

МИХ. ЛИФШИЦ

КАРЛ МАРКС

ИСКУССТВО
И ОБЩЕСТВЕННЫЙ
ИДЕАЛ

МИХ. ЛИФШИЦ

КАРЛ МАРКС
ИСКУССТВО
И ОБЩЕСТВЕННЫЙ
ИДЕАЛ

Издание второе



МОСКВА
«ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА»
1979

8
ЛІ 64

Оформление художника
Р. ВЕЙЛЕРТА

ЛІ $\frac{70202-277}{028 (01)-79}$ 224-79

ПРЕДИСЛОВИЕ

Работы, собранные в книге, предлагаемой вниманию читателя, написаны в период с 1927 по 1967 год. Несмотря на большие перемены, которыми были насыщены прошедшие сорок лет, она представляет собой нечто целое, так как мысль автора не изменилась ни в чем существенном. Может ли это служить утешением? Отчасти да, но, разумеется, более важно содержание самой мысли. Хороша ли она, заслуживает ли сохранения — вот главный вопрос.

То постоянство, которое читатель заметит в этой книге, от первой ее буквы до последней, вытекает из убеждения в благотворности общей системы идей, принадлежащей марксизму, понятому в духе Ленина. Это убеждение позволяет мне воскресить дела давно минувших дней без особой краски стыда. Никто не вправе претендовать на монополию марксистской истины, но сохранить верность такому знамени, с моей точки зрения, большая честь.

Очень может быть, что эту честь мне в настоящее время уступят легче, чем сорок лет назад. У меня было бы больше соперников, если бы я изъявил желание прибавить к марксизму что-нибудь из семиотики, аксиологии, парапсихологии и прочая и прочая. Но такого желания у меня нет. Чтобы определить более точно позицию автора этой книги, нужно сказать, что она представляет собой *обыкновенный марксизм*, без особой претензии на творчество. Судорожное творчество слишком похоже на судорожную ортодоксию и является, в сущности, новой вариацией на старую тему.

Достаточна ли моя машина для решения задач, вытекающих из названия этой книги? Пусть судит читатель,

но пусть он при этом не забывает, что наши достоинства часто диктуются принятой точкой зрения, а недостатки вытекают из личных слабостей. Многого по прошествии времени я хотел бы написать заново — лучше, полнее. К сожалению, литературную жизнь так же нельзя прожить второй раз, как всякую жизнь.

Существует одна забавная апокрифическая история. Спорили о делах веры Симон Маг и апостол Петр. Силою чародейства Симон взлетел выше туч и вызвал на соревнование Петра. Тот согласился, но с одной оговоркой: «Если я не взлечу, это не значит, что моя вера ложна, а значит только, что моя молитва слаба». И, помолвившись, взлетел.

Что моя молитва слаба, мне не раз указывали в прежние времена, по, видимо, она все же выдержала испытание, как показывает тот факт, что некоторые взгляды, приписанные в прошлом мне лично (как еретические), в настоящее время не вызывают сомнения и перешли даже в учебники. Такова, например, излагаемая в этой книге историческая диалектика, согласно которой развитие культуры не совершается прямолинейно, как простое движение от низшего к высшему, а содержит в себе глубокие противоречия и утраты, явления упадка и возвращения вспять. Кто не пишет теперь об «отчуждении» общественных сил вместе с развитием классовой цивилизации, о враждебности буржуазного способа производства искусству и поэзии и о том, что эти противоречия решаются только в большом историческом масштабе на пути к сознательной коммунистической ассоциации будущего, в современной борьбе общественных классов? Если бы я изъявил малейшую претензию на оригинальность подобной точки зрения, это было бы смешно. Совершенно очевидно, что она принадлежит марксизму и нет никакой заслуги в том, что пишущий эти строки всегда держался этой веры.

Можно надеяться, что такова же будет судьба другого взгляда, который иногда приписывают мне, называя его устаревшим и догматическим. Речь идет о той простой истине, что всякое подлинное художественное произведение имеет своей основой реализм в широком смысле этого слова. Многообразие форм и стилей является лишь конкретным развитием этой основы, причем формы проявления реальной сущности искусства могут быть бесконечно противоречивы и парадоксальны, как вся человеческая история, позволяя все же провести гибкую и,

в то же время, достаточно определенную грань между подлинным и фальшивым, между приближением к живой полноте действительности и уклонением от нее в сторону ложной фантазии, мистицизма, классовой узости или дешевой позы. Надеюсь, что в недалеком будущем эта мысль также войдет в учебники, как неустранимая часть марксистской традиции.

Я говорю здесь об этом, так как избавиться от бесконечной путаницы, возникшей в последние годы вокруг понятия «реализм», можно только на почве исторической диалектики, кратко изложенной выше. В сущности, речь идет о тех же противоречиях, которые возникают перед нами, когда мы сравниваем прогрессивные достижения буржуазного общества с предшествующими ему, менее развитыми ступенями общественной жизни. История реализма — противоречивый процесс. В нем есть не только завоевания, но и утраты, что достаточно ясно, например, из сравнения программного реализма прошлого века с древнерусской иконой или тонким искусством старых нидерландских мастеров. Художественное развитие человечества также нельзя рассматривать как прямую линию — оно имеет свои качественные ступени, обладающие для нас неповторимой прелестью. Но это все же — единый процесс, а не туманная масса различных явлений «художественной воли», несоизмеримых и равноценных культур, способов «видения» и других признаков господства субъективных начал над внешней реальностью.

Давно известно, что реализм XIX века ни в живописи, ни даже в литературе не может служить общим мерилом для оценки всех известных нам явлений искусства. Отсюда еще не следует, что, оставляя позади великие формы прекрасного, неравномерность развития стирает всякую грань между прогрессом и упадком. Отсюда следует лишь, что при известных исторических обстоятельствах прогресс неизбежно несет на себе печать односторонности. Любая истина, даже самая высокая, в том числе истина сознательного реализма, может принять и часто принимает односторонний характер, но разумный человек поймет, что это аргумент не против реализма, а против односторонности. Истина в искусстве (или реализм) есть полнота всех ее явлений *минус* односторонние формы, даже самые прогрессивные, если они действительно принимают односторонний характер, и *плюс* все оттенки реальности, заключенные даже в односторонних формах, и реальных и

фантастических, если эти оттенки в них действительно содержатся.

Историческая относительность стилей, методов, направлений не должна выступать в нашем уме как нарушение объективной меры вещей, иначе она превратится в жалкую софистику, лишаящую нас всякой ориентации в хаосе элементарных фактов истории. Даже отнесение данного факта к истории искусства, именно искусства, а не бытовых явлений данного времени, требует наличия общей меры художественности. Без общей и объективной меры (а этой мерой согласно опыту веков, изложенному в лучших произведениях эстетической мысли, является истина содержания и правда его изображения) нельзя понять, почему Нике Самофракийская относится к этой истории, а экскременты художника в герметической упаковке, проданные на выставке какого-нибудь «бедного искусства», *arte povera*, не относятся к ней. В самом деле, эти современные выходки, сами по себе довольно глупые, хотя им посвящают глубокомысленные статьи в самых дорогих журналах, издаваемых для коллекционеров и любителей, болтуны-искусствоведы, также выражают свое время и настроение художника, его особое «видение» мира. Но отсюда еще далеко до признания их фактами истории искусства.

Если же говорить о тех противоречиях и парадоксальных явлениях, которые остаются в рамках достаточно гибко, но без софистики понятого реализма, как это имеет место, допустим, в африканской пластике или готической живописи, то они отчасти оправданы развитием определенных черт реальности в превращенной форме, например, форме гротеска, отчасти принимают болезненный характер — на грани художественной правды и чистого фетишизма или религиозной мистики. Школа диалектической мысли внушает нам требование гибкости, исключаяющей односторонность абстрактной истины, но она не учит всеядности и всепрощению. Это уже пустая обывательщина, вкус современного мещанина.

С моей точки зрения, та простая мысль, что в основе всего мирового искусства лежит истина содержания и реальность формы, принадлежит всей марксистской традиции. Но если кому-нибудь будет угодно считать ее моей личной выдумкой — спорить не буду. Надеюсь, что с течением времени эту частную собственность у меня отберут, и чем скорее, тем лучше.

Из всего сказанного можно сделать вывод, что автор этой книги верит в существование истины. На примерах из собственной жизни и пережитой истории он не раз убеждался в ее присутствии. Истина существует. Она существует в практической жизни, как закон, карающий за всякое отступление от диктата действительности. Она является нам в магическом зеркале искусства. Истина существует вопреки тем, кто «поумнел», как известный герой повести Боборыкина, вопреки всем пошлякам-обывателям, скептикам, карьеристам и фарисеям. Предоставим другим судить, оставляет ли этот взгляд достаточно места для субъективного фактора и личной страсти.

Что касается теории, то обычные формы замены истины условными знаками, выражающими внутреннее состояние личности, общественной группы или «социума» (как и любые попытки построить онтологию на феноменологической основе), представляются пишущему эти строки литературными подделками, лишенными строгой мысли и не выдерживающими критики. Безразлично, являются ли символы, знаки, шифры, о которых идет речь, выражениями «классовой психоидеологии», как писали сорок лет назад, экзистенциальной травмы или формализованной психотехники. Все это — только оттенки одной и той же слабой мысли, и все они по ту сторону черты.

Диалектический материализм есть теория абсолютной объективной истины, а не истины условной, «участково-околоточной», по выражению Щедрина. Истина реального мира вокруг нас находит себе отражение в бесконечном многообразии явлений человеческого духа, она раскрывается в его противоречиях, растет в сознании людей при определенных условиях места и времени, а потому не лишена отпечатка стихийности всякого материального процесса. Но каковы бы ни были черты слепого движения в самом сознании людей, двум разумам не бывать, а одного не миновать.

В этом отношении серьезным соперником марксизма является только богословие. Все остальное представляется чем-то промежуточным, недодуманным и стыдливо прикрытым изысканной, но безвкусной фразой. Нет надобности говорить о том, что марксизм враждебен всякому религиозному пониманию абсолютной истины. Не только с научной точки зрения, но и в нравственном отношении здесь не может быть никакой аналогии. Но различные философские моды, сменяющие друг друга в зависимости от

того, живем ли мы в период кризиса или временного процветания капитализма, тысяча и одна ночь современных течений — все это касается только образованного слоя, точнее говоря — культурного обывателя, а религия имеет более широкий массовый базис, и сила ее состоит в том, что она гарантирует свой нравственный миропорядок фантастическим заменителем абсолютной истины в образе божества. Так или иначе — с этой силой нужно считаться. Я имею в виду традиционную религию, а не прогрессивный кафешантан в духе богоискателей и проповедников мифотворчества типа Гароди или Эрнста Фишера.

Но пора сказать несколько слов о составе этой книги. Главную ее часть образует моя старая работа, посвященная эстетическим взглядам Маркса. Она была впервые опубликована в кратком энциклопедическом изложении летом 1932 года ¹. Более ранний и пространственный вариант относится еще к двадцатым годам. В качестве приложения я печатаю выдержку из него, помещенную в журнале кафедр общественных наук Вхутеина (или, как его раньше называли, Вхутемаса). Отрывок 1927 года воспроизведен здесь почти без изменений, даже литературных. Прошу читателя принять во внимание, что эта статья написана совсем молодым человеком и притом на заре нашего наукописания. Все остальное подвергнуто мною литературной редакцией с целью сделать изложение более ясным. Глубже всего эта обработка коснулась первых глав, сильно пострадавших от энциклопедической краткости, особенно там, где речь идет о материях философских и старомодных.

Я старался при этом сохранить общее содержание моей старой работы, не устрояя отпечатка времени, чтобы правки и дополнения касались только внешней стороны

¹ У меня было намерение расширить мою работу для отдельного издания 1933 г. Но в последний момент это не оказалось возможным вследствие поспешности, связанной с издательскими сроками. Без всяких почти изменений эта работа была напечатана также в сборнике моих статей 1935 г. («Вопросы искусства и философии») и затем переведена на иностранные языки в московском журнале тех лет — «Интернациональная литература». В 1938 г. она вышла отдельным изданием в Нью-Йорке под названием «Философия искусства Карла Маркса». Издание было скромное, но читалось, как я вижу из писем и книги Джона Сомервила «Советская философия», написанной вскоре после войны. Новые издания на иностранных языках появились в шестидесятых годах — в ГДР (1960, 1967), Югославии (1961), Венгрии (1966), Англии (1973) и других странах.

дела. В одном случае у меня было большое искушение нарушить это правило. Речь идет о возможных дополнениях, связанных с проблемой так называемой революционной романтики. У Маркса нет этого понятия, но у него можно найти содержание, ему отвечающее. Термин «революционная романтика» получил распространение на русской почве, и его научное (а не обывательское) понимание, требующее глубокого анализа диалектики революционного и реакционного в истории, тесно связано с ленинизмом. В начале тридцатых годов я не брался за освещение этого вопроса, имея на то серьезные мотивы. В настоящее время их нет, и обстоятельства позволяют прибавить к тому, что было сказано мною о критике «романтической культуры» у Маркса, новый оттенок. Это было бы даже необходимо после того, как формула «революционной романтики» получила такую известность и вызвала много злоупотреблений (например, в Китае). Однако вопрос настолько сложен, что он требует достаточно места. Сделанное мною дополнение грозило выйти за пределы возможного, и я счел за благо оставить его в ящике стола. К сожалению, это не единственная жертва, принесенная во имя сохранения в целостности старой постройки.

Еще одно замечание. Лет тридцать назад мне пришлось прибавить к моей работе о Марксе большой комментарий, в который входили очерки, посвященные отдельным вопросам его идейной биографии. Но когда я взялся за этот аппарат, чтобы привести его в соответствие с более современным уровнем науки, то оказалось, что за истекший период мировая литература, необходимая мне для этой цели, очень выросла. Подготовка к печати одного лишь комментария могла бы задержать выход книги на несколько лет. А так как он и без того задержался по моей вине, то мне пришлось с болью в сердце отказаться от этой затеи. Что касается других статей, вошедших в книгу, предлагаемую вниманию читателя, то надеюсь, что они могут дополнить ее основное содержание.

Цитаты из Маркса и Энгельса везде приведены по текстам последнего, второго издания их сочинений. Тома и страницы указаны в скобках.

1972

Мих. Лифшиц

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ МАРКСА

ПРЕДИСЛОВИЕ К ОТДЕЛЬНОМУ ИЗДАНИЮ

1933 г.

В статье для энциклопедического словаря Гранат Ленин писал о признаваемой даже противниками Маркса замечательной последовательности и цельности его взглядов, «дающих в совокупности современный материализм и современный научный социализм, как теорию и программу рабочего движения всех цивилизованных стран мира»¹. Каждая область знания общественного должна была так или иначе испытать на себе решающее влияние революционно-критической мысли Маркса. Это относится и к эстетике.

Правда, Маркс и Энгельс не оставили сочинения, в котором были бы систематически разобраны все эстетические категории. Быть может, это и послужило источником для весьма распространенного мнения, будто в произведениях основателей марксизма не содержится сколько-нибудь продуманной и последовательной системы взглядов на искусство и литературу. Тот факт, что Маркс и Энгельс имели много случаев высказать свое отношение к Шекспиру или Бальзаку, сам по себе известен. Но эти суждения принято относить скорее к личности каждого из основателей марксизма, чем к их учению. Никто не сомневается в существовании экономической теории Маркса или его теории права и государства. Но достаточно бегло ознакомиться с нашей специальной литературой об искусстве,

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 26, с. 50—51.

чтобы убедиться в том, сколь незначительную роль играет в ней вопрос об эстетических взглядах Маркса. В совокупности этих взглядов принято видеть *личные вкусы*, а не *теорию*.

Вот характерный пример. В знаменитом отрывке, впервые напечатанном в 1903 году, в качестве введения к работе Маркса «Zur Kritik der politischen Oekonomie», речь идет о том, что художественное развитие человечества не пропорционально развитию производительных сил общества. Как бы ни был прогрессивен капиталистический способ производства, искусство этой эпохи не соответствует ее общественному потенциалу. В. М. Фриче в своей «Социологии искусства» писал нечто прямо противоположное. Он устанавливает «закон о примате в области искусства той страны, которой принадлежит примат в области хозяйства»¹. Если, по учению Маркса, все проявления духовной деятельности общества определяются развитием его материального основания («хозяйства»), то уровень художественного творчества должен быть всегда пропорционален уровню хозяйственного развития. Следовательно, Маркс противоречит самому себе, предпочитая Гомера и Данте поэзии «современных народов» или прозу Дидро морализующей безвкусице Жюль Жанена.

Тот, кто обнаружил у Маркса подобное противоречие, должен считать его взгляды на искусство подозрительно старомодными. Он будет их игнорировать, молчаливо допуская, что любовь к Эсхилу и высокая оценка Шекспира относятся к той главе биографии великого революционера, в которой должны быть рассказаны подробности его частной жизни.

Отсюда естественное стремление восполнить недостающее звено в общей теории марксизма путем «построения марксистской эстетики» или «социологии искусства». Но откуда взять необходимый материал? Очевидно, следует дополнить Маркса путем заимствования у того или другого представителя буржуазной науки об искусстве. Чаще всего обращались к социологическим учениям второй половины XIX века. В сближении марксизма с позитивистской социологией повинен уже Плеханов (несмотря на все его оговорки по отношению к Тэню). Но так называемая «социология» эпохи относительно мирного и постепенного развития капитализма переросла в различные

¹ В. М. Ф р и ч е. Социология искусства, с. 60.

направления модной «философии культуры». И вот являются попытки перенести кое-что из этой философии в марксизм. Такова, например, довольно распространенная манера рассматривать всю историю искусства как постоянную смену двух стилей — коллективного (монументального) и индивидуалистического (жанрового). Согласно внутреннему смыслу этой схемы, социализм является повторением египетской культуры Древнего царства или новым средневековьем, — идея целиком буржуазная; которую можно к тому же найти в буквальном выражении у прямых противников Октябрьской революции.

Но, говоря о нашей литературе, нельзя ограничиться указанием на эти слабости, порожденные, кроме всего прочего, крайним невежеством. Существует также реальный прогресс того понимания Маркса, которое в сокровищнице его теории находит самое последовательное и цельное учение о развитии культуры, то есть всех сторон материальной и духовной деятельности человечества.

Так именно понимал Маркса Ленин. Развивая революционную мысль основоположников марксизма, Ленин подчеркивал универсальный характер их мировоззрения. Напротив, литература оппортунистических течений II Интернационала усматривала в марксизме только экономическую теорию или социологическую доктрину, нуждающуюся в дополнении из Канта, Фихте, Авенариуса или другого мыслителя с более или менее буржуазным горизонтом. В обосновании необходимости этого дополнения всегда играл большую роль тот аргумент, что Маркс не сказал ничего или сказал слишком мало о различных «культурных ценностях» — этических, художественных, религиозных. Приближая учение Маркса и Энгельса к обычному уровню позитивистских идей, лишая его убедительности и силы, международный меньшевизм прокладывал дорогу современной реакции в области мировоззрения.

Но чем основательнее обнаруживает свою негодность капиталистический способ производства, чем яснее становится, что выросшие на его основе материальные, организационные и культурные силы общества не мирятся больше с узкими рамками буржуазных общественных отношений, тем более радикальным языком вынуждены говорить литературные представители имущих классов. Либеральные буржуа XIX столетия выступали против Маркса, обвиняя его в привнесении субъективных оценок в область научного

мышления. Их идеалом было так называемое объективное изложение фактов. Этот дух трезвости и внешнего реализма в настоящее время утрачен буржуазной литературой.

Волна теоретического празднословия, культур-философской схематики, антропософических откровений заливает ее от края до края. Одной из характерных особенностей современной эпохи является стремление самой солидной, профессоральной науки искать убежище от назойливых фактов в сфере пьяного умозрения. В классический период своего господства буржуазия выступала против революционной фантазии, выдвигая против нее доводы от чечевичной похлебки. Еще Фридрих Шиллер, великий предшественник позднейших либеральных эпигонов, видел внутреннее противоречие революции в том, что она уничтожает «естественно выросшее государство», подвергая угрозе существование «физического человека» ради только возможного, хотя и нравственно необходимого общественного идеала. На другой день после насильственного подавления революционного движения масс на сцене всегда появлялся буржуа-либерал с его неизменной верой в постепенный и прочный прогресс. Этот испытанный метод оправдания старого общества в настоящее время отвергнут самой историей. Он теряет всякую тень убедительности по мере того, как социализм становится колоссальным жизненным фактом.

Новые времена — новые песни. Современный защитник буржуазного общества вынужден прибегать к более рискованным приемам оправдания действительности. Он объявляет себя крайним врагом плутократии, «власти денег», господства «еврейского капитала». Нет ничего более модного в современной буржуазной литературе, чем критика капитализма. Выход, который имеется при этом в виду, — это пресловутая «революция справа», то есть фашизм в различных его вариантах.

С этой точки зрения Маркс оказывается уже не революционером, приносящим факты в жертву своим идеалам, — каким представляли его буржуа прежней формации, — а, напротив, величайшим позитивистом XIX столетия, последним и крайним завершителем «либеральной доктрины». Маркс и Энгельс изображаются в качестве прямых апологетов капитализма, проповедующих подчинение фактам экономической действительности. Они якобы не обладали стройным культурно-философским мировоз-

зрением. Это были люди скучные, неспособные, подобно Ницше, подняться над кругозором экономических интересов капиталистического хозяйства, чтобы перейти в высшую сферу красоты и силы. Что касается Маркса, то «его отношение к религии, искусству, природе совершенно непродуктивно, неоригинально, и притом в такой степени, в какой при таком огромном уме это было возможно только в пустыне XIX столетия»¹.

Таков популярный и в настоящее время прием, с помощью которого можно одним взмахом пера превратить основателя научного коммунизма в человека «буржуазной эры». Весь этот новый поворот критики Маркса является вульгарным повторением политического романтизма, свойственного, например, таким писателям середины XIX столетия, как Бруно Бауэр или Карлейль. Для современной критики марксизма характерна и романтическая противоположность между «техникой» и «человеком», спор между счастьем и промышленностью, как говорил в свое время Адам Мюллер.

Всякому, кто знаком с пропагандистской литературой фашизма, ясно, что во всем этом реакционном движении играет известную роль своего рода эстетическая демагогия. Если в прежние времена буржуазные политики отстаивали интересы господствующих классов во имя догматов полезности и права, то в настоящее время, говоря словами Германа Геллера, родился новый тип политика, «романтического эстета в области политики, который больше ценит эффектные, чем эффективные действия правительства и находит наилучшее в элегантном шатании между революцией и контрреволюцией, между диктатурой и анархией, между Сорелем и Муссолини»².

На фоне общей перестройки системы буржуазных партий бросается в глаза повышение политической роли выходцев из деклассированной художественной богемы (более или менее высокого полета). Так, например, в процессе возникновения итальянского фашизма играл большую роль известный Габриеле д'Аннунцио. В Германии Гитлер сам — неудавшийся художник, а его доверенное лицо

¹ H u g o F i s c h e r. Karl Marx und sein Verhältnis zu Staat und Wirtschaft. Jena, 1932, S. 11.

² H e r m a n n H e l l e r. Genie und Funktionär in der Politik. — «Politische Wissenschaft», Heft 10, Berlin-Grünwald, 1931, S. 66.

Розенберг — наполовину искусствовед, наполовину журналист, посвящающий сотни страниц вопросам искусства; чтобы вывести из северной «художественной воли» необходимость прихода к власти нацистов. Весь этот сброд; колеблющийся между псевдохудожественными исканиями и дубиной, в обычное время поглощается нормальным ходом капиталистического производства. В эпоху кризиса он всплывает на поверхность, представляя вместе с офицерской богемой хороший человеческий материал для формирования лейб-гвардии капитала.

Неотъемлемой частью всей литературы нацизма является эстетическая критика цивилизации — карикатурное подражание немецкой традиции конца XVIII и начала XIX столетия. Так, Гитлер презрительно третирует современные города, сравнивая биржу с античным Парфеноном. «Левый» Отто Штрассер противопоставляет капитализму средневековую организацию общества, Дюрера и старых мастеров. Своеобразная перемена стиля в современной буржуазной литературе (в том числе более солидной) есть факт. И мы не можем отделаться от этой игры в «мировоззрение» ссылкой на то, что она является прямым и сознательным обманом. Буржуазные партии всегда прибегали к демагогии, а для того чтобы обман имел успех, должны находиться люди, способные обманываться. Важен специфический характер новых методов демагогии и обмана. И здесь совершенно ясно, что эстетическая демагогия фашизма является косвенным свидетельством той радикализации масс, которая сказывается, между прочим, и в поисках цельного мировоззрения, способного в хаосе рушащихся устоев дать общую *оценку* всех сторон материальной и духовной жизни. Ложный расцвет философско-эстетической литературы на Западе есть, так сказать, буржуазный суррогат того выхода из современного духовного кризиса, который диктуется всей историей общественной мысли и целиком содержится в исторической логике революционного марксизма.

Отсюда понятно стремление буржуазной литературы изобразить Маркса в качестве узкого позитивиста, не обладающего сколько-нибудь глубокой философией культуры и не выходящего из умственных границ буржуазного либерализма. Прием необычайно ловкий, превосходящий по своему издевательству над истиной все, что до сих пор применялось реакционными классами для сохранения своего господства над умами. Достаточно вспомнить, что

подобные разоблачения марксизма как буржуазного мировоззрения распространяются в больших тиражах современным централизованным издательским капиталом. Видимо, этот род критики буржуазии приносит ей большие проценты, ибо, как заметил уже Гоббс в XVII столетии, имущие классы не склонны поддерживать идеи, опасные для их положения, и если бы истина «сумма углов треугольника равна двум прямым» противоречила их интересам, все руководства по геометрии были бы сожжены, а сочинители подвергнуты гонениям.

Отсюда понятны также и те изменения, которые произошли за последнее время в оценке роли эстетики или философии искусства по отношению к другим областям духовной культуры. Вся история общественной мысли показывает, что идейное содержание и общественная ценность эстетической теории всегда возрастали по мере того, как она выходила из узкого круга специальных интересов и обнаруживала скрытые в ней элементы социальной критики. Именно это обстоятельство привлекало к вопросам искусства внимание передовых умов прошлого. Гельвеций и Дидро, Кант и Гегель, Белинский и Чернышевский не гнушались вкладывать в изложение эстетических проблем самые близкие их сердцу идеи.

В своей классической форме — у мыслителей просветительной эпохи — обращение к эстетике было попыткой выхода из противоречий развивающегося буржуазного общества, — правда, выхода *чисто идеологического*. Уже само возникновение эстетики явилось известной формой протеста против калечащего действия разделения труда и подавления индивидуальности властью вещей, против узости и прозы буржуазных отношений. Лишь впоследствии, когда торжествующая буржуазия усыновила интеллигенцию, эта замечательная самокритика буржуазного общества, доступная в прошлом его лучшим современникам, уступила место профессионально ограниченной учености. Во второй половине XIX века эстетика и теория искусства влачат едва заметное существование в одной из захолустных областей университетского orbis terrarum.

Но история перевернула и эту страницу. В эпоху империализма, когда все противоречия материального и культурного развития человечества вышли наружу, проблемы эстетического отношения искусства к действительности снова приобретают ту радикальную постановку и связь с глубочайшими вопросами современности, которые отняла

у них эпоха относительно спокойного и мирного процветания капитализма (период «либерализма и позитивизма», как принято выражаться в современной западной литературе).

И буржуазная мысль стихийно учитывает эту перемену. Старая, специальная наука об искусстве и выросшая на этой почве эстетика формы уходят на задний план. Их место все чаще занимает литература так называемого «духовно-исторического метода» (*geistesgeschichtliche Methode*) и философско-эстетическая публицистика, не избегающая острых конфликтов современности, но целиком проникнутая тенденцией извлечь из любого противоречия жизни мораль реакции.

Перед нами, таким образом, сложное, двойственное явление в лагере врагов рабочего класса. Не подлежит никакому сомнению, что современный подъем философии искусства на Западе имеет реакционный характер. Мы уже говорили о том, что эстетическая критика цивилизации переживала свой лучший период в XVIII столетии. Ее объективной основой была борьба за демократический путь развития буржуазного общества, против самых грубых форм его, сросшихся с феодально-чиновничьим порядком «старого режима». Напротив, эстетическая гастрономия какого-нибудь Гитлера или Муссолини, так же как произведения их более образованных сподвижников, свидетельствует лишь о попятном движении от демократии к реакции, характерном, по словам Ленина, для политической надстройки эпохи империализма.

И все же мы не можем просто отвернуться от этих новых явлений в современной борьбе идей. Одной из характерных черт ленинского метода является требование никогда не измерять действительность масштабом вчерашнего дня, а, напротив, всегда уверенно встречать новые изгибы и повороты дела, рассматривая каждое явление с точки зрения «общего хода и исхода» борьбы пролетариата. Глубокой ошибкой было бы поэтому думать, что реакционность современного возрождения философии искусства и культуры в целом — обстоятельство, оказывающее известное влияние даже на такие области, как естествознание, — может заставить нас вздохнуть о былой трезвости буржуазной науки. Пусть современные защитники ретроградных идей пытаются воскресить умозрительную натурфилософию, пусть рассматривают они политическую экономию с помощью метода «наук о духе», пусть призы-

вают к созданию мифов ¹ и нового «замкнутого мировоззрения», — сквозь все эти черты упадка проглядывает положительное историческое движение. Почва борьбы расширяется, и мы можем быть только рады тому, что противники марксизма вынуждены отбросить ложное облачение «объективной» науки и, покинув свои прикрытия из множества единичных фактов и всевозможных *specifica*, принять открытый бой в области *мировоззрения*, взятого в целом.

Кто не понимает этой двойственности современных идеологических процессов, тот вынужден в более или менее скрытой форме оплакивать эру «здоровой» буржуазной науки. Тот вынужден вздыхать о счастливой поре, когда в официальной литературе старого общества еще не был отменен золотой стандарт и горы примечаний, колоссальное нагромождение сведений обеспечивали каждое осторожное обобщение. Но вместе с тем он должен будет принять и узкий эмпиризм либеральной науки второй половины XIX столетия, господство механистического взгляда на природу, мелочную спецификацию дисциплин. В области искусства он должен будет примириться с господством внешнего описания исторических фактов и расцветом так называемой «эстетики снизу»; стремившейся установить физиологические законы прекрасного при помощи анкеты (что красивее: куб или цилиндр?). Словом, во всех отношениях он превратится в защитника умственных форм, соответствующих нормальному, прочному, обеспеченному капиталистическому обществу.

Но формы эти в настоящее время потерпели крушение. И с точки зрения ленинизма в этом нет ничего печального. Цепляться за старые формы мысли из страха перед разгулом современного мифотворчества — это все равно что отстаивать против фашистской реакции в качестве знамени парламентский кретинизм. Когда говорят о современном разложении буржуазной культуры, следует остере-

¹ Так, в недавно вышедшей книге Герхарда фон Муциуса («Zur Mythologie der Gegenwart. Gedanken über Wesen und Zusammenhang der Kulturbestrebungen», München, 1933) мы читаем: «Если история желает стать жизнью, она не может отказаться от мифического подъема. Действительно современной она становится лишь благодаря фантазии, то есть, в высшем смысле, только благодаря искусству» (S. 11).

гаться опасности впасть в меньшевистский тон, то есть из критики современного идейного распада сделать апологию буржуазного мировоззрения в его прежних респектабельных формах. Нельзя забывать, что разочарование масс в идейном убожестве либеральной культуры немало способствовало быстрому движению вперед различных форм национал-фашизма.

В Италии и Германии фашизм с самого начала выступил в качестве «партии цельного мировоззрения» (хотя на деле это так называемое мировоззрение представляет собой дикую смесь традиционных шовинистических элементов и полудекадентских гримас современной идеалистической философии). Нельзя упускать из виду, что успех агитации фашистов в известной мере связан с их умением «играть на всех струнах лиры», как выразился однажды Муссолини. Колоссальная жажда освобождения от идейной ограниченности, в которой долгое время прозябали народные массы, крушение старого филистерства, мещанства в прямом и переносном смысле есть факт, и его нужно учитывать. *Иначе это сделают другие.* В духе известного изречения Маркса можно сказать, что жажда мировоззрения становится силой, когда она владеет массами.

Именно эта сила заставила буржуазную литературу покинуть свои академические высоты и завязать интригу с жизнью. Толстые бесцветные томы периода относительной стабилизации капитализма снова, как в 1919—1923 годах, отступают перед тучей брошюр на самые животрепещущие темы. Старые противоречия материальной общественной жизни и духовной культуры снова являются на сцену, но в яркой, кричащей форме. Их нельзя уже обойти ссылкой на бесконечно продолжительный процесс приближения к недостижимой цели культуры, как это делал старый либерализм, обращаясь к теням Канта и Шиллера. Их нельзя уже просто игнорировать, и можно только фальшиво излагать, обращая острие фактов против коммунизма. Именно эту задачу призвана решить та популярная отрасль философской публицистики буржуазных классов, которая в последнее время известна под именем «философии культуры».

Но если понятие философии культуры имеет какой-нибудь рациональный смысл, то в произведениях основателей марксизма содержится самая богатая и глубокая философия этого рода. Правда, Маркс и Энгельс никогда

не проповедовали каких-нибудь моральных или эстетических догм. В их учении не играет никакой роли понятие «судьбы», которой якобы подлежит всякая культурная формация. В нем нет ничего от тех пустых глубин, которые образуют содержание современной «философии жизни», «антропософии», «социологии знания», нет и фальшивой широты кругозора, сводящейся к беллетристическому наизыванию различных исторических фактов на стержень одной и той же абстрактной конструкции. Еще в начале своей литературной деятельности (в «Немецкой идеологии») Маркс и Энгельс показали, чего стоят подобные конструкции и как легко их строить после Гегеля. В произведениях классиков марксизма действительная широта кругозора, основанная на постоянном изучении фактов истории культуры, соединяется с глубоким проникновением в собственное реальное движение этих фактов.

Перед нами проходят различные исторические типы, связанные с определенными ступенями развития классовой борьбы, — просветители и романтики, «рыцари благородного сознания» и рыцари индустрии, движимая и недвижимая собственность в лицах, герои первоначального накопления и моральные буржуа позднейшего времени, «классический» и «модернизированный» капиталист, либерал и демократ. Повсюду вскрывается истинное лицо типических представителей общественных классов, внутренние противоречия их жизненных условий и образа мысли, их сравнительные преимущества и недостатки с точки зрения конечной победы пролетариата и, наконец, специфический стиль их воззрений на общество и природу.

В произведениях классиков марксизма содержится, таким образом, своего рода материалистическая феноменология общественного бытия и сознания, — эта философская и вместе с тем политическая наука. Такая наука способна ответить на общий вопрос о судьбах культуры вчера, сегодня и завтра, которому современная буржуазная мысль стремится придать характер мировой загадки. Оставить в стороне историческое мировоззрение основателей марксизма было бы ущербом для дела пролетариата. Тем более что только в связи с этим *мировоззрением* может быть правильно понято действительное содержание их *метода*.

Сказанного, быть может, достаточно, чтобы оправдать небольшую попытку представить взгляды Маркса на общий ход исторического процесса с той стороны, с которой они до сих пор еще ни разу не излагались.

Работа, предлагаемая вниманию читателя, возникла два года назад. Внешним поводом послужило предложение написать статью «Маркс» для шестого тома «Литературной энциклопедии». Как ни старался я сузить рамки рассматриваемого материала, мне все же пришлось сократить написанное. Таким образом, стало уместно отдельное издание, без сокращений. Сжатость языка, исключение почти всего, что относится к обстоятельствам времени, крайняя беглость в обзоре материала достаточно объясняются первоначальной целью работы. Я сознательно усвоил себе описательный тон и везде, по возможности, приводил подлинные суждения и мысли Маркса. Зная, сколько доморощенных спекуляций вокруг того или другого из выражений Маркса уже бесславно почило в некрополе нашей литературы, читатель едва ли осудит мое намерение.

Недостатки этой работы мне как нельзя более ясны. Большинство проблем в ней только намечено, большие этапы в развитии марксизма освещены далеко не полно.

Впрочем, в качестве *введения*, способного облегчить читателю его путь к некоторым важным чертам мировоззрения Маркса, — а на большее я здесь не претендую, — моя работа, может быть, окажется полезней. На худой конец, я прошу рассматривать ее как собрание материалов. Всякий, считающий себя в силах писать произведения *методологического* характера, может воспользоваться ею для своей цели.

«Предисловия, — говорит Шефтсбери, — содержат большей частью извинения; но лучше было бы автору исправить свои ошибки, чем просить о прощении». Возможно, что в предлагаемой вниманию читателя небольшой работе также содержатся ошибки. Никто не может претендовать на папскую непогрешимость. Должен, однако, сознаться, что в настоящее время я их не вижу. В противном случае, разумеется, я никогда не позволил бы себе опубликовать мою рукопись.

ПРЕДИСЛОВИЕ К НЕМЕЦКОМУ ИЗДАНИЮ
1960 г.

Предлагая вниманию немецкого читателя очерк эстетических взглядов Маркса, написанный около тридцати лет назад, я испытываю чувство неловкости. Два больших интереса, достойных лучшего выражения, связаны здесь, на этих страницах, близко и неразрывно. Во-первых, интерес к мировоззрению марксизма и духовному облику его основателя, во-вторых, другой интерес, который не так легко выразить словами, звучащими достаточно современно в наш век техники и политической борьбы. Если читатель согласен отбросить ложные ассоциации, вызванные порчей слов в традиционном, часто враждебном марксизму употреблении, я бы сказал, что речь идет о нравственно-эстетическом идеале.

Тридцать лет назад сочетание этих интересов могло показаться странным, даже сомнительным, но протекшие годы, полные самых драматических событий, многое изменили в атмосфере нашего мира. И ныне никто не станет удивляться тому, что некий автор видит в идеях научного коммунизма начертанный грозными письменами гуманистический идеал. Скорее наоборот — автор может бояться, что многие выводы его сочинения покажутся слишком обычными. Вот одна из причин, заставляющих его испытывать чувство неловкости.

С другой стороны, эта неловкость связана с удовлетворением. Если читатель найдет, что содержание моей книжки не сказало ему ничего нового, а заключенная в ней подспудно полемика давних лет теперь никого не задевает —

это неплохо. Современный автор должен быть доволен, глядя на то, с какой легкостью погружаются в Лету его творенья. Ведь это значит, что все движется вперед со скоростью космического снаряда, оставляя позади наши открытия, быть может не столь значительные, но с трудом возвещенные миру, нашу критику и даже наши невысказанные суждения.

В начале 1860-х годов Лев Толстой написал пьесу «Зараженное семейство» — злую сатиру на общественное движение его времени. Он не хотел откладывать постановку до следующего театрального сезона, чем вызвал ядовитый вопрос знаменитого русского драматурга А. Н. Островского: «Ты боишься, что поумнеют?» Вот хороший урок для авторского тщеславия.

Гейне благословлял ход истории, прощая старушке будущего пакеты для нюхательного табаку, сделанные из его стихов, — и это, конечно, в тысячу раз тоньше и благороднее, чем жеманная досада современной «элиты» на быстроту, с которой поднимающиеся массы усваивают плоды ее мнимой оригинальности. Да, мир мог бы обойтись без сатир Ювенала и даже — страшно сказать! — без трагедий Шекспира, если бы в прежние времена история не плелась, как старая кляча, спотыкаясь на каждом шагу.

Разумеется, это шутка, а шутки лучше сопровождать комментарием. Надеюсь, что поклонники Шекспира не примут мои слова близко к сердцу. Я вовсе не думаю, что плоть человеческую нужно казнить страшными муками, чтобы она источала аромат поэзии, и мне кажется, что видение стерильного будущего, или «отличного нового мира», по ироническому выражению Олдоса Хаксли, принадлежит к наиболее плоским фантазиям двадцатого века. Конечно, такие фантазии имеют свои причины, но что не имеет своих причин на этом свете?

Мое небольшое сочинение было написано именно против ходячих представлений о вечном конфликте между победным шествием технической цивилизации и уходящим в прошлое миром искусства. Несмотря на свое, как говорится, чуждое социальное происхождение, эта доступная схема часто являлась людям нашего века сквозь туман революционной фразы. В дни моей юности пение соловьев казалось едва ли не пережитком царского режима, поэты объявили войну собственному чувству, художники считали себя иконоборцами, преклонение перед прямыми ли-

ниями небоскребов, перед божественной красотой машины достигло почти мистического уровня.

Тогда в России было мало машин и много крестьянских изб, крытых соломой. Теперь, когда Советский Союз — промышленная страна, когда искусные руки наших изобретателей и рабочих умеют делать самые сложные автоматы, придет ли кому-нибудь в голову увлекаться детскими играми в стиле «машиномолайства», как говорил Луначарский? ¹ Люди технических знаний интересуются Моцартом, рабочие в кружках художественной самодеятельности пишут красками березовые рощи, античные колонны в архитектуре успели снова надоесть, а соловьи вернулись в поэзию, их стало даже слишком много. Но все это, повторяю, было иначе не так давно — всего каких-нибудь тридцать или сорок лет назад.

В начале двадцатых годов я учился в одном очень известном художественном учебном заведении, имевшем нечто общее с немецким Bauhaus. Среди моих наставников и товарищей многие были близки к мысли, что время художественного творчества позади. Казалось, эта идея подтверждается всем ходом развития наиболее динамического искусства последних десятилетий — искусства живописи. Процесс разложения формы, получивший начало во Франции в семидесятих годах прошлого века, с ужасной логической последовательностью и постоянным ускорением толкал художественную мысль шаг за шагом куда-то в пропасть чистого отрицания. Благодаря щедрости дореволюционных купцов-меценатов Щукина и Морозова, собравших большие коллекции французской живописи, в Москве было очень удобно обозреть последовательные стадии этого процесса, который — по недомыслию — казался нам революционным процессом разрушения, свя-

¹ Мой оптимизм оказался преждевременным. Идеал знаменитого щедринского градоначальника, желавшего вогнуть население города Глухова в утопию прямых линий, снова имеет своих поклонников. Возродилась и теория ликвидации искусства. Но это не единственный случай повторения задов по причине отсутствия собственной мысли. И так как, может быть, отсутствие собственной мысли хуже, чем любая глупость, заполняющая пустое пространство, то не будем придавать большое значение тому, что говорится для заполнения оногo. Стилизованные старые штампы похожи на готовые фразы Эндрию Шейхцера в романе Чапека «Война с саламандрами». И это тоже пройдет, товарищ читатель! — *Примеч. к наст. изд.*

щенным насилием над пошлостью выродившегося мещанского мира.

Быть может, в этом процессе распада звучало проклятие Немезиды, или протест против эпигонства, заложенный в художественных течениях конца XIX и начала XX века, был суррогатом действительного обновления, — не знаю; во всяком случае, родство «левого» искусства с русской революцией, казавшегося в те времена таким близким, не подтвердилось. Это была иллюзия, отчасти простительная, поскольку мы были молоды и все вокруг нас было молодо, и особенно потому, что громадная революционная буря, в которой рушились привычные условия жизни миллионов людей, должна была создавать и действительно создавала удивительные оптические явления.

Между прочим, я хорошо помню, как мой преподаватель рисунка, известный гравер П., ссылаясь на Шпенглера, теорию относительности Эйнштейна и Октябрьскую революцию, доказывал, что приходит время нового «замкнутого мировоззрения», нечто подобное средним векам. Мексиканцы во главе с гроссмейстером Диего Ривера — художником бесспорно значительным и лучшим в своем роде (помню энтузиазм, с которым его встречала молодая Москва), хотели в самом деле перенести на изображение современных рабочих и крестьян подчеркнута архаические приемы средневекового искусства. И все это для того, чтобы передать зрителю ощущение мнимой безличности пролетарского коллективизма или, скорее, — «соборности», как любили выражаться русские декаденты начала века.

Стоит коснуться этого своеобразного времени, и воспоминания текут одно за другим. В первые годы революции на одной из московских улиц существовал «Музей живописной культуры». Здесь можно было изучать последние логические звенья того процесса, который начался еще в эпоху Моне и Сезанна. Здесь принципиальное, намеренное разложение формы достигло последней черты искусства. Дальше начиналось уже *что-то другое*. Помню, с каким суеверным ужасом мы смотрели на прославленную впоследствии, вошедшую во все энциклопедии модернизма картину Казимира Малевича «Черный квадрат». Автор, казалось, бросает вызов сытому мещанству образца 1913 года: «Вот что я могу показать в качестве свидетеля по этому делу. Все остальное — иллюзия или ложь».

Этот тщательно покрашенный на белильном фоне чер-

ный квадрат был интересен как ступень в движении искусства из его собственных границ. Но трудно понять, как можно интересоваться современным «искусством абстракции», то есть более или менее механическим повторением этой старой позы. Говорят, что существует машина для производства абстрактной живописи, предсказанная несколько лет назад в романе Жоржа Дюамеля «Архангел авантюры», и в этом нет ничего удивительного. Там, где задача сводится к отысканию замысловатых комбинаций, машина справится лучше человека.

Если память мне не изменяет, в «Музее живописной культуры» можно было видеть еще одно произведение Малевича, ныне забытое. Во всяком случае, я не встречал упоминания о нем в роскошных изданиях, смакующих малейшие подробности истории модернизма, как будто речь идет об осаде Трои. Между тем эта картина представляла собой следующий шаг, сделанный Малевичем после «Черного квадрата». В произведении 1913 года художник ничего не изображает, но, по крайней мере, чертит. Этот монашески черный квадрат есть все же какой-то изуверский зрительный символ. Другая картина, которую мне не придется долго описывать, представляла собой простой кусок холста, окрашенный в воинственно рыжий цвет. Только присутствие рамы доказывало, что перед нами произведение живописи. Здесь художник уже говорил своим зрителям: «Будьте здоровы, а я уйду в другое место!»

Действительно, после таких картин, произносивших, как тогда полагали, приговор страшного суда над станковым искусством, нужно было перейти к другим занятиям. Многие живописцы объявили себя сторонниками полного отказа от живописи. Их лозунгом стало «От искусства к производству, от мольберта к машине!». Практически этот поход закончился проектированием нескольких новых сортов ситца и «машин для сиденья», то есть стульев.

Разумеется, участие художника в производственном процессе на текстильной и мебельной фабрике — дело весьма полезное, хотя отнюдь не новое, но в данном случае речь идет о другом. Недостаток «производственного искусства», вышедшего из кризиса живописи, бросается в глаза. Его создания были не простые вещи, способные служить человеку, а символические предметы, несущие в себе второй смысл, известие о том, что искусство отказалось от самого себя и хочет быть самой жизнью. Без этого новое

направление теряло свою оригинальность. Все эти странные конструкции из железа, стекла и дерева имели прямое отношение не к реальным потребностям живых людей, а к загробной истории живописи.

Таким образом, в начале двадцатых годов движение, известное под именем модернизма, уже полностью завершило свой цикл, запуталось в бесконечной игре сознания с самим собой и отреклось от художественного творчества, по крайней мере, де-юре. Правда, именно в этот момент началась его вторая жизнь. На Западе так называемое «левое» искусство помирилось с образованным мещанством, которое грозило своим зонтиком Моне и Сезанну. Бизнес, буржуазная пресса, армия чиновников, ведающих искусством, даже церковь, — все эти силы открыли в бунте новых течений что-то свое, доступное деловому обороту, как в материальном, так и в духовном смысле слова. И модернизм продолжает существовать, питаясь дурными соками старого общества и сочетая внешнюю левизну, заученные формы протеста с академическим и мещанским благополучием.

Но это существование давно уже носит призрачный характер. Известный критик Роджер Фрай, ветеран модернизма в Англии, писал: «Мы испробовали на практике все возможные пути, мы отрицали все принципы, господствовавшие в искусстве прошлого: и этот процесс оставил нас совершенно парализованными, без веры и без всякого сколько-нибудь определенного понятия о том, как создается произведение искусства». После второй мировой войны все эволюции новых течений стали еще более однообразны, лишены внутреннего огня, рассчитаны только на успех у буржуазной публики, которую так презирали модернисты первого призыва. Все это теперь — лишь бесконечное повторение пройденного, большей частью — сомнительная литературщина, крикливо-злободневная, готовая на все ради внешнего эффекта.

Да, строгая математика этого дела давно уже позади. Иногда в пределах одной и той же жизни художника можно провести границу между трагедией и фарсом. Как это ни странно, отрицание классического искусства также имело свое классическое время. Теперь это уже ремесло, надоевшее и печальное.

В истории западной живописи был момент, когда исчерпанность главных ступеней модернистской фантазии заставила самых значительных ее представителей искать

более прочной почвы под ногами. Казалось, достигнув точки нуля, искусство снова возвращается к вещам, к традиции классического реализма. Это происходило в первой половине двадцатых годов. Но такой поворот не мог быть делом личной изобретательности, новой выдумкой одинокого гения, его формальной программой. Из душной атмосферы больного искусства можно вырваться только в ходе реального исторического процесса, создающего новый общественный фон и новое отношение художника к сознанию народных масс. Наше время, бесспорно, является эпохой громадных социальных изменений. И все же в двадцатых годах эта великая ломка еще не могла оказать решающее влияние на западное искусство, прикованное к тачке буржуазного образа жизни, и дело кончилось возникновением различных оттенков неоклассицизма в духе Пикассо или в духе итальянца Де Кирико. К ним мы еще вернемся.

Действительную перспективу обновления искусства открыла социалистическая революция в России. Именно русский революционный рабочий принял на свои могучие плечи и удержал хрустальный свод культуры в тот страшный час, когда европейские мудрецы объявили всякую надежду потерянной. Среди хаоса и разрухи это было настоящим подвигом. Революционная мысль прошла мимо старой ловушки — идея священного вандализма, различные ультралевые фантазии взбесившегося обывателя, для которого революция превращалась в мистическое светопреставление, были отброшены. Дело не обошлось без партийной борьбы, но в ней одержала победу линия В. И. Ленина.

Только на поверхности шумели течения и течения, повторявшие известные фразы о кладбищах искусства, которые давно пора уничтожить. На деле происходило обратное. В годы суровых лишений музеи, колоссально расширившие свои богатства за счет частных коллекций князей и вельмож, широко открыли двери перед народом. Холодные, нетопленные театры были полны новой публикой; она не блистала брильянтами, но с чистым волнением впервые в жизни переживала вместе с актерами муки Риголетто или душевную драму Норы. В обширных пролетах заводских цехов симфонические оркестры исполняли сложную классическую музыку. Вульгарные монументы самодержавия были снесены, но рабочие охраняли памятники истории, и потери в этот период были сравнительно невелики.

Поразительно ясной и дальновидной является перед нами политика Ленина, стоявшего в центре этой замечательной эпохи. Он хорошо понимал, что рабочему государству, возникшему на развалинах царской России, придется взять на себя защиту «элементарных основ общественности» от разложения, созданного кризисом капитализма и кошмаром современной войны. «Исполнилось то, что предвидели, как самый худший, самый мучительный, самый тяжелый конец капитализма, многочисленные писатели социалистического направления, которые говорили: капиталистическое общество, основанное на захвате частной собственности, земли, фабрик, заводов и орудий, кучкой капиталистов, монополистов, превратится в общество социалистическое, одно только имеющее возможность положить конец войне, ибо «цивилизованный», «культурный», капиталистический мир идет к неслыханному краху, который способен порвать и неминуемо порвет все основы культурной жизни»¹.

В речах и произведениях Ленина не раз повторялось требование сохранить для широких народных масс все действительно ценное содержание старой культуры, все знания, все богатства ее идей. Лишь на основе громадной культурной революции может возникнуть подлинно новое, коммунистическое искусство. Всякая попытка под видом особой новизны перенести в этот процесс элементы гниения буржуазной мысли встречала со стороны Ленина законное недоверие. Это недоверие он старался внушить своим близким сотрудникам и всем рядовым коммунистам, что не всегда удавалось, как показывает пример колебаний, допущенных Народным комиссариатом просвещения в связи с проблемой пролетарской культуры и организацией так называемого Пролеткульта. При всем уважении и личной симпатии к А. В. Луначарскому, Ленин не прощал некоторые отступления, допущенные этим замечательным деятелем Октября под натиском мелкобуржуазной стихии, кричавшей о своей революционности.

В речи на Первом Всероссийском съезде по внешкольному образованию основатель Советского государства решительно отвергает не критическое преклонение перед идолом новизны. В деле строительства новой культуры, сказал он, есть два недостатка. «Первый недостаток — это обилие выходцев из буржуазной интеллигенции, которая

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 36, с. 436.

сплошь и рядом образовательные учреждения крестьян и рабочих, создаваемые по-новому, рассматривала как самое удобное поприще для своих личных выдумок в области философии или в области культуры, когда сплошь и рядом самое пелепейшее кривляние выдавалось за нечто новое, и под видом чисто пролетарского искусства и пролетарской культуры преподносилось нечто сверхъестественное и несуразное». Прерываемый аплодисментами участников съезда, Ленин продолжал: «Но в первое время это было естественно и может быть простительно и не может быть поставлено в вину широкому движению, и я надеюсь, что мы все-таки, в конце концов, из этого вылезем и вылезем»¹.

Увлечение модернизмом Ленин связывал с другим недостатком — неопытностью, неорганизованностью, стихийностью в движении широких мелкобуржуазных масс, прежде всего крестьян. Можно прямо сказать, что в его глазах «нелепейшие кривляния» левого искусства были такими же явлениями мелкобуржуазной анархии, как «мешочничество» и всякая спекуляция, разбазаривание общественного имущества, хулиганство, неподчинение новой товарищеской дисциплине труда, пролетарской организации. Это, конечно, не означает, что создателей странных произведений искусства, вроде кубического памятника Бакунину, пугавшего москвичей, Ленин считал хулиганами. Речь идет о социальных категориях — о совпадении ультралевого нигилизма в его истоках с опасным для диктатуры пролетариата разгулом мелкобуржуазной стихии.

Не подлежит никакому сомнению, что величайший революционер нашего века, подобно Марксу и Энгельсу, был убежденным «классиком». Достаточно вспомнить слова Ленина в достоверной передаче Клары Цеткин: «Пробуждение новых сил, работа их над тем, чтобы создать в Советской России новое искусство и культуру, это — хорошо, очень хорошо. Бурный темп их развития понятен и полезен. Мы должны нагнать то, что было упущено в течение столетий, и мы хотим этого. Хаотическое брожение, лихорадочные искания новых лозунгов, лозунги, провозглашающие сегодня «осанну» по отношению к определенным течениям в искусстве и в области мысли, а завтра кричащие «распни его», — все это неизбежно». И Ленин находит общую форму для выражения закономерности,

¹ В. И. Л е н и н. Полн. собр. соч., т. 38, с. 330.

управляющей стихийным брожением первых дней новой эры: «Революция развязывает все скованные до того силы и гонит их из глубин на поверхность жизни».

Однако все это ставило перед сознательным элементом революции сложную задачу, и не так легко и не так быстро она решалась. Объяснив увлечение потоком причудливых новых форм более глубоко лежащими общественными причинами, Ленин говорит: «Но, понятно, мы — коммунисты. Мы не должны стоять, сложа руки, и давать хаосу развиваться, куда хочешь. Мы должны вполне планомерно руководить этим процессом и формировать его результаты. Мы еще далеки от этого, очень далеки. Мне кажется, что и мы имеем наших докторов Карлштадтов¹. Мы чересчур большие «ниспровергатели в живописи». Красивое нужно сохранить, взять его как образец, исходить из него, даже если оно «старое». Почему нам нужно отворачиваться от истинно-прекрасного, отказываться от него, как от исходного пункта для дальнейшего развития, только на том основании, что оно «старо»? Почему надо преклоняться перед новым, как перед богом, которому надо поклониться только потому, что «это ново»? Бессмыслица, сплошная бессмыслица! Здесь много лицемерия и, конечно, бессознательного почтения к художественной моде, господствующей на Западе. Мы хорошие революционеры, но мы чувствуем себя почему-то обязанными доказать, что мы тоже стоим «на высоте современной культуры»².

Когда демагоги, желающие поссорить западную интеллигенцию с ленинизмом, толкуют об отступлении советского искусства к «викторианской эре», «традиции Ренессанса» и т. п., они скрывают от своих читателей или не знают и не желают знать, что последователи Ленина никогда не отождествляли своего дела с декадентской «переоценкой ценностей» и разрушением классических канонов. Напротив, то новое, что возвестила миру коммунистическая революция в России, было, одновременно, восстановлением и очищением от грязи буржуазного общества старого гуманистического идеала. Революционная эпоха с ее испытаниями, от которых не может уйти ни один человек,

¹ Доктор Карлштадт — один из вождей ультралевого, иконоборческого крыла в реформации XVI века. — *Примеч. к наст. изд.*

² «В. И. Ленин о литературе и искусстве», М., «Художественная литература», 1969, с. 662—663.

ни один народ, есть, разумеется, величайший экзамен для всех идей — независимо от того, возникли они сегодня или две тысячи лет назад. Но абстрактное, голое отрицание, простое выворачивание наизнанку позитивных ценностей старой культуры больше всего принадлежит прошлому, а действительное движение вперед во всех областях возможно только как развитие всей полноты и богатства человеческой мысли *«на этой основе и в этом же направлении»*, как писал Ленин.

Чтобы пояснить связь прошлого и будущего, Ленин ссылался на пример марксизма. В его наброске резолюции съезда Пролеткульта (1920 г.) есть специальный пункт, направленный против современных Карлштадтов: «Марксизм завоевал себе свое всемирно-историческое значение как идеологии революционного пролетариата тем, что марксизм отнюдь не отбросил ценнейших завоеваний буржуазной эпохи, а, напротив, усвоил и переработал все, что было ценного в более чем двухтысячелетнем развитии человеческой мысли и культуры. Только дальнейшая работа на этой основе и в этом же направлении, одухотворяемая практическим опытом диктатуры пролетариата, как последней борьбы его против всякой эксплуатации, может быть признана развитием действительно пролетарской культуры»¹.

Трудно себе представить, какое громадное значение имела эта идея Ленина, и притом не в отвлеченном свете теории, а в практическом понимании ее миллионами людей. Среди напряженной борьбы с классовым врагом сама постановка вопроса о наследии старой культуры казалась неожиданной. Но убежденная настойчивость Ленина и здоровое чутье народных масс победили опасность левой фразы — той мелкобуржуазной революционности, которая своим преувеличенным отрицанием ведет обратно, в старый хлев капитализма, более верной дорогой, чем палка контрреволюции. Так совершилось поистине великое дело — отныне в самой глубокой принципиальной основе защита классической традиции была неразрывно связана с историей нового общества.

Конечно, такой большой исторический процесс, совершающийся в разнообразной общественной среде, не мог обойтись без ошибок и уклонений. Опыт веков говорит,

¹ В. И. Л е н и н. Полн. собр. соч., т. 41, с. 337.

что вульгаризации всегда подвергались великие мировые идеи, начиная с христианства, а совершенная точность в передаче идей мелких и промежуточных не прибавляет им ценности. Во всяком случае, за время, протекшее с 1917 года, идея единства классического наследия и революции стала более популярной во всем мире.

В прежние времена имущие классы смотрели на мрачные подземелья, в которых кипит стихия недовольства, с высот Олимпа. Их либеральные представители, источая мудрое благодушие, рассуждали о вечных ценностях Истины, Добра и Красоты. Недаром Лафарг назвал эти символические фигуры Великими Проститутками. Золя в «Жерминале» нарисовал контраст между сытой красотой буржуазного быта и устрашающим безобразием голодных углекопов. Он осветил их классовую ненависть адским пламенем. Его Суварин, в порыве отвращения и мести, взрывает шахты.

Конечно, все это преувеличено, но даже такие преувеличения в зеркале общественной идеологии характерны для определенного времени. Теперь это уже не так. Правда, и в наше время буржуазная лжедемократия окружает себя Великими Проститутками, но теперь ее жрецы и поклонники считают возможным и даже обязательным приоткрыть несколько дверь для игры с насилием, для иррациональных побуждений. Официальной линией буржуазной идеологии все более становится идея «современной культуры», как отрицания устаревших, так называемых классических представлений во всех областях — от физики до искусства, — *идея отрицания вообще*, «уничтожающего Ничто», по известному выражению модного немецкого философа. Современный Суварин, летая на атомном бомбардировщике над густо населенными городами Запада, над гениальными созданиями творческого воображения и труда, задумывает, быть может, самоубийство цивилизации.

Теперь социализм — наиболее созидательная идея. Противники обвиняют его в старомодности, консервативных предрассудках. Даже Маркса объявили гением керосиновой лампы. Буржуазия уже не может и во многих случаях даже не хочет считать себя хранительницей абсолютных ценностей. Весь стиль ее мышления стал другим. Он насквозь проникнут нищенским «трагическим» релятивизмом всех измерений. Истина, Добро и Красота, в их нелицемерном, не развращенном пустыми фразами, *действ-*

вительном содержании, могут рассчитывать только на массы людей, утомленных страхом войны и всеобщего разрушения.

Возвращаясь от великого к малому, я хочу сказать, что считаю себя счастливым, так как мои молодые годы — лучшие годы, по свидетельству знатоков человеческой комедии, — совпали с началом этого перелома. Я счастлив тем, что не остался позади в понимании действительно нового, а если в чем-нибудь поспешил, то жизнь своей нелегкой рукой заботливо учила меня терпению, наглядно объясняя разницу между мечтой и действительностью, внушая привычку более трезво смотреть на реальные исторические процессы. Но это уже второстепенные частности по сравнению с «первичным переживанием», *Urgelbnis*. Как ученик, впервые узнавший, что из букв складываются слова, я понял живую связь коммунистического идеала со всеми великими периодами расцвета искусства, и более широко — с тем, что Гегель назвал царством прекрасной нравственности. Это звучит возвышенно и слишком наивно. Да, товарищ читатель, я сам готов от души смеяться над нетерпением молодости, уверенной в том, что двери нового Ренессанса открыты. И все же основная мысль была правильной. Во всяком случае, я остался верен этой идее, и все, что мне приходилось писать впоследствии, было развитием небольшого зерна двадцатых годов.

Могут заметить, что такое обращение к традиции напоминает западный неоклассицизм (нечто подобное писал и бывший коммунист Анри Лефевр)¹. Если разница не ясна, попробую ее объяснить. Неоклассицизм есть течение в рамках современной эстетической рефлексии. Одним из особенных поворотов этой рефлексии является обращение к формам классического искусства, которые применяются здесь в качестве двойного шифра. Сквозь подчеркнута консервативные образы или, скорее, символические обозначения нужно угадать обратную позицию художника. Его сознание сохраняет свою чистую негативность, свою мнимую свободу от реального мира. «Я настолько свободен, что могу быть даже классиком. Вот вам бутафорская гипсовая статуя — я все-таки не здесь, а у себя!» Именно

¹ В 1966 г. газета «Фигаро» утверждала, что моя позиция, выраженная в статье «Почему я не модернист?», является новым изданием неоклассицизма французского писателя-реакционера Шарля Морраса. — *Примеч. к наст. изд.*

бутафорский характер принятой традиции всегда старательно подчеркнут во всех разновидностях неоклассицизма. Всецело захваченное своей болезнью, сознание художника находит особую прелесть в этой игре с обломками реальных и классических форм.

Здесь аналогия полная со всеми попытками возрождения «метафизики» в современной западной философии, со всеми поисками массивной структуры и строгой организации в общественной мысли капиталистических стран. Изложенные типографскими знаками на бумаге или красками на полотне, эти рекламные обещания вернуться к устойчивой системе норм, чтобы покончить с духовным кризисом современности, характерны для последней ступени развития буржуазного общества.

Однако сами по себе они являются только внутренней позой. В течениях неоклассицизма двадцатых годов художник не собирался, да и не мог перешагнуть магическую черту, отделяющую его от реальной жизни. Цитаты из классики были для него формальным парадоксом, подобно тому как раньше он удивлял мир цитатами из перуанцев, негров или наиболее примитивных художников средневековья. С общественной точки зрения, эта мечта о новой устойчивости была отражением периода относительной стабилизации капитализма (до кризиса 1929 г.), если она не заключала в себе еще более реакционного содержания, как, например, в фашистском мифе о воинственной древности.

Пока сеть модернистских предрассудков не разорвана, сознание художника лишено прямого отношения к своему объекту. Оно не может забыть фатальной «призмы», которую ввел в обиход Золя, чтобы объяснить законное право импрессионистов смотреть на окружающий мир *по-своему*. Владая этим правом, вместо более важного права — видеть мир в его собственной правде и поэзии, душа художника остается несчастным сознанием, которому вечно грозит страх эпигонства, мгновенного превращения каждой зрительной идеи в клише, общепринятую банальность. Вполне «современный» мастер может играть бесчисленным множеством исторических масок и форм. Но он не может черпать из опыта прежних поколений, бесхитростно учиться у прошлого, как один из самых оригинальных художников мира — Мантенья, который делал рисунки с античных саркофагов, не беспокоясь о том, что его будут считать эпигоном. Вечно дрожать за свою оригинальность, думать не о существовании дела, но о том, чтобы не оказаться *demodé*,

песовременным, — печальная участь всех гипостиков и манхеев модернизма, включая сюда и тех, кто устал бороться с дьяволом классической традиции и готов поклониться ему, сохраняя свою заднюю мысль.

К счастью, эта возможность не увлекала меня. Другая жизнь — другие идеи. Мне и моим друзьям казалось, что наступает время сказать «прощай!» мышиною возне рефлексии. Этот шаг был бы освобождением, более радикальным, чем любой «переворот в искусстве» прежних десятилетий, ибо здесь новое рождалось в яслях великой революции, как вывод из совершившихся исторических перемен — дело общественного подъема, а не личной изобретательности. Если при этом присутствовали бык и осел, как при всяком рождении новых идей, то их восторженный рев не заглушил голос младенца, еще слабого, но уверенного в своем праве.

Эту шутку также необходимо сопроводить комментарием. Бык и осел в нарисованной здесь рождественской картинке означают различные формы вульгаризации марксизма, от коих произошло немало вреда для социалистической культуры. Речь о них впереди. Чтобы читатель мог сохранить верные пропорции, я прошу его не придавать моим словам слишком высокий смысл. Вся возвышенная сторона относится к исторической обстановке, что же касается нас, бедных пастухов, явившихся приветствовать рождение нового в этот ранний час, то художник нашел бы здесь много забавных лиц и бытовых подробностей для реалистической сцены в духе старых нидерландцев.

Выбросить из головы кошмар банальности вместе с идолом новизны казалось мне тогда великим подвигом. Было ли это так на самом деле? Сейчас, когда я пишу эти строки, поэты свободно пользуются пушкинским ямбом, не задумываясь над тем, что для старших поколений судьба традиционных стихотворных размеров была по меньшей мере сомнительной. Сколько неразрешимых проблем возникало на этой почве! И вот не осталось ничего от страхов прежних лет, они исчезли, как прошлогодний снег. Даже обидно за душевные усилия, потраченные напрасно. Разве будущий Вальтер Скотт расскажет о них, если наши волнения будут интересны людям в эпоху междупланетных путешествий.

Были бы идеи, жизнь, поэзия, а размеры найдут свое место и получают надлежащий отпечаток времени. Их повторение не повредит оригинальности поэтического твор-

чества, как не вредит современной технике принцип рычага, как не вредит самобытности мышления старый режим подлежащего и сказуемого. Революционная диалектика не сводится к отрицанию старого. Она включает в себя и сохранение его *безусловного* содержания, победу *положительного ядра* над силой распада. Ее нельзя исчерпать названием пьесы — кажется, Мартине — «Земля дыбом», шедшей в одном из московских левых театров в начале революции.

Читатель не может себе представить, какую радость доставило мне это простое открытие. Если ему такие истины известны заранее, пусть улыбнется счастливой наивности прежних лет.

Да, я был счастлив тем, что свободен от «уничтожающего Ничто», от насыщенного едким отрицанием релятивизма двадцатого века, от обязанности хранить в своем сознании некую кривизну, отвечающую условиям современности (по расчетам специалистов), от убеждения в том, что музыка индустриальной эпохи должна шуметь и скрежетать, а портрет не должен быть похож на оригинал под страхом превращения в фотографию. Все эти призраки расстроенного воображения, получившие силу общественного предрассудка, больше не угрожали мне. Постепенно возникла привычка рассматривать каждый предмет простыми глазами, в его действительном существовании, не заботясь о том, как будет выглядеть эта позиция в зеркале рефлексии, покажется ли она старой или новой, оригинальной или подражательной.

Впервые для себя я понял, что избыток накопленных человечеством художественных форм, угнетающий современного художника, есть *относительный*, а не *абсолютный* избыток. Возможности новых решений безграничны, лишь исторические условия создают мертвящую обстановку, которая заставила Герцена еще в XIX веке воскликнуть: «Всюду одни концы!» Подобно тому как мертвый труд в форме капитала господствует над живым, как отчужденная в форме государственной машины публичная власть господствует над живой самодеятельностью людей, так мертвые формы искусства превращаются в кошмар для сознания художника. Но дело не в умирании форм, и бунт против них не есть освобождение действительное, а только отдушина бессильного сознания, вздох угнетенной твари.

Многие более или менее остроумные толкователи «духовного кризиса современности» уже влагали персты свои

в язвы цивилизации, касались ее противоречий, доведенных до абсурда эпохой новейшего капитализма. Соревноваться с ними в резких характеристиках и мрачных прогнозах — безнадежное занятие. Вопрос заключается в том, как следует рассматривать этот кризис. Является ли он следствием вечного конфликта между иррациональным потоком жизни и стесняющей его окостеневшей формой? Или речь идет о мучительном отражении *одной, определенной* исторической ситуации — переходной ступени в неравномерном развитии более широких общественных процессов? Буржуазная мысль стремится превратить несчастное сознание современности в мерило для всех эпох и народов, подобно тому как в более благоприятные времена она стремилась превратить условия своего существования в метафизическое царство разума и гармонии.

Лежа на дне «матрасной могилы», Гейне объяснял читателям свое обращение к богу следующим образом. Пока я был здоров и бегал за женщинами, мне не нужна была мысль о религии, — ну а теперь, господа, когда моему телу приходится плохо, чего вы еще от меня хотите? Этой здоровой иронии больного поэта не хватает буржуазным критикам современной культуры, чтобы понять исторический фон их собственной меланхолии.

Конечно, дело не только в отсутствии чувства смешного. Для многих буржуазных авторов модная идея «отчуждения» форм приобретает полемическое острие, направленное против коммунизма. Как будто коммунисты придумали монополии, бюрократические рогадки, манипуляцию общественным сознанием посредством печати, радио, рекламы, замалчивания и прочих mass-media! Напротив, именно Октябрьская революция была великим прорывом исторической самодеятельности народов, и несомненно — дальнейшее развитие массовой самодеятельности, *возведенное Лениным в закон современной истории*, есть единственное средство, способное рассеять мертвящий дух капиталистической организации и ее пережитков, заражающих все окрест. В этом подъеме жизни исчезнет господство мертвых форм, вместе с его оборотной стороной — иррациональным бунтом против традиции, и воскреснет свежее, непосредственное содержание всей художественной культуры человечества в ее наиболее совершенных явлениях. Такова была моя вера в середине двадцатых годов, и так я продолжаю думать по сей день.

Уцелевший от ярости «ниспровергателей» гипсовый

бюст Луция Вера я перенес в свое убежище. Забавно, что символом возвращения к идеалу классического искусства служил мне римский портрет с его психологической характерностью и почти живописной светотенью. Должно быть, ничего другого под руками не оказалось. Впрочем, моя классика всегда была ближе к эпохе расцвета живописи, то есть к Возрождению. Линия экватора пролегла где-то на переходе от пятнадцатого века к шестнадцатому.

Я жил тогда в подвальном этаже теперь уже не существующего дома на Красной площади против Беклемишевской башни Кремля. Кроме Луция Вера, в комнате почти ничего не было.

Творенья Фихте и Платона
Да два восточных лексикона
Под паутиною в углу
Лежали грудой на полу —
Предмет занятий разнородных
Ученого да крыс голодных.

Покойный Н. Н. Купреянов, прекрасный человек и оригинальный художник (его специальностью была гравюра на дереве), посещал меня иногда летними вечерами. Он добросовестно хотел понять новое слово, но взаимного понимания не получалось, и мой дружелюбный собеседник, как неистовый галилеянин, проклинал откопанного мною белого дьявола. Все же беседы эти, по крайней мере для меня, были очень интересны, а спорные пункты не помешали добрым отношениям.

Однако время было не столь идиллическим, как может показаться из этого рассказа. В западной печати принято изображать русских модернистов чуть ли не мучениками советского режима. На самом же деле в течение двадцатых годов левые направления, отличавшиеся друг от друга своими формальными или общественными оттенками, но одинаково воинственные по отношению к несогласным, действовали совершенно свободно и даже пользовались заметным преобладанием.

Их фанатическая нетерпимость, взаимная грызня, готовность воспользоваться любой палкой в борьбе за власть, — все это успело принести немало вреда. Сильно пострадала от них система художественного образования, и многие потери трудно восстановить даже сейчас. Охотно прибегая к демагогии, то есть к фразам о пролетарской культуре, эти мелкобуржуазные течения деятельно старались создать плотину между народным образованием и

классическим наследием. Многие художественные репутации были незаслуженно погублены, по крайней мере, на долгое время (достаточно вспомнить Нестерова и Александра Бенуа) только потому, что они не отвечали эстетике безобразия, вышедшей из недр кубофутуризма и других очагов нового варварства. Все это оставило после себя развалины вкуса и привычку к утеснению инакомыслящих, так что рыцарям модернизма нечего пенять, если впоследствии им тоже немного досталось.

Когда на одном большом собрании (дело было в 1929 г.) я прочел слова Ленина в передаче Клары Цеткин — «Красивое нужно сохранить, взять его за образец, исходить из него, даже если оно «старое», — поднялся страшный шум и посыпались обвинения. Известный в те времена, очень «левый», но не твердый в азбуке ленинизма венгерский художник на своем ломаном русском языке кричал: «Крjасота — буржуазна. Крjасота — на кроват. Нам нужна кляссова борба!» Отсюда видно, что в глазах наших Карлштадтов классовая борьба была направлена против красоты. Еще в 1931 году один ленинградский критик писал: «Время красоты прошло. Ликвидируется кулачество как класс на основе сплошной коллективизации». Если бы левым иконоборцам, которых оплакивает западная печать, дали волю — это могло бы привести к непоправимым последствиям. Но, слава богу, их длинные руки были все же слишком коротки, чтобы сломать стрелку компаса, которая указывала в другую сторону.

Упрямый компас, созданный Лениным, не поддавался до конца даже усилиям вульгарного марксизма, очень влиятельного в двадцатых годах. По своим общественным истокам и соответствующей идейной окраске различные течения вульгарного марксизма были родственны модернистской эстетике. Будущий историк расскажет об этом много интересного. Я же хочу ограничиться примерами, рисующими распространенность подобных идей, которые многим сейчас кажутся чем-то заманчивым, так как они существовали до полного развития культа личности.

Пишущий эти строки не разделяет романтической идеализации двадцатых годов. Конечно, много прекрасного, честного, демократического было тогда в народной жизни, и высоко в небе горела звезда коммунизма. Но нельзя забывать, что в те времена марксистской теории наших дней, то есть идеям Ленина, пришлось прокладывать себе дорогу сквозь толстый слой социал-демократиче-

ских пережитков и самодовольного сектантства. Этот факт никем не может быть опровергнут. Достаточно вспомнить влияние А. Богданова и его последователей, создавших еще до революции враждебную Ленину группу «пролетарской культуры». Взгляды этого направления были во многом близки к теории социального мифа французского анархо-синдикалиста Жоржа Сореля.

Сам А. Богданов трагически погиб в 1928 году, отдав последние годы жизни научной работе врача-исследователя. Но в его идейном фарватере шли такие дредноуты, как историк М. Н. Покровский, создавший большую школу, а также чрезвычайно влиятельный в конце двадцатых годов «социолог искусства», историк литературы и критик В. М. Фриче. Рядом с этим направлением располагались другие течения и школы, известные в позднейшей печати под общим именем вульгарной социологии.

В качестве основного аргумента *sociologus vulgaris* пользовался «классовой точкой зрения», которая в его руках стала чисто модернистской конструкцией, насыщенной пафосом отрицания. Вульгарная социология имела свою систему ценностей, полученную посредством простого знака минус по отношению к традиции. Больше всего при этом пострадали наиболее ценные элементы всемирной и национальной культуры. В силу той общей логики, которая объединяла вульгарную социологию с ультралевым новаторством, самой близкой к рабочему классу считалась «психоидеология» современного капитализма. Выражением его «организованности» были в глазах наших социологов геометрические эксперименты Сезанна и кубистов, урбанизм, «эстетика машин» и тому подобные фантазии. Социология этого типа могла нести на себе отпечаток левой фразы или, наоборот, дремать в солидном кресле академической науки, но во всех случаях речи ее были воинственны по отношению к великим писателям и художникам прошлого. Они беспощадно разоблачались как представители своекорыстных интересов среднего дворянства или торговой буржуазии.

Такое разоблачение классиков делало вульгарную социологию смешной и более всего уязвимой, но не в этом заключалась сущность дела. Многие представители вульгарной социологии у себя дома были вовсе не вульгарны, а наоборот — слишком изысканны. Они только притворялись вульгарными, чтобы удовлетворить основному принципу своей теории, подобно тому как художник-модер-

нист притворяется дикарем или ребенком. Принцип же этот заключался в том, что объективной правды не существует. Нет ничего, кроме интересов и соответствующей им идеологии, которая всегда бывает слепой — по крайней мере, на один глаз. Эту слепоту мы и обязаны в себе поддерживать, вместо того чтобы стремиться к истине. «Писатель не может выскочить из своей классовой кожи», — строго рассуждал В. М. Фриче. Все классовые точки зрения одинаково истинны или одинаково ложны. Мерить их можно только «созвучностью» или «несозвучностью» определенной эпохе, их «близостью» к нам или «отдаленностью» от нас.

Существовали и другие оттенки этих рассуждений, но все они, в общем, сводились к премудрости вяленой воблы в сказке Салтыкова-Щедрина: «Не расти ушам выше лба, не расти!» Вульгарная социология представляла собой законченную систему взглядов, основанную на буржуазном субъективизме нашего времени, также нередко окрашенном в социологические тона. Достаточно вспомнить хорошо знакомую немцам «социологию знания» Маннгейма и его школы. Через посредство таких авторов, как талантливый Вильгельм Гаузенштейн, пользовавшихся большой популярностью у последователей Фриче, возникла прямая связь между вульгарно-социологическими течениями двадцатых годов и западной социологией. К этому нужно прибавить влияние типологических схем Воррингера, Вельфлина, Вальцеля и других историков искусства и литературы, теперь почти забытых, но очень влиятельных в период между двумя войнами.

Что касается вульгарности, то в этом товаре никогда и нигде недостатка не было. Но вульгарная социология — не простой клубок невежества и чрезмерного усердия ретивых новобранцев марксизма. В таком представлении, довольно распространенном, заложено семя большой ошибки. Как не простить усердия, направленного к хорошей цели, даже если это усердие не знает меры и вообще ничего не знает! На деле вульгарная социология не имела *никакого отношения* к марксизму, кроме известных совпадений в терминологии. Все ее направление решительно противоречит марксистской философии и политике в их революционной, ленинской форме. Если многие добросовестно заблуждались, искренне считая себя передовыми носителями пролетарской идеологии, это рисует их в лучшем свете, но дела не меняет.

Мы уже говорили о том, что вульгарная социология несла на себе отпечаток чисто буржуазного отрицания марксистской теории абсолютной истины, развитой Лениным в его книге против махистов. Что касается метода вульгарной социологии, то во всех ее операциях преобладало желание превратить материалистическую диалектику в чистый релятивизм. Ее пресловутый «классовый анализ» был продолжением той оппортунистической линии, которая в дореволюционной России представлена экономистами, меньшевиками и некоторыми ультралевыми течениями «увриеристского» типа. Здесь пролетарская классовая точка зрения отделялась от общей почвы народной революции, да и само понятие «народ» было исключено из революционного словаря, как остаток народнических представлений. Весьма характерно, что в оценке творчества Льва Толстого вульгарная социология приняла взгляды Плеханова, а не Ленина.

Одной из распространенных социологических банальностей этого времени было абстрактное отрицание национальной традиции во имя классовой борьбы. В своем стремлении перевернуть вверх дном официальную историю старого времени *sociologus vulgaris* строил фальшивые исторические конструкции. Князь Курбский, Лжедмитрий, Мазепа — всякий, кто воевал против Москвы и Петербурга в союзе с иностранцами, стал для него предшественником русской революции. Впоследствии, правда, возникли другие крайности, которых я здесь не касаюсь, имея на то свои основания, но это несколько не украшает вульгарную социологию.

Засилье подобных взглядов было весьма ощутимо в жизни и школе. Но общественные причины, которые его вызывали, не могли действовать более продолжительное время, по крайней мере *в той же форме*. На переходе к тридцатым годам назрели большие перемены, способные направить в другую сторону движение идей. Две силы сделали кризис вульгарной социологии и связанных с ней модернистских представлений неизбежным.

Во-первых, логика политической борьбы. Полная оценка событий конца двадцатых и начала тридцатых годов вместе со всеми их последствиями — дело будущего. Но так или иначе — именно этой политической логике наша культура обязана своим освобождением от старых социал-демократических и анархо-синдикалистских предрассудков, которые в период массовых движений, способных

придавать каждой идее более активный и практический смысл, стали просто невыносимы.

Во-вторых, вульгарная социология встретила на своем пути авторитет классиков марксизма. Эта сила — заметная в революционную эпоху — также противоречила наплыву буржуазных идей, прикрытых воинственной и крикливой терминологией. В падении мелкобуржуазного радикализма двадцатых годов сыграло большую роль наследство Ленина. Вопросы, связанные с толкованием этого наследия, стали боевыми вопросами. Признание «ленинского этапа» (как тогда говорили) означало также конец идейной аморфности в марксистской литературе, подъем критической работы по очищению подлинной теории Маркса и Энгельса от элементов чуждого им мирозерцания. Этому процессу объективно способствовали изучение идейного развития основателей марксизма, публикация новых рукописей и писем, извлеченных из архивов социал-демократии, где они лежали без движения многие годы. Хотя в области философии и литературы еще господствовали фразы, подобные лозунгу «плехановской ортодоксии», решительный перелом стал неизбежен.

Я должен был рассказать читателю эту повесть давних лет, чтобы объяснить ему обстановку, в которой возникло мое небольшое исследование эстетических взглядов Маркса. Непосредственным поводом для него было предложение редакции «Литературной энциклопедии» написать статью «Маркс», помещенную в шестом томе этого издания. Работа была закончена мною летом 1931 года. Отдельным изданием она вышла в 1933 году, к пятидесятилетию со дня смерти Карла Маркса. При появлении ее возникли некоторые разногласия, но они не помешали мне благодаря поддержке А. В. Луначарского, которому я обязан также положительным отзывом в печати.

Собственно говоря, в первом варианте это сочинение было готово раньше, еще в двадцатых годах. Однако достигнуть благожелательного взора читающей публики оно могло только в связи с изменением общей атмосферы, как я старался это изобразить на предшествующих страницах. Авторы самодельных или заимствованных на Западе социологических схем были совершенно чужды мысли о существовании эстетических взглядов, присущих самим основателям марксистского мировоззрения и образующих часть их революционной теории. Конечно, рассказы Лафарга и Элеоноры о личных вкусах Маркса были извест-

ны. Но все это казалось скорее мелкими подробностями великой жизни, чем применением определенной теории. Все корифеи вульгарно-социологической школы утверждали, что марксистскую эстетику нужно создавать заново, и притом на совершенно девственной почве, если не говорить о многочисленных примерах зависимости искусства от экономического базиса, приведенных у Плеханова.

Такая позиция не заключала в себе ничего нового. Во всей литературе II Интернационала не было малейшей попытки представить эстетические взгляды Маркса и Энгельса в их своеобразии и необходимой связи с учением классиков марксизма. И этот факт нельзя считать простой случайностью, ибо отсутствие интереса к тем элементам мировоззрения Маркса и Энгельса, в которых выражается их революционный общественный идеал, было своеобразным следствием реформизма одряхлевшей социал-демократии.

В литературе II Интернационала учение Маркса и Энгельса приобрело несвойственный ему характер отвлеченной социально-экономической доктрины, способной хорошо объяснять общественные явления, в том числе явления художественного творчества, после того как они уже улеглись в объективный ряд причин и следствий. С этой точки зрения марксистская эстетика или «социология искусства» растворяется в сумме примеров, иллюстрирующих основной тезис исторического материализма — зависимость надстройки от базиса. Так, охотничьи племена пляшут воинственный танец, изображающий убийство зверя, а утонченные маркизы XVIII века с их аристократической психологией предпочитают медлительный менуэт. Так и должно быть — на яблоне не растут груши, а груша не может приносить яблоки. В обоих случаях вкусы людей обусловлены социальными причинами, то есть общественным устройством, а это последнее в конечном счете определяется развитием производительных сил и производственных отношений, что и требовалось доказать.

При таком понимании марксизма, очень удобном для изложения с кафедры в тот период, когда все буржуазное мышление развивалось под знаком неприступной «научности», остается, конечно, громадный вакуум. Социологический объективизм ничего не говорит о деятельной стороне, активной оценке жизни. Он только объясняет факты прошлого, рисует духовную жизнь как неизбежный «продукт» известных условий. Все остальное логическое про-

странство остается свободным, и это пустое место, стихийно или сознательно, заполнялось ходячими субъективистскими мотивами буржуазной философии, заимствованными в те времена главным образом у кантианцев. Возникло множество попыток дополнить марксизм при помощи формальных законов морали и эстетики. Даже такой замечательный деятель марксистской литературы, как Плеханов, не лишен подобных слабостей.

Но дополнением марксизма дело не исчерпывалось. Тот же логический вакуум стал материнским лоном для анархо-синдикалистской реакции против спокойной мудрости «ортодоксов» II Интернационала. Еще до первой мировой войны в этой идейной пустоте развились все элементы современного немарксистского социализма, кричащего о человеке, гуманности, свободе личности. Отсутствие в литературе II Интернационала сколько-нибудь цельной картины марксистского мировоззрения было печальным следствием общего понижения уровня революционной теории, наступившего после смерти Маркса и Энгельса. Выход из этого тупика был возможен только на путях *ленинизма*.

Однако пора вернуться к эстетическим взглядам Маркса. В 1913 году немецкий социалистический автор, будущий вождь баварского Советского правительства, Курт Эйсер писал: «Как раз по вопросу о применении своего понимания истории к искусству Маркс, к счастью, выразился с такой неотразимой ясностью и прозрачной простотой, что здесь, по крайней мере, можно было бы не бояться кривотолков и ложных выводов»¹. На деле случилось совсем не так. Слова Маркса и Энгельса, относящиеся к эстетической сфере, остались в тени, не привлекая внимания, или они воспринимались как парадокс, противоречащий основному направлению теории исторического материализма. Так, например, известный Петр Струве (сначала катедер-марксист, потом идеолог контрреволюционного либерализма) пытался истолковать отзыв Энгельса о Гете, приписанный им Марксу, в духе требования абсолютной художественной объективности, исключающей всякую общественную тенденцию². Само собой разумеется, что

¹ «Arbeiter-Feuilleton», hrsgb. von Kurt Eisner. München, 1913, 9. III.

² П. Струве. Маркс о Гете. — В сб.: «На разные темы», 1902.

такая точка зрения не снилась ни Марксу, ни Энгельсу.

Много различных кривотолков вызвал опубликованный Каутским в 1903 году отрывок из чернового наброска «Капитала», где настроенный в духе абстрактной идеи прогресса *sociologus vulgaris* мог прочесть горькие для него слова о неравномерности художественного развития человечества по отношению к развитию техники и общественных отношений в целом. Такое противоречие казалось псевдомарксистской социологии чем-то фантастическим. Еще в литературе двадцатых годов Ю. Денике (впоследствии под именем Георга Деккера — сотрудник «Die Gesellschaft» Каутского) доказывал, что знаменитые афоризмы Маркса о греческом искусстве, относящиеся к 1857—1858 годам, являются остатком гегельянства ¹.

Впрочем, более распространенной в двадцатых годах была другая версия «кривотолков». Деятели так называемых левых течений подвергли слова Маркса о невозрожденности греческого эпоса в эпоху сельфакторов и железных дорог самой односторонней обработке. Согласно принятой ими версии, Маркс приветствует гибель высоких художественных форм прошлого и готов склонить колени перед идолом модернизма ². Искусство эпохи железобетонных конструкций выше искусства времен глины и мрамора, как современная техника превосходит машину Герона Александрийского. Доказательство этого тезиса читатель может найти у многих авторов модернистского и вульгарно-социологического толка в литературе двадцатых годов.

Однако такое истолкование подлинных слов Карла Маркса было все же рискованным. Оно явно противоречило общему смыслу его исторической оценки капитализма и роли буржуазии в мировом процессе. Эстетика служила удобной почвой для столкновения идей, но сами по себе эти идеи касались более широких вопросов философии культуры или даже философии истории. Вульгарный марксизм и различные модернистские течения, склонные пользоваться этой ширмой, были чужды диалектике Маркса, его глубокому пониманию противоречий исторического

¹ См. Ю. Д е н и к е. Маркс об искусстве.— «Искусство», 1923, кн. 1.

² См., напр., статью В. Лрватова «Маркс о художественной реставрации» в журн. «ЛЕФ» за 1923 г.

развития. Понятие прогресса выступало у них в самой отвлеченной форме, соответственно тем представлениям, которые проникли в марксистскую литературу II Интернационала под явным влиянием либеральных апологетов капитализма.

Главной схемой, которая служила вульгарной социологии в качестве образца для анализа всех процессов истории культуры, было столкновение прогрессивной буржуазии с осужденным на гибель феодальным дворянством. Все достижения искусства и литературы связывались с победой буржуазии, как «молодого, здорового, поднимающегося класса». С точки зрения этой социально-биологической диагностики, буржуазии ставилось в вину только угнетение рабочих, да и то лишь с весьма заметными историческими оговорками. Вся критика буржуазной цивилизации в старой публицистике и художественной литературе рассматривалась как нечто реакционное. Буржуазии никогда не снилась та историческая роль, которую ей приписывали мнимые защитники «пролетарской психологии».

Задача состояла в том, чтобы восстановить подлинные взгляды Маркса и Энгельса на общий ход истории культуры, связать анализ капиталистической эксплуатации рабочего класса с более широкой критикой буржуазного строя жизни, его поразительной внутренней нескладности и духовной нищеты. В этой связи странные, с точки зрения вульгарной социологии, слова Маркса об историческом противоречии между развитием техники и эстетическим развитием человечества были естественны и понятны. Решение противоречий старой цивилизации, рождающих мрачные картины упадка (у авторов типа Шпенглера или Тойнби), приобретает реальную перспективу в идее диктатуры пролетариата, как переходной ступени к бесклассовому коммунистическому обществу.

Для такого взгляда каждое слово Маркса и Энгельса, относящееся к вопросам искусства, имело особую ценность, и притом — в чистом виде, ибо свободных фантазий на эту тему и пустых кривотолков было достаточно. Вот почему я принял другой метод, стараясь отодвинуть мои собственные мнения на задний план, чтобы оставить читателя лицом к лицу с самим Марксом. Этим объясняются некоторые литературные особенности моей работы 1931 года. Следуя тому же методу добросовестного собирания цитат из классиков марксизма, я дополнил мою книж-

ку антологией «Маркс и Энгельс об искусстве» (1937). Немецкий читатель имеет ее теперь на языке оригинала ¹.

Впрочем, мне не приходит в голову ссылаться на объективные причины, чтобы оправдать недостатки моей работы. Всякое произведение нашей молодости — это дитя-вампиры. Оно пьет нашу кровь, неустанно напоминая о своем несовершенстве. Если бы мне пришлось писать на ту же тему еще раз, я, разумеется, сделал бы это совсем иначе.

Очерк эстетических взглядов Маркса, предлагаемый здесь вниманию немецкого читателя, распадается на три части. Значительное место занимает в нем первая часть, относящаяся к переходному времени идейного развития Маркса в сороковых годах. Это, до некоторой степени, объясняется тем, что меня преследовал биографический материал, накопленный во время работы в Институте Маркса и Энгельса, конечно, слишком широкий для данной темы. Впоследствии мне всегда хотелось выделить эту часть в самостоятельное исследование и расширить ее или, по крайней мере, прибавить к ней научный аппарат, способный раскрыть фактическую основу, на которой она покоится. До сих пор мне этого сделать не удалось. Могли ли я надеяться, что в своем первобытном виде эта часть моей работы еще не вполне устарела с точки зрения современной научной литературы о жизни и деятельности Карла Маркса? Пусть судит читатель.

Другая причина, объясняющая мой интерес к эпохе возникновения марксизма, заключается в следующем. Всякий вопрос содержит в себе ответ, и обратно — ответ становится полнее и глубже, если в нем сохраняется подлинное содержание вопроса. Так и в данном случае. *Вопросы*, стоявшие перед Марксом в период возникновения научного коммунизма, бросают особый свет на его *ответы* эпохи зрелости — плод громадной работы мысли и опыта европейской революции. Взятые сами по себе, эти ответы

¹ Наша совместная с Ф. П. Шиллером хрестоматия 1933 г., вышедшая под редакцией А. В. Луначарского, была весьма несовершенной. Пользуясь случаем подчеркнуть большое значение исследовательской работы Ф. П. Шиллера, посвященной литературным взглядам Энгельса, и особенно его публикаций писем Энгельса к Минне Каутской и Маргарет Гаркнесс (см. Ф. П. Ш и л л е р. Энгельс как литературный критик. М. — Л., 1933). Напротив, работа А. Белецкого «К. Маркс, Ф. Энгельс и история литературы» (изд-во «Мир», 1934) представляла собой простой обзор именных указателей к русскому изданию сочинений классиков марксизма. — *Примеч. к наст. изд.*

легко превращаются в готовые выводы, а усвоение готовых выводов, без того пути, который ведет к ним, Ленин называл «верхоглядством». И в конце концов, марксистское верхоглядство не лучше всякого другого.

Примером связи различных периодов в истории идейного развития Маркса может служить судьба понятия «фетишизм» — от революционно-демократических идей времен «Рейнской газеты» до первой главы «Капитала». Другой пример — это развитие демократического идеала античности в научной переработке Марксовой политической экономии и философии истории. Нельзя оставить в стороне такой источник обогащения наших теоретических взглядов, каким является сама история марксизма.

Правда, в последнее время произведения молодого Маркса, еще покрытые родимыми пятнами гегельянской и фейербаховской терминологии, во многом еще незрелые, стали предметом особой литературной промышленности. На них набросилось множество буржуазных авторов и так называемых социалистов. Все эти господа неожиданно для себя открыли, что Карл Маркс еще в ранние годы был знаком с теми сюжетами, которые буржуазная мысль считала слишком тонкими для марксизма. Тридцать лет назад мало кто интересовался философским развитием Маркса. Только в московском Институте Маркса и Энгельса изучались рукописи сороковых годов, литература эпохи разложения гегелевской школы, первые страницы истории марксизма. Теперь, к сожалению, все это стало предметом научного мародерства. Почти невозможно слышать слово «отчуждение» — столько банальности внесено буржуазной литературой последних лет в такие алгебраические символы, которые можно наполнить любым содержанием. Вместо того чтобы вслед за Марксом двигаться от философских абстракций начала сороковых годов к их реальной экономической и классовой основе, тенденциозные комментаторы пользуются этими абстракциями, чтобы превратить Карла Маркса в Карла Грюна.

Отсюда вовсе не следует, что ранние произведения классиков марксизма должны утратить для нас свое значение. Во-первых, это было бы односторонностью, осмеянной когда-то Лениным в «Заметках публициста», — если противник говорит «а», это не значит, что мы должны говорить «минус а». Сороковые годы связывают учение Маркса и Энгельса с его источниками, особенно с немец-

кой классической философией конца XVIII — начала XIX века. Вместе с тем они являются важной критической эпохой, эпохой *революционного перелома*, созданного марксизмом в развитии общественной мысли. Этого достаточно, чтобы статьи из «Рейнской газеты» или философско-экономические рукописи 1844 года имели для нас непреходящий интерес.

Во-вторых, история извращения и критики марксизма в буржуазной литературе наглядно показывает, что нашим противникам безразлично, с какого конца начать свое мрачное дело. Любая односторонность может служить для этого исходным пунктом. Рапсодии на темы сороковых годов отнюдь не являются единственной формой одностороннего изложения марксизма. В течение многих десятилетий преобладала другая форма — стремление не замечать революционных выводов Маркса под объективно научной оболочкой его экономических исследований. И в наши дни многие авторы по-прежнему стараются провести несуществующую грань между революционно-критической теорией сороковых годов и научной системой второй половины века. Изменился только акцент, поскольку «научность» либеральной и реформистской социологии считается устаревшей, а поза критической активности по отношению к окружающему миру ценится более высоко. Загляните в статью известного французского ученого Жоржа Гюрвича — «Социология молодого Маркса», и вы увидите, что существо дела осталось прежним¹.

Вторая часть моей работы касается периода зрелости марксистского мировоззрения. Это попытка представить действительное историческое содержание тех идейных проблем, которые стояли перед Марксом уже в период возникновения его теории. Ни один существенный оттенок мысли, скрытый под философским способом выражения сороковых годов, не был утрачен в дальнейшей истории марксизма. Буржуазные критики цепляются за внешние различия между такими произведениями разных лет, как «Немецкая идеология» и «Капитал». Различия, конечно, налицо. Они возникли в результате естественного процесса, ведущего от менее совершенной формулировки одной и той же теории к более совершенной. Но никакого внутреннего разрыва здесь нет.

¹ См. Gurvitch. La vocation actuelle de la sociologie. Paris, 1950.

Маркс и Энгельс всегда преследовали всякую склонность к возвышенной философской, моральной и эстетической фразеологии. В зрелые годы они с особенной строгостью подчеркивали свое отвращение к фразе, и это было необходимо, чтобы отделить созданную ими революционную науку от различных форм утопического социализма и вульгарной демократии. В буржуазной легенде (смотри, например, Зомбарта) такая позиция превратилась в «психологический пессимизм», третирующий человечество en canaille.

На самом же деле законное недоверие классиков марксизма к слишком щедрому употреблению голубых и розовых красок вовсе не означает, что в зрелые годы действительное содержание общественно-человеческих проблем утратило для них всякий смысл. Это совсем не так. Пусть буржуазные авторы изошряются в дешевой софистике насчет различия между научностью, «сциентизмом» и человеческим существованием. Для нас такого различия не существует, и мы ясно видим непрерывность развития марксистской теории. Даже там, где на первый план выступает только объективный экономический анализ, из небольших упоминаний и оттенков перед нами встает вся разносторонняя и цельная система мировоззрения марксизма, еще более глубокая оттого, что она не допускает никаких поблажек философской беллетристике сладкоречивых гуманистов, обычно знающих, как говорит английская поговорка, «с какой стороны хлеб маслом намазан».

К сожалению, тридцать лет назад мне не удалось проследить развитие эстетических взглядов Маркса во всем разнообразии этой темы. Одна главная мысль лежит в основании моей работы в целом и особенно ее центральной части — марксизм не социологическая доктрина, описывающая шаг за шагом прямолинейное поступательное движение человечества, а революционная теория, принимающая в расчет все отрицательные, «вредные» стороны прогресса, всю диалектику общественных противоречий. С другой стороны, марксизм не имеет ничего общего с ретродоксией современных пророков упадка. Эту сторону дела я также подчеркивал в своем изложении взглядов Маркса. Идея возрождения искусства неразрывно связана для каждого коммуниста с исторической миссией пролетариата.

Недостатком моей работы 1931 года является то обстоятельство, что взгляды Маркса не изложены в ней с доста-

точной полнотой по отношению к таким вопросам, как история искусства и литературы с точки зрения борьбы классов. Это, конечно, не значит, что мое исследование лишено классовой позиции, как стремились доказать сикофанты тех лет. Напротив, мне кажется, что оно дает верную перспективу в духе марксистского, а не либерального понимания борьбы классов (разница между двумя пониманиями очень значительна, как известно каждому, изучавшему Ленина). Но этот вопрос еще не созрел для успешного изложения в те времена, когда «Литературная энциклопедия» дошла до слова «Маркс». Только в середине тридцатых годов вульгарно-социологическая схема так называемого «классового анализа» была разбита в жаркой литературной дискуссии. Я также принял в ней посильное участие. Сожалею, что не могу приложить к этой книжке мои полемические статьи против вульгарной социологии. Статьи эти слишком грубы для образованного уха современного читателя, привыкшего к более дипломатическому обхождению ¹.

Чтобы закончить силлабус моих грехов, должен признать наименее удовлетворительной последнюю часть этого сочинения, относящуюся к литературным интересам Маркса. Здесь даны только самые общие сведения, известные и без меня. Хочу также надеяться, что однажды мне удастся предложить читателю более полное исследование переписки Маркса и Энгельса с Лассалем по поводу его трагедии «Франц фон Зиккинген», а вместе с тем и всей проблемы трагического в мировоззрении марксизма.

К сожалению, до сих пор я не нашел времени для переработки этого сочинения давних лет. Только настойчивое желание «Verlag der Kunst» заставило меня решиться на издание несовершенного труда моей молодости.

Того, что сделано, неясен мне обзор,
Но дело сделано — я это знаю.
И все же мысленно я снова начинаю,
Лишь стоит отвернуть мне взор ².

¹ Часть этих статей в сокращенном виде была опубликована одним американским издательством (сб. «Literature and Marxism», New York, 1939).

² Из Рильке.

ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ

ОТ РЕВОЛЮЦИОННОЙ ДЕМОКРАТИИ К НАУЧНОМУ КОММУНИЗМУ

Карл Маркс начал свою революционную деятельность в середине прошлого века. Его молодые годы совпадают с тем историческим периодом, когда в движении европейской общественной мысли уже наметился переход из царства эстетики в область политической экономии и социализма.

Само собой разумеется, что общество, в той или другой возможной форме, всегда обращалось к своей реальной основе — действительным отношениям собственности и власти. Так было и в эпоху Просвещения, которую можно назвать классическим веком эстетики. За самыми тонкими спорами о роли гения и ценности искусства, которыми богата эта эпоха, скрывались более земные интересы. Но так или иначе, они скрывались в идеальной сфере, привлекая мыслящий ум к явлениям нравственно-эстетической жизни, подобно тому как вся революционная идеология XVIII века превращала действительные задачи буржуазной демократии в нечто большее — пробуждение истинной природы человека.

Опыт французской революции вернул общественную мысль к трезвой действительности. Когда интересы имущих собственников отделяются от интересов нации в целом, «период искусства», по известному выражению Гейне, уже на исходе. Вместе с развитием мирового рынка поиски эстетической свободы отступают на задний план перед великой битвой свободы торговли. По мере того как буржуазия приближается к власти, вопросы искусства те-

ряют свое былое значение в жизни народов и становятся достоянием узкого круга цеховых ученых.

Но именно в это время берет начало самостоятельное движение пролетариата. Рабочий класс не может сетовать на переход общественной мысли из царства поэзии в царство прозы. Напротив, чем скорее *прекрасная* революция уступит место революции *безобразной* (по выражению Маркса в одной из его статей из «Новой Рейнской газеты»), чем раньше материальные интересы лишатся своей прозрачной мантии, сияющей всеми красками прошлого, и классы столкнутся в открытой борьбе друг с другом, тем ближе конечная цель движения пролетариата.

Такова была революционная мысль XIX века — мысль Карла Маркса. Она привлекала внимание теории социализма к законам буржуазного способа производства, в которых заложены крайности общественного прогресса и общественных бедствий нового времени. Освобождение современного общества от господства его же собственных «отчужденных» сил может быть достигнуто лишь завоеванием власти самими народными массами, организованными в государство типа Парижской коммуны. Все это следует из основного содержания взглядов Маркса — его экономической теории. Главной особенностью этих взглядов является учение об исторической миссии рабочего класса, о диктатуре пролетариата.

Отсюда ясно, что, при самом большом интересе к явлениям эстетической жизни общества, Маркс и Энгельс не могли совершить решающий шаг, который привел их к созданию теории научного социализма, оставаясь по-прежнему в идеальном мире Просвещения XVIII века и философских систем немецкой классики. Задачи времени были другие. И это отнюдь не является признаком «позитивистской ограниченности» Маркса и Энгельса, в чем их при случае упрекает реакционная литература наших дней, подобно тому как сто лет назад их упрекали в недостатке ученого позитивизма, свободного от общественной оценки фактов, то есть от ненависти к паразитам и презрения к их литературным защитникам.

С известной точки зрения, мы можем, конечно, жалеть о том, что эти великие мыслители не оставили систематического изложения своих взглядов на искусство, что их глубокая мысль не раскрыла перед нами многообразный мир духовной культуры с такой же полнотой дедукции, как это сделано для материального производства в «Капи-

тале» Маркса. Но есть и другая сторона. С точки зрения более общих целей страдающего и борющегося человечества, странно было бы жалеть о том, что основатели Международного Товарищества Рабочих не занимались изданием многотомных трудов по эстетике, как их современник — Фридрих Теодор Фишер, не писали стихотворных трагедий, как Лассаль. Они сами были героями исторической трагедии, в которой решались судьбы всего прекрасного и высокого. Вот почему, как это ни странно звучит, отсутствие среди произведений Маркса системы эстетики является положительным фактом даже с точки зрения самой эстетики.

Задача, стоявшая перед ним, заключалась в том, чтобы выйти в более широкую область, за пределы чисто идеологической, то есть моральной и эстетической критики сложившихся в ходе истории общественных форм. О том, что эти формы уродливы, что их дальнейшее существование станет кошмаром для большинства людей, писали многие выдающиеся авторы прошлого века, и можно даже сказать, что в эпоху Маркса такая критика стала уже общим местом социалистической литературы. Гораздо труднее было понять реальные корни этих противоречий, не превращая научный анализ, то есть само объяснение жизни, в отказ от приговора над ней. Маркс и Энгельс гениально решили эту историческую задачу. Они умели смотреть в глаза действительности не для того, чтобы примириться с прозаически трезвым духом буржуазных отношений, но для того, чтобы указать единственно возможный путь из скучного «царства необходимости» в светлое «царство свободы».

Значение теории Маркса для исследования одной из самых больших тем общественной мысли — темы искусства в его отношении к всемирной истории — было бы громадно даже в том случае, если бы мы ничего не знали об эстетических взглядах автора «Капитала». К счастью, это далеко не так. В сочинениях и письмах Маркса содержится много различных замечаний, бросающих, иногда неожиданно, луч света на целые области культуры, связанные с художественным развитием человечества. Как афоризмы Маркса — они глубоки и многозначительны, как всякие афоризмы — допускают произвольные толкования.

Здесь начинается задача исследователя. Он должен поставить эти замечания в тесную связь с общим ходом возникновения и развития марксизма. Эстетические взгляды

Маркса являются одним из существенных элементов его последовательно революционного мировоззрения. Они имеют не только биографическое значение, хотя в силу многих причин дошли до нас лишь в отрывочной форме.

I

Как все человечество, так и отдельная личность в годы юности живет воображаемой жизнью. Ничто человеческое не было чуждо личности Карла Маркса, и первые страницы его биографии также свидетельствуют о преобладании поэтических интересов.

Покинув осенью 1835 года родительский дом, чтобы изучать юридические науки в Бонне, он уделяет истории искусств и литературы не меньше времени, чем институциям и уголовному праву. В те времена на кафедре Боннского университета можно было еще видеть пережившего свое время ветерана романтической школы Августа Вильгельма Шлегеля. Маркс посещает его специальные курсы, посвященные Гомеру и римскому поэту Проперцию. Он слушает также историю нового искусства у д'Альтона и, если верить университетскому начальству, «с особой тщательностью и вниманием» занимается древней мифологией. Ее читал в Боннском университете известный немецкий филолог Ф.-Г. Велькер. Но интерес к художественному творчеству имеет у молодого Маркса не только теоретический характер. Сохранился рассказ о литературном соперничестве геттингенских поэтов, среди которых были Теодор Крейцнах, Людвиг Бернайс и другие, с поэтическим кружком Боннского университета. Маркс также защищал честь города Бонна и принял участие в соревновании певцов.

Неизвестно, какой успех имела его поэзия перед лицом более широкой публики, но у родителей она вызвала смутное беспокойство. Это с достаточной ясностью следует из переписки Маркса с отцом. В ноябре 1835 года он посылает домой «философское стихотворение», которое Генрих Маркс, юрист и любитель ясности, находит слишком глубокомысленным. Еще больше тревожит отца романтической образ жизни боннского поэтического кружка. Эти заботы привели к семейному кризису 1836 года. После бурного обсуждения было решено, что юный поэт должен оставить Бонн с его атмосферой тайных студенчес-

ких союзов и веселых землячеств. Берлинский университет славился в те времена своей ученой серьезностью, а науки, изучающие право, были представлены в нем известными именами. Осенью 1836 года Маркс переехал в Берлин и записался на юридический факультет.

За время пребывания в Берлинском университете он лишь однажды, в течение зимнего семестра 1840—1841 годов, обнаружил интерес к лекциям по истории литературы. То были лекции об Еврипиде К.-Э. Гепперта. Они привлекали его внимание в связи с эпохой распада греческой мысли, которую Маркс изучал на пороге сороковых годов. Но это не значит, что литературно-художественные интересы молодого Маркса были исчерпаны еще в Бонне. Скорее, университетская наука уже не могла дать достаточно пищи его критическому уму и наступила пора самостоятельного труда. Так, в 1837 году к числу прочитанных им книг относятся такие создания немецкого гения, как «История искусства древности» Винкельмана, «Лаокоон» Лессинга, «Размышления о художественных инстинктах животных» Реймаруса и «Эрвин» Зольгера.

В качестве студента юридического факультета Маркс посещает лекции берлинских профессоров Ганса и Савиньи, но основным предметом его самостоятельных занятий становится философия. Мы знаем, что он изучал Аристотеля, и сохранился даже набросок сделанного им перевода из «Риторики». Однако нет никакого сомнения в том, что главным содержанием его духовного развития в эти годы был интенсивный процесс критической переработки недавнего прошлого немецкой философии — от Канта до Гегеля. Берлинский университет все еще оставался центром гегелевской школы, хотя великий светильник разума погас. Совершив переход к философии Гегеля, Маркс познакомился и с его «Лекциями по эстетике или философии искусства» (вероятно, летом 1837 г.).

Что касается собственного творчества, то опасность сделаться заурядным стихотворцем, которую рисовал перед ним отец, не миновала для молодого Маркса и на берегах Шпрее. В Берлине, второй столице немецкой романтики, среди соблазнов литературной среды, благородная страсть вспыхнула в нем с новой силой. Тем более что вдохновение питалось теперь не только плодами философского глубокомыслия, но и более реальным человеческим содержанием. Любовь заняла свое законное место в жизни поэта. Предметом его усилий, которым он старался придать

стихотворную форму, было искреннее романтическое чувство к Женни фон Вестфален. В декабре 1836 года первая тетрадь «Книги любви» и еще одна, названная, как у Гейне, «Книгой песен», были отправлены адресату — «моей дорогой, вечно любимой Женни».

В доме Вестфален созрело желание молодого Маркса стать поэтом. Если адвокат Генрих Маркс, друг Виттенбаха и участник его кружка, был поклонником просветительной философии XVIII века, то отец Женни — Людвиг фон Вестфален — знал наизусть песни «Илиады» и драмы Шекспира. Это был человек широкого образования, с редкой для его сословия свободой от предрассудков и симпатией к юности. В посвящении своей докторской диссертации Маркс называет его «другом-отцом». У старика Вестфалена он познакомился однажды (в 1838 или 1839 г.) с Беттиной фон Арним, одной из замечательных женщин немецкой романтической школы.

Мерингу еще удалось держать в руках поэтические тетради 1836 года, и он приводит в своем издании «Литературного наследия» несколько строф из стихотворений Маркса. «Пересылая мне эти тетради, — рассказывает Мериинг, — Лаура Лафарг писала: «Должна Вам сказать, что мой отец относился к этим стихам весьма пренебрежительно; всякий раз, когда моим родителям случалось заговаривать на эту тему, они от души смеялись над юношескими глупостями». И в самом деле, было бы неуместно утверждать, что юношеские стихотворения Карла Маркса имеют какую-нибудь эстетическую ценность, но точно так же было бы неуместно критиковать их спустя шестьдесят лет и более, критиковать то, что сочинил восемнадцатилетний юноша в период бурных стремлений, не обременяя этим свет и не обманываясь насчет ничтожности этих творений более чем в течение нескольких месяцев».

Тетради, которыми пользовался Меринг для своего обзора, долгое время считались утраченными. Но, кроме них, существовала также антология собственных произведений, составленная Марксом, видимо, в октябре 1837 года и посланная им из Берлина в родительский дом по случаю семейного праздника — дня рождения отца. Эта тетрадь была найдена в архиве Роланда Даниельса, одного из участников кельнского процесса коммунистов, и впервые напечатана в международном издании сочинений Маркса и Энгельса (MEGA, I, I, 2, 1929 г.). Помимо сорока стихотворений, из коих многие были известны Мерингу по

«Книге любви», здесь содержались также фрагменты фантастической драмы «Оуланем» и несколько глав из юмористического романа «Скорпион и Феликс»¹.

Именно эту тетрадь Маркс, очевидно, имел в виду в письме к отцу. Вот его собственная беспощадная оценка своих поэтических опытов берлинского времени: «В конце семестра я снова обратился к пляскам муз и к музыке сатиров, и уже в последней тетради, посланной мною вам, идеализм пробивается сквозь вымученный юмор («Скорпион и Феликс»), сквозь неудачную, фантастическую драму («Оуланем»), пока, наконец, он не претерпевает полного превращения и не переходит в чистое искусство формы, по большей части без воодушевляющих объектов, без вдохновенного взлета идей» (40, 14).

Судя по сохранившимся свидетельствам самого Маркса, борьба с неутолимой жаждой собственного творчества стоила ему многих усилий. Она продолжалась в течение нескольких лет с переменным успехом. Осенью 1837 года Маркс предложил свои стихотворения Шамиссо, который вместе с Густавом Швабом издавал в Берлине «Немецкий альманах муз». Из письма Маркса к отцу мы знаем, что эта попытка не увенчалась успехом — Шамиссо прислал вежливый отказ.

И все же первые произведения Маркса, появившиеся в печати, относятся к области поэзии. То были два стихотворения под общим заглавием «Дикие песни», напечатанные в четвертом номере берлинского еженедельника «Атенея» 23 января 1841 года. Согласно характеристике Бруно Бауэра, этот журнал считался оплотом «афинян и друзей народа» (позднее в нем принимал участие молодой Энгельс). По словам немецкого историка Густава Майера, который имел возможность пользоваться архивными документами прусской цензуры, круг читателей «Атенея» был невелик. Тем не менее стихотворения Маркса, напечатанные в этом журнале, дали повод одной газете высказаться весьма одобрительно об оригинальном таланте молодого поэта. Бруно Бауэр в письме от 28 марта 1841 года поздравил его с обретением поэтического лаврового венка.

Впрочем, эти стихотворения были написаны Марксом еще в 1837 году. Трудно сказать, что заставило его вернуться к ним четыре года спустя и опубликовать «Дикие

¹ Теперь все это вошло в первый том Полного собрания сочинений Маркса и Энгельса на языке оригинала (1975).

песни» на страницах «Атенея» (с небольшими поправками). Во всяком случае, в 1841 году собственное поэтическое творчество Маркса уже заглохло.

Меринг считал этот отказ от поэзии признаком разочарования в собственном таланте. «Такими сбивчивыми путями развивалась вначале художественность, которой Маркс обладал в высокой мере и которую он обнаружил в своих научных сочинениях. Силой и образностью своего языка Маркс мог поспорить с лучшими мастерами германской литературы, он придавал также большое значение эстетическому чувству меры, в отличие от тех бедных умов, которые считают скучное изложение главным ручательством учености. Но среди многочисленных даров, положенных музами в колыбель Маркса, все же не было дара размеренной речи».

Этот вывод трудно оспаривать. Однако биографические черты часто бывают выражением более широких процессов, и даже способности людей выдвигаются на первый план и уходят, повинаясь удивительному историческому закону. Борьба между влечением к поэзии и суровой необходимостью искать ответа на поставленные жизнью вопросы там, где имеет значение только мысль, является содержанием первого важного перелома в умственном развитии Маркса.

Итогом этой внутренней борьбы был отказ от сладкого волшебства романтики и переход на сторону философии Гегеля. Фигура великого немецкого мыслителя, умершего в 1831 году, но сохранившего еще все свое влияние, возникла перед гениально-впечатлительной натурой Маркса, как символ жестокой необходимости, отвергаемой эстетическим чувством. Для Гегеля упадок искусства по мере движения мирового духа вперед, к более развитым и вместе с тем более абстрактным формам жизни, был исторически закономерен. Его философия как бы предлагает мыслящему уму последний, заключительный вывод из длинного ряда попыток творческого воображения победить «современную рефлексию», разлагающую наивно-прекрасный мир искусства, включая сюда и недавний подъем немецкой классики и романтики на пороге буржуазного XIX столетия. Вот общая тема, которая делает прощание с поэзией более важным фактом биографии Маркса, чем простой выбор профессии, отвечающей природным склонностям.

Сомнения в творческой силе времени посещали умы людей и в древности, и в эпоху Возрождения. Но лишь на

почве буржуазного общества возникла своего рода *эстетическая критика* общественных отношений. Соприкасаясь с традиционным идеалом античной красоты, она переходит в глубокую элегию на тему о торжестве трезвого мира промышленности и торговли над поэтическим гением прежних времен.

Общество, возникшее в ходе слепой борьбы эгоистических интересов и подчиненное в своем движении лишь механическому давлению потребностей — это государство нужды и рассудка, — не может служить благодарной почвой для художественного творчества. Так думал великий немецкий поэт Фридрих Шиллер. В его «Письмах об эстетическом воспитании» мы читаем: «Течение событий сообщило духу времени оборот, который все более и более удаляет его от идеального искусства. Это искусство должно покинуть действительность и с приличной смелостью подняться над потребностями, ибо оно — дитя свободы и должно получать предписания от духовных требований, а не от материальной потребности. Ныне же господствуют потребности и подчиняют своему тираническому ярму падшее человечество. Польза является великим идолом времени, которому должны служить все силы и покоряться все дарования. На этих грубых весах духовные заслуги искусства не имеют веса, и, лишенное одобрения, оно исчезает с шумного рынка столетия. Даже философский дух исследования отторгает у воображения одну область за другой, и границы искусства суживаются, по мере того как расширяет свои пределы наука».

В те времена, когда Шиллер писал эти слова, роковое влияние частных интересов и всей буржуазной цивилизации на психологию общества казалось еще неразрешимой загадкой. Страшным призраком эгоизма испорченной человеческой природы стояло оно перед сознанием самых горячих борцов революционной Франции — достаточно вспомнить драматическое красноречие Сеп-Жюста. Однако сами якобинцы, которых Маркс однажды назвал «фантазирующими террористами», осуждая неравенство имуществ, как источник влияния денег на политику, не подвергали сомнению принцип частной собственности — основу классовых противоречий. Свою последнюю цель они видели в том, чтобы подчинить материальный мир собственности политическому бытию граждан, то есть идеальному государству.

Этот *фантазирующий* элемент революционной мысли

XVIII века, внушивший ей интерес к утопиям Платона, еще более ярко выступает на почве немецкой поэзии и философии. Обращаясь спиной к «шумному рынку столетия», властители дум образованной Германии эпохи Просвещения и веймарской классики искали причины зла в грубой низменности экономической сферы вообще по отношению к интересам духа. У Шиллера на первый план выступает эстетическое преодоление общественных противоречий. Подлинное искусство, дитя свободы, должно поднять современного человека над унижающей его властью материальных потребностей.

Еще дальше в этом направлении идут романтики. Так, у Фридриха Шлегеля в прозаических фрагментах 1798 — 1800 годов понятие «экономии» есть нечто враждебное духовной культуре, вообще, источник всякой пошлости и прозы. «Повседневность, экономия — необходимое дополнение для всякой не прямо универсальной натуры. Талант и образование часто теряют себя в этом окружающем элементе». И более того — «все подражатели в поэзии и философии являются, в сущности говоря, не нашедшими себя экономами». Таким образом, оригинальность художественного творчества, в отличие от всякого эпитонства, становится для романтической эстетики подлинным выходом из рассудочного царства материальных потребностей в иной, более высокий мир, где идеальное и реальное сливаются в едином порыве к абсолютной жизни. Мы увидим в дальнейшем, что Маркс сам делал такие опыты преодоления противоречий времени на почве фантазии.

В отличие от этой постановки вопроса, более мечтательной, чем действительной, философия Гегеля вернула человеческий ум с неба на землю. Она обратилась к самой логике исторического движения, правда взятой еще в отвлеченном виде — как развитие объективного субъекта истории. По сравнению с критикой общества у Руссо, Адама Фергюсона, Гердера, Канта, взгляд Гегеля не был шагом назад. Напротив, многие его исторические наблюдения таили в себе еще более острые и, в сущности, революционные выводы.

Вместе с автором «Писем об эстетическом воспитании» Гегель не закрывает глаза на победу мещанской прозы над стихийной энергией народной жизни прежних времен. Утрату цельности человеческой природы в общей системе разделения труда, процесс постепенной механизации жизни, господство количества над качеством — все эти и мно-

гие другие, пророчески угаданные черты буржуазного общества Гегель считал враждебными поэзии и после того, как он признал это общество необходимой почвой прогресса. Его поворот к истории казался отказом революционной воли от ее собственных целей, но главное содержание этого поворота состояло в другом — великий немецкий мыслитель стремился уйти от бессильной идеальности, служащей только достижению внутреннего комфорта и потому ничтожной. Его последним словом было стойкое примирение с действительным миром без всяких иллюзий. Вот почему, несмотря на различные колебания, у Гегеля преобладает трезвый и скорее печальный взгляд на судьбы искусства в новое время.

Все это нужно принять во внимание, чтобы рассказанные выше факты из жизни Маркса наполнились более общим содержанием. Сложная ткань давно забытых оттенков мысли оживает перед нашим умственным взором. Это конкретный фон, без него сами факты молчат.

Возвращаясь к исходному пункту, можно сказать, что поиски собственного призвания, между поэтическим творчеством и наукой, были для молодого Маркса не только делом личного выбора. Читая его стихотворения и переписку с отцом, мы видим также внутренний конфликт эпохи, столкновения поэзии прошлого с прозой нового миропорядка в большом историческом масштабе.

II

На первой ступени своей самостоятельной духовной жизни Маркс не выходит из круга идей и образов немецкой романтики. Глубокая серьезность его революционной натуры с трудом пробивает себе дорогу сквозь отвлеченные формулы воображения, чуждого реальной жизни. В его поэзии все условно и подражательно, все повторяет типичную позу оригинальности. И все же смутный подъем если не поэтической силы, то, по крайней мере, сильной человеческой страсти можно почувствовать, даже читая его рифмованные строки.

Франц Меринг излагает содержание «Книги любви» и «Книги песен» следующим образом: «Это романтические звуки арфы: песня эльфов, песня гномов, пение сирен, поэтическое обращение к звездам, песнь звонаря на колокольне, последняя жалоба певца, бледная дева, мальчик и девочка в таком же роде, цикл баллад о Розамунде и

Альбоине; не забыт даже храбрый рыцарь, который после многочисленных геройских дел, совершенных на чужбине, возвращается домой в тот самый миг, когда его неверная жена идет к алтарю с другим. Это романтические звуки арфы, но без своеобразного очарования романтики, без слабо мерцающего лунного света, который всегда был чужд этому духу, стремившемуся к солнечной ясности. Замогильный романс слегка касается современной проблемы: дух земли обвиняет Наполеона в том, что он разрушил целый мир, будучи создан для того, чтобы его осчастливить. Но дух света прощает Наполеона и указывает ему место среди светил небесных».

Меринг судит о стихотворениях молодого Маркса очень строго, напоминая о том, что они возникли через девять лет после гейневской «Книги песен», через год после смерти Платена. С чисто художественной стороны эта оценка не лишена основания, но, говоря о духовной биографии Маркса, мы не можем пройти мимо ее поэтической первой главы. Несмотря на традиционный характер сюжетов и наивность формы, многое здесь не так случайно для этой природы, «стремившейся к солнечной ясности», как можно было бы думать на основании приведенной характеристики.

По своему содержанию романтическая поэзия молодого Маркса имеет нечто общее с тем отношением к действительности, которое Белинский назвал *абстрактным героизмом*. Выпады против окружающей среды чередуются с поэтическим обоснованием гордости человека, постоянно стремящегося вперед и в этом движении ломающего поставленные ему границы. Повсюду перед нами — энтузиаст-мечтатель (стихотворение «Тоска»), богоборец («Молитва отчаявшегося»), вообще человек, вступающий в битву с вековыми силами.

С той поры, когда кипенье
Бурных толп людских я увидал,
Зданий гордых устремленье,
Беспокойной жизни пестрый вал,

Думал я, волненья полный,
Гордым пламенем души объят,
Неужели эти волны
В море жизни и тебя умчат?

Мне ль дивиться этим стенам,
Дерзко к небу высящим гранит?
Покориться вечным переменам
Жизни, что в неизвестное летит?

Нет! Гигантские пигмеи,
Каменное чудище, и ты —
Посмотрите: пламенеют
Духом ярости мои черты!

Взор мой дали пожирает,
Мчится в жажде все познать скорей,
В гордой страсти улетает
За пределы стен и площадей.

Все равно вы обратитесь
В мир обломков неживых, —
Хладной пышностью ль гордитесь
Иль мрачностью руин своих.

Но для духа нет преграды, —
Разве глыба жалкая его стеснит?
Мчится он сквозь воли громады
И в страну далекую спешит.

Нам ничто не помешает,
Не лишит надежд ничья рука!
Формы быстро улетают, —
Остаются радость и тоска.

Этим глыбам, что в смятенье
Дико смотрят с высоты,
Не понять любви горенье,
Их создавшее из пустоты.

Разве мощная колонна
Возникает из себя самой?
Камень с камнем сопряженный
Тянется улиткою слепой.

Эти камни только дух скрепляет,
Над землей подьмлет их, шутя,
И в самом паденье увлекает
Толпы солнц в поток небытия¹.

Отсюда следует, что битва с «каменным чудищем» — это опасная и неравная борьба. Человек может погибнуть, раздавленный тяжестью вещества, но само его поражение есть уже триумф человеческого духа:

Даже в самом пораженье
Празднует победу он.

Настроение, звучащее в этих возвышенных словах, родственно моральному пафосу Фихте. Гордое своей субъ-

¹ Стихотворения Маркса цитируются в переводах О. Румера и В. Ещина с небольшими поправками.

ективной энергией «Я» отделяет себя от вещественного мира и слепой толпы, запертой в теснинах большого города. Диалектика субъективности лежала, видимо, также в основе «философского стихотворения» 1835 года. Содержание его становится более ясным из ответного письма отца.

«Твое стихотворение я прочел от начала до конца. Признаюсь тебе совершенно открыто, дорогой Карл, что я его не понимаю — не понимаю его подлинный смысл, его тенденцию. В обыденной жизни неоспоримая истина, что осуществление самых горячих желаний сильно уменьшает ценность того, что мы желали, а иногда и вовсе лишает его всякой ценности. Этого ты сказать не хотел. Это заслуживало бы внимания самое большее как моральный принцип, поскольку, руководимые этой мыслью, мы должны были бы избегать безнравственных наслаждений и даже откладывать дозволенные, чтобы посредством откладывания сохранить желание или даже повысить наслаждение. Нечто подобное говорит с божьей помощью Кант в своей «Антропологии». Может быть, ты находишь, что блаженство заключается лишь в абстрактной идеализации (род мечтательного фантазирования)? Короче, укажи мне ключ, я признаю свою ограниченность».

Противоречие между полнотой желания и разочарованием в достигнутом было хорошо известно популярной философии просветительной эпохи. Генрих Маркс, выросший в атмосфере подобных идей, выражает его своей краткой формулой: «В обыденной жизни неоспоримая истина, что осуществление самых горячих желаний сильно уменьшает ценность того, что мы желали, а иногда и вовсе лишает его всякой ценности». Это очень похоже на Гельвеция. Антропология моралистов и просветителей XVIII века часто обращалась к таким парадоксам человеческой природы в поисках объяснения странной неудовлетворенности, которая ожидала европейского Фауста на дне выпитой им чаши.

Является ли это разочарование фатальным законом природы, или возможны иные формы развития, способные избавить человечество от мертвящего чувства скуки, растущего вместе с прогрессом культуры и возвышением мыслящего ума над животной бессознательностью? Ответом на этот вопрос уже в следующем столетии была социалистическая теория Фурье, требующая сознательной гармонизации страстей, чтобы сделать удовольствие неисчерпаемым, а пресыщение невозможным. Для философской

традиции XVIII века такие выводы также не исключены, хотя вульгарная мораль просветительной эпохи, особенно в Германии, сильно ослабила их приспособлением к «обыденной жизни».

Отец Маркса не допускает мысли, что юный поэт мог вдохновиться житейской мудростью, охлаждающей страсть картиной неизбежного пресыщения. Он отвергает также возможную связь «философского стихотворения» с антропологией Канта, и, судя по легкому оттенку иронии, с которой он говорит о практических моральных выводах кантианства, эта дидактика кажется ему слишком близкой к мещанской умеренности. Генрих Маркс имеет в виду, конечно, то место из «Антропологии» (§ 63), где Кант обращается с речью к молодому человеку, убеждая его воздерживаться от наслаждений не для того, чтобы отречься от них совсем, а для того, чтобы копить удовольствие, сохраняя его в перспективе. Нужно сознательно избегать пресыщения, «отмеривая себе такую долю удовольствия, чтобы оно еще могло увеличиваться». Кант гораздо острее, чем французские просветители, чувствовал внутренние антиномии сложившейся человеческой психики, но практически его моральные правила недалеко ушли от «обыденной жизни».

В более трагическом и благородном повороте выступает та же идея у Шиллера. Люди осуждены на колебание между «чувственным счастьем» и «душевым спокойствием» — только олимпийским богам, в их вечной юности, дано сочетать эти два начала, далеко ушедшие друг от друга в действительном мире.

Хочешь стать величью их причастен,
Царству смерти не подвластен,—
Не срывай плода в саду земном!
Пусть лучи сулят блаженство взгляду;
Отомстив за краткую отраду,
Страсть уйдет и обернется сном.

(«Идеал и жизнь», пер. А. Кочеткова)

Едва ли эта мрачная рекомендация могла быть темой философского стихотворения молодого Маркса. Но противоположность идеала и жизни все же близка ему в другой, более активной форме. Существует еще одна версия обратного отношения между силой желания и его осуществлением, — родственная идее «бесконечного прогресса», развитой Фихте (вслед за Кантом) и нашедшей себе отражение в литературе немецкой романтической школы.

Здесь речь идет о том, что всякий достигнутый результат — ничто по сравнению с движением к бесконечной цели и является скорее препятствием на этом пути. Только присущий такому настроению разрыв между волей к развитию и ограниченным горизонтом любого возможного достижения мог поразить отца своей абстрактностью.

С этой точки зрения, все достигнутое способно удовлетворить лишь мещан и эпигонов. Чем больше наша активность воплощается в реальных фактах, тем более сковано субъективное начало узами внешнего бытия. Вечная борьба творческого субъекта со всякой законченностью — единственный источник истинного блага, все остальное должно отпасть, как прошлогодний лист. Каменная колонна не имеет значения сама по себе — она только внешний знак создавшего ее человеческого духа.

Мы видели из приведенных образцов, что дерзкий прыжок к бесконечности, в полном разрыве с миром достигнутого, этим царством каменных глыб, громче всего звучит в юношеской поэзии Маркса. Стоит отметить, что сам Фихте (лекции по «Наукоучению» 1801 г.) сравнивал обыденную деятельность толпы — в отличие от «чистого действия» — с нагромождением и разбрасыванием камней.

Само собой разумеется, что «абстрактное идеализирование» или «мечтательное фантазирование» романтического поэта, захваченного этим потоком грез, не могло примириться с гегелевской философией, царившей в те времена среди каменных глыб Берлина. Дело в том, что абстракция вечного движения к бесконечно отдаленной цели в борьбе с косностью достигнутого является слабым выражением диалектики, с точки зрения Гегеля. Он называет такое понимание бесконечного дурным и скучным. Не удивительно, что воинственная поэзия молодого Маркса обращается против Гегеля, как исчадия тьмы, грозящей героическому субъекту в его поединке с гидрой вещественности. Гегель, ненавистный Марксу своим отказом от преодоления реального мира, повсюду осмеян в качестве «пигмея». С полным презрением отвергнута и его «Эстетика», только что вышедшая в издании Гото.

Свою позицию Маркс впоследствии сам назвал «идеалистической», желая этим сказать, что вместо гегелевского примирения с действительностью в ней господствует фихтевское противоречие между сущим и должным. В одном из его стихотворений сущее уподобляется «обезьяньему театру», а прозаическая мудрость мещанского века

подвергнута осмеянию в лице ее представителей — математиков и медиков. Первые свели все чувства человека к таблице умножения: вторые рассматривают мир как простой мешок костей, источник фантазии коренится для них в желудке.

Целительным средством против филистерства является мечта, побеждающая житейскую пошлость и боль одиночества:

В яркие одежды облаченный,
С гордым сердцем, с пламенным умом,
От презренных пут освобожденный,
Твердо я вступаю в царство прозы,
Скорбь отбросив пред твоим лицом,—
И цветут, как древо жизни, грезы.

В другом стихотворении это чувство выражено еще яснее:

Певец, мечта моя легка.
Я улетаю в облака.
Где плачет жизнь, мой гимн звенит,
Заря румяная горит,
Багрянцем дали пылают.

Отсюда — вполне обоснованный переход к идеалу, лежащему за пределами действительного мира. Есть где-то страна, в которой каждый счастлив, где жизнь и радость заключили союз друг с другом.

Душ согласных единенье
Всех слило в единый круг;
Не сословное деленье,
А любовь царит вокруг.

Но, увы, это царство счастья существует только в мечтах.

Полно, полно, то лишь грезы
Сердце сетью оплели,
Унося в эфир от прозы
В прах поверженной земли.

Боги завидуют людям и ревниво следят за тем, чтобы человек не возвышался над естественной необходимостью. Лишь в поэтической фантазии человек свободен и счастлив. Этот вывод, граничащий с шиллеровским:

Was unsterblich im Gesang soll leben,
Muß im Leben untergehn¹,—

¹ Красота цветет лишь в песнопенье,
А свобода — в области мечты.
(Пер. В. Курочкина)

представляет собой уже форму отказа от романтики, пропитанной фихтеанством. Во многих стихотворениях последней тетради слышатся ноты примирения с жизнью. «И, однако, только в этих последних стихотворениях, — пишет Маркс отцу, — внезапно, как бы по удару волшебного жезла, — ах, удар этот вначале был сокрушающим, — передо мной блеснуло, словно далекий дворец фей, царство подлинной поэзии, и все, что было создано мной, рассыпалось в прах» (40, 14).

Летом 1837 года в душе мечтателя происходит внутренний раскол. Его не удовлетворяет больше абстрактное возвышение субъекта над объективным миром. «От идеализма, — который я, к слову сказать, сравнивал с кантовским и фихтевским идеализмом, питаю его из этого источника, — я перешел к тому чтобы искать идею в самой действительности. Если прежде боги жили над землей, то теперь они стали центром ее» (40, 14). Переходной ступенью от абстрактной субъективности к Гегелю явилась попытка соединить сущее и должное, прозу и поэзию в духе молодого Шеллинга.

О месте этой ступени в идейном развитии Маркса мы также располагаем его прямым свидетельством: «Я написал диалог почти в 24 листа: «Клеант¹, или об исходном пункте и необходимом развитии философии». Здесь в известной степени соединились искусство и наука, совершенно разошедшиеся друг с другом» (40, 15). И все же это последнее усилие воздвигнуть на почве серьезности и прозы чудное здание поэзии не увенчалось успехом. Заключительный тезис построенной в духе Шеллинга конструкции оказался первым положением гегелевской системы. «Это мое любимое детище, взлелеянное при лунном сиянии, завлекло меня, подобно коварной сирене, в объятия врага» (40, 15).

Таким образом, интерес к Шеллингу связан у молодого Маркса с попыткой примирения между искусством и наукой. «Клеант», к сожалению не сохранившийся, был, вероятно, признаком эволюции его автора от одной системы к другой, в полном соответствии с их порядком в классической немецкой философии. Кто ищет перехода от абстрактного героизма воли к объективной природе, имею-

¹ Стоик Клеант (331—233 гг. до н. э.) был натурфилософ и поэт. Маркс не случайно избрал его центральной фигурой своего диалога, написанного в духе Шеллинга.

щей свою стихийную жизнь, богатую внутренним содержанием, не может пройти мимо Шеллинга. Так было и с Марксом, судя по откровенному свидетельству его исповеди — письма к отцу.

После бессонных ночей, проведенных в спорах с самим собой, одиночества, забвения природы, искусства, всего живого он бежал из Берлина в деревню и здесь снова почувствовал себя здоровым. В мирной тишине Штралова открылась ему поэтическая сторона шеллингианства. Идеальное и реальное не враждебны друг другу, напротив — они тождественны в своих последних основах. Нет роковой схизмы между ними, а потому тождественны также, внутренне идентичны и два полюса человеческого духа, искусство и философия. Провозглашая с особым энтузиазмом это слияние двух миров, Шеллинг создал возможность субъективной диалектики, то есть переход к более конкретному пониманию действительности, после долгой ссоры между субъектом и объектом в учениях Канта и Фихте.

Однако разница между идеальным миром нашего сознания и действительной жизнью, понятой мыслящим умом и отвергнутой сердцем, может быть слишком велика. Является ли в подобных случаях серьезным решением вопроса тождество идеального и реального в абстракции первых начал? Можно ли самым торжественным провозглашением единства поэзии и мыслящего ума преодолеть их взаимный антагонизм, если они далеко разошлись между собой в силу реальных фактов истории? Этот вопрос остался, видимо, за пределами первоначального замысла диалога «Клеант». Но двадцать четыре листа разговоров с самим собой не шутка, и в конце своего сочинения Маркс оказался на пороге другого мировоззрения. Он уже раньше немного познакомился с «причудливой дикой мелодией» гегелевской системы. Развивая общую идею тождества, Гегель пошел гораздо дальше Шеллинга в сторону конкретной реальности действительно сущего мира, и лунное сияние романтики осталось позади.

Для Гегеля главная задача мысли состоит в изображении противоречивых форм развития идеального начала жизни на самом деле — среди каменных химер, созданных «духом», но господствующих над ним. А так как мысль Гегеля осталась в плену идеализма, то его объяснение этих форм легко могло превратиться и отчасти действительно превратилось в оправдание их. Он должен был при-

нять исторически сложившийся жестокий мир таким, каков он есть, не нарушая своего исходного тезиса о тождестве идеального и реального. Всякий идеализм состоит в насильственном сближении реальности с тем разумным смыслом, который присутствует в ней, но присутствует лишь потенциально, как возможность развития в природе сознательного существа, способного извлечь эту возможность из природы и сделать ее чем-то действительным в процессе своей материальной жизнедеятельности. Без этого посредствующего звена тождество идеального и реального становится апологией мира сего, защитой того, что есть.

Следуя старым образцам, созданным, в сущности, еще Лактанцием и Августином, Гегель видел оправдание мира в самом драматизме его развития. Вселенная для него — действительный разум во всей его *полноте*, которая не может состоять из одних светлых красок, но должна нести в себе также глубокую светотень. Из этой диалектической теодицеи необходимо следует, что бунт субъективности против суровых условий природы и общества, терзающих ее с тех пор, как возникло сознание на земле, есть грех против самого мирового разума, входящий, правда, в его расчеты, но в конце концов, на высоте истинного знания, уже непростительный.

Конечно, главная привлекательная сила гегелевской философии состояла не в этом повторении старого идеализма, ведущего к резиньяции и оправданию зла. Гегель превратил драму субъекта в исторический процесс, так что после его критики прежних форм революционной мысли отрицание *сущего* во имя того, что *должно быть*, уже не могло остаться в рамках полной абстракции. Само понятие должного стало другим, зависящим от объективных исторических движений, а не от простой активности нашей воли. Разум нужно искать в действительности, без горделивой претензии навязывать ей отвлеченные идеалы, вытекающие в конце концов из тех же реальных фактов, только более слепо и бессознательно. Такая постановка вопроса сделала Гегеля учителем многих революционных поколений.

Картина жизни в Германии времен Священного союза была плохой иллюстрацией к философии, учившей, что действительность содержит в себе разумное зерно. Однако Гегель вовсе не утверждал, что эта иллюстрация сама по себе хороша, он думал только, что другой не видно, а при-

думывать лунное сияние там, где его нет, — плохое утешение для мужественной души.

Теперь вернемся к литературным произведениям молодого Маркса. Мы знаем, какую роль в его юношеском творчестве играли знаки неодобрения жизни, лишенной человеческого достоинства и поэтического обаяния. То были ранние, еще наивные формы протеста против общественных порядков его любезного отечества — европейской провинции, где нравы помещичьего двора процветали в мирном содружестве с умеренным и аккуратным мещанством буржуазии. Первые признаки теоретического анализа этой ситуации мы находим у молодого Маркса в его романе «Скорпион и Феликс», произведении искусственном и странном, вследствие неумеренного подражания юмору Стерна или, скорее, Жан-Поля Рихтера. Тем более интересно найти в этих юношеских опытах зародыш серьезной мысли.

«Эпопея не может быть создана в наше время», — пишет Маркс (гл. 30). Ироническое доказательство этого тезиса заключается в следующем: «Для начала мы выдвигаем здесь основательные рассуждения о правой и левой стороне, снимая, таким образом, с этих поэтических выражений их поэтический наряд, как Аполлон снял кожу с Марсия, и делая их образом сомнения, безобразным павианом, имеющим глаза, чтобы не видеть, Аргусом наизнанку. Последний имел сотню глаз, чтобы обнаружить утраченное — сомнение же, угрюмый борец с небесами, обладает сотней глаз, чтобы виденное сделать как бы невиденным.

Однако сторона, место есть главный критерий эпической поэзии, и поскольку нет больше никаких сторон (как это происходит согласно нашему объяснению), эпическая поэзия может восстать от своего могильного сна не раньше, чем трубный глас пробудит Иерихон». Выше, в главе 27-й «Скорпиона и Феликса», автор пародирует относительность «правого» и «левого».

Если отбросить замысловатый юмор этих рассуждений, то останется критика релятивизма — всеобщей относительности, как формы обыденного сознания новой, буржуазной эпохи, в отличие от объективного эпического мировоззрения древних. Некоторые оттенки этой мысли напоминают более поздние замечания Маркса об исторической роли скепсиса в разложении греческой культуры (подготовительные тетради к диссертации о различии между натурфилософией Эпикура и Демокрита). В приведенном

выше отрывке 1837 года речь идет об упадке первоначальной цельности восприятия, эпической широты взгляда, *обозревающего*, по выражению Гете, предметный мир. Для древнего поэта чувственная видимость — не простая иллюзия, а раскрытая книга реальных признаков бытия, и для него не существует малых, незначительных частных, стоящих за пределами изображения.

Вместе с утратой этой объективной видимости происходит распад эпического единства на два полюса — внешней, обманчивой иллюзии, возбуждающей различные *мнения*, с одной стороны, и абстрактной сущности дела, доступной только *истинному* знанию, с другой. Так поэтический элемент действительности, не исчезая совершенно из поля зрения людей, становится редким гостем в духовной атмосфере земли. Поэзия находит себе убежище за крепостной стеной внутренней жизни личности.

С известным правом можно сказать, что ирония молодого Маркса относится здесь к трезвой мудрости человека, воспитанного цивилизацией в духе рассудочного сомнения во всем, что имеет точное место и прямое, не только условное значение. Эпопея, возникшая на заре человеческой истории, требует известной безусловности. Роль места в эпической поэзии была замечена классической немецкой эстетикой, и очень возможно, что «Скорпион и Феликс» свидетельствует уже о чтении Гегеля.

Второе доказательство невозможности эпопеи в новое время еще более интересно. При помощи сложного намека Маркс отсылает нас к предшествующей главе своего повествования, где речь идет о психологии земельного собственника, прикованного к наследственному поместью. Играя словами и развлекая читателя красотами стиля, автор хочет все же сказать что-то серьезное. Его мысль состоит, видимо, в том, что поэзия не совместима с определенными условиями собственности. Для Маркса, изучавшего в университете римское право, Гейнекция и Савиньи, эти условия выступают в образе *майората*.

Столь неожиданное появление юридической темы на страницах романа не было чистой случайностью. В те времена, когда Маркс писал свое произведение, вопрос о майорате все еще оставался предметом ученой и газетной полемики. Общественное мнение видело в нем пережиток темной старины. Юридическое правило, известное под именем майората, устраняло от наследования фамильных владений всех родственников покойного, кроме старшего

сына. Идея сохранения родового имущества торжествует здесь над интересами живых, над самой элементарной справедливостью.

Ограничения наследственного права типа майората характерны для западноевропейского развития на переходе от средних веков к буржуазному обществу. В них сочеталось римское понимание воли завещателя, благоприятное для укрепления частной собственности, с феодальной привилегией. Майорат поддерживал нераздельность крупного землевладения, опору знати. Как яркий пример несправедливых старых порядков, он породил волну общественного негодования еще в XVIII веке. Французская революция отменила этот институт, при Наполеоне он был восстановлен в более узких рамках. Что касается Германии, то здесь майораты сохранились до ноябрьской революции 1918 года.

«Я сидел, задумавшись,— говорит рассказчик в романе Маркса,— отложив Локка, Фихте и Канта, чтобы предаться глубокому исследованию вопроса о том, что может быть общего между обыкновенным душем и майоратом, как вдруг меня будто пронзила молния. Мысль за мыслью, озаряя мой умственный взор, прояснили его, и предо мною явился образ, сотканный из света.

Майорат есть душ аристократии, ибо душ существует только для того, чтобы совершать омовения. Мытье же обеляет, оно придает как бы бесцветное сияние отмытому. Так серебрят майорат старшего сына владетельного дома, придавая ему тем самым бесцветный серебряный блеск, и в то же время навязывает другим членам семьи бледный романтический тон пицеты.

Тот, кто в живых потоках купается, бросая себя навстречу кипящей стихии, вступает в борьбу с ее яростью и прокладывает себе путь крепкой рукой. А тот, кто сидит под душем, заперт в тесном помещении и может судить только о четырех углах.

Обычный человек, не какой-нибудь владетель заповедного имения, борется с бушующей жизнью. Бросаясь вниз головой в бурное море, он похищает жемчуг из глубины по праву Прометея. Во всем своем великолепии встает перед ним внутренний образ идеи, и смелее творит он. Владетель же майората может позволить себе только несколько капель воды, он боится вывихнуть руки и ноги, а потому закрывается в своем углу для мытья.

Нашли, наконец, философский камень, нашли!»

Кто же его нашел? Кого имеет в виду автор сатирического романа? Есть основание думать, что этот критический выпад относится к феодальной камарилье вокруг прусского кронпринца, его «застольному обществу» и «Берлинскому политическому еженедельнику». Но очень может быть, что появление майората в романе «Скорпион и Феликс» все еще связано с отрицательным отношением молодого Маркса к Гегелю. В своей философии права Гегель находит почетное место для нераздельной земельной собственности — одного из феодальных институтов, принимаемых им в качестве средства для сдерживания противоречий буржуазной экономики. Само собой разумеется, что у великого немецкого философа этот шахматный ход не имеет ничего общего с прямой защитой реакционных юридических форм.

Ученик Гегеля — Эдуард Ганс, известный своими прогрессивными взглядами, большой поклонник «Кодекса Наполеона», чьи лекции Маркс слушал в Берлинском университете, обходит вопрос о майорате, быть может, именно потому, что французским правом этот вопрос не был решен до конца. Зато в немецкой художественной литературе начала века есть превосходное произведение, в котором роковой колорит нераздельной и неотчуждаемой земельной собственности, нависший над жизнью целой семьи, как наследственное проклятие, показан с удивительной, почти бальзаковской силой. Речь идет о повести Э.-Т.-А. Гофмана «Майорат» (1817), конечно известной Марксу. На одной из страниц его романа упоминается другое произведение Гофмана — «Эликсир дьявола».

Таким образом, уже в литературных опытах Маркса мы встречаем мысль о невозможности эпопеи на почве нового времени. Мысль эта имеет еще оттенок абстрактного героизма. Проза жизни отвергается с точки зрения вечного Прометея, дерзко стремящегося к своей высшей цели даже вопреки обстоятельствам времени. Однако сама по себе идея конфликта между современной действительностью и уходящим в далекое прошлое «эпическим мировым состоянием» принадлежит философии искусства Гегеля или, по крайней мере, была усвоена и развита ею, как общий вывод из исторического самоанализа европейской культуры. Нетрудно заметить присутствие этого взгляда на судьбы поэзии в литературных набросках Маркса 1837 года. Как видно, логика дела уже завлекла его «в объятия врага». Еще важнее то обстоятельство, что

мысль о невозможности эпопеи в новое время связана здесь с первым опытом анализа психологии частной собственности (правда, еще в ее средневековом облачении). Так рано является у Маркса эта тема, которую мы впоследствии встретим в экономических рукописях 1857—1858 годов и «Теориях прибавочной стоимости».

Образ Прометея навсегда остался близким мировоззрению Маркса, но «буря и натиск» его ранних лет сменились более реальным взглядом на мир. Открывая новую страницу своего нравственного бытия в качестве последователя Гегеля, он не становится от этого консервативнее. Напротив, вся неопределенная масса пошлости и рутины, отвергнутых им от лица поэзии, принимает теперь более конкретные черты. Союз остатков феодализма с мещанской ограниченностью немецкой истории является главным врагом молодого Маркса в период его активного гегельянства, и зло, против которого он восстает на каждом шагу, становится более исторически определенным.

В своем движении с неба на землю, от революционной фразы к действительности, Маркс должен был пройти суровую школу гегелевской диалектики и всей классической ступени общественной мысли прошлого века. Традиция классики имела свое незаменимое содержание, изложенное, правда, в такой всеобщей и возвышенной форме, что практические выводы из него могли быть очень различны. Все великие представители главных течений европейской мысли начала XIX столетия, которые Ленин назвал *источниками марксизма*, двулики, как Янус, и в то же время принадлежат скорее будущему, чем прошлому.

Мы знаем, например, что Рикардо, купец и ученый, был настоящей загадкой для своего времени. Научная честность, с которой он излагает классовые отношения буржуазного общества, вызвала против него обвинения в революционных целях. С другой стороны, Рикардо подозревали в цинизме и примирении с общественной несправедливостью, поскольку развитие производительных сил является для него самоцелью и требует жертв. Нечто подобное случилось с Гегелем.

Эстетика Гегеля относится к романтической философии искусства, как бессердечный «цинизм» Рикардо к сентиментальным утопиям романтиков-экономистов. Ни одна из теорий политической экономии до Маркса и Энгельса не могла дать социалистической мысли такое могучее оружие для критики буржуазного общества, как

учение Рикардо. И точно так же мало найдется в мировой литературе философских произведений, столь богатых критическим содержанием, как произведения Гегеля, написанные им самим или изложенные с его слов учениками философа. Не последнее место в этом богатстве занимают его лекции по эстетике.

С точки зрения Гегеля, «буржуазное общество» (die bürgerliche Gesellschaft) и возвышающееся над ним государство неблагоприятны для расцвета поэзии и художественной деятельности вообще. Отсюда можно сделать два разных вывода — либо искусство должно утратить свое прежнее значение ради торжества абсолютной идеи, воплощенной в этом общественном устройстве, либо свершатся великие перемены, и возникшее в ходе социальной революции «эпическое мировое состояние» или нечто подобное ему на более высокой ступени исторической жизни принесет с собой новый подъем художественного чувства. Сам Гегель склонялся к первому выводу. Но стоило лишь переменить акцент, и его оценка современного мира, как чуждого истинному духу поэзии, принимала революционный оттенок.

Такие выводы из эстетики Гегеля делали радикальные представители его школы, новые друзья, с которыми близко сошелся Маркс. Напротив, либерально-буржуазная оппозиция, презрительно третируемая в кружке молодых гегельянцев, считала учение Гегеля и недостаточно передовым, и чересчур опасным. Его обвиняли в прислужничестве по отношению к прусскому правительству и вместе с тем в других страшных грехах, среди которых были такие подозрительные склонности, как якобинизм, бонапартизм и даже сенсимонизм.

Духовной пищей немецкого бюргерства в эпоху так называемого «бидермайера» осталась романтика времен национальных войн против Наполеона, сильно разведенная либо святой водой средневековой реакции, либо розовой водицей либерализма, а иногда и тем и другим одновременно. Против глубокого преклонения перед Древней Грецией, сохранившегося у Гегеля еще со времен его увлечения французской революцией, будущие немецкие фельяны и жирондисты выдвигают идею «современной мифологии». С исторической точки зрения это нашло себе выход в более высокой оценке христианского искусства нового мира по сравнению с винкельмановской древностью, пережившей второе рождение в немецкой классике девяностых

годов XVIII века, в поэзии Гельдерлина и философии Гегеля.

Нельзя сказать, что все эти нити сходились и расходились с полной ясностью. Действительные позиции участников общественного движения, реальные связи идей должны были еще определиться на пути к мартовской революции 1848 года. Развитие немецкого общества накануне революционного подъема совершалось в двусмысленной атмосфере, естественной и неизбежной при деспотических порядках, стесняющих всякое прямое выражение мысли. Но именно в этих условиях отказ от романтической позы как мнимого освобождения был важным шагом вперед. Вот почему участие в кружке молодых гегельянцев стало для Маркса переходом на более высокую ступень политического сознания.

Оно означало также более глубокий раскол с официальным миром. Несмотря на громадное личное влияние Гегеля и покровительство прусского министра Альтенштейна, в прошлом сотрудника Гарденберга и Вильгельма Гумбольдта, это философское направление никогда, собственно, не было господствующим в немецких университетах. Оно подвергалось критике с разных сторон. Феодальная партия и ревнители строгого лютеранства отвергли его не менее решительно, чем доктринеры конституции. Этот конфликт становился все заметнее в последние годы жизни философа, но вышел наружу уже после смерти его, ускоренный отставкой благожелательного министра. Время Гегеля, когда двуликий Янус немецкой классики мог сохранять свою далеко идущую революционную тенденцию под внешней консервативностью формы, служившей ему охранной грамотой, прошло. На грани сороковых годов, в период краткой, но значительной деятельности левого крыла гегелевской школы, положение этой философской партии в прусском государстве стало уже сомнительным.

Не имела она серьезной опоры и в немецком обществе. Романтическая традиция, искупавшая свои ретроградные грехи, свое обращение ко временам Фридриха Барбароссы оргией национального чувства и бурным свободолобием, казалась более привлекательной. Ее возвышенная риторика служила разменной монетой для самых различных общественных направлений, в том числе и враждебных самодержавным правительствам. Но в большинстве случаев традиционное отречение от жизненной прозы было сравнительно безопасно и не затрагивало с такой остро-

той большие вопросы времени, как философия Гегеля, не смотря на всю ее двойственность.

Мы уже знаем, что люди, считавшиеся в те времена представителями революционного образа мысли, то есть немецкие либералы, относились к этой философии без всякого сочувствия. Их неясный, расплывчатый протест против застойных форм общественной жизни нуждался в иллюзиях. Только смех сквозь слезы в поэзии и критической прозе Гейне становится как бы прощанием с идеальной романтикой на пороге действительной борьбы. Но Гейне, по словам Энгельса, был тем замечательным человеком, который раньше других заметил, что в педантически темных словах и неуклюжих периодах гегелевской философии скрывалась революция.

III

Одно любопытное место из письма Маркса к отцу (от 10 ноября 1837 г.) рисует его философскую эволюцию следующим образом: «От огорчения по поводу болезни Женни и моей напрасной, бесплодной духовной работы, от грызущей досады, что приходится сотворить себе кумира из ненавистного мне воззрения, я заболел, как я уже раньше писал тебе, дорогой отец. Оправившись, я сжег все стихи и наброски новелл и пр., вообразив, что могу уже совершенно отречься от них; до сих пор, во всяком случае, я не дал каких-либо доказательств противоположного.

Во время болезни я ознакомился с Гегелем, от начала до конца, а также с работами большинства его учеников. Благодаря частым встречам с друзьями в Штралове я попал в «Докторский клуб», среди членов которого было несколько приват-доцентов и ближайший из моих берлинских друзей, доктор Рутенберг. Здесь обнаружилось в спорах различные, противоположные друг другу взгляды, и все крепче становились узы, связавшие меня самого с современной мировой философией, влияния которой я думал избежать» (40, 16).

В Докторском клубе Маркс близко сошелся с литературными знаменитостями гегелевской школы, молодыми преподавателями университета, учителями гимназий, журналистами, успевшими составить себе имя в печати. Среди участников этого общества встречаются имена Гото и Вердера, Бруно Бауэра и Кепшена. Маркс был самым молодым (исключая Карла Альтгауза, известного по «Мему-

арам идеалистки» Мальвиды Мейзенбург). Его ближайшим берлинским приятелем, как мы уже знаем, стал Адольф Рутенберг — впоследствии соредактор по «Рейнской газете». Но Рутенберг оказался личностью незначительной, гораздо важнее для биографии Маркса было знакомство и последующее сближение с Бруно Бауэром и Фридрихом Кеппеном. Трое друзей стали идейным средоточием кружка радикальных последователей гегелевской школы. Важную роль в развитии философского радикализма тридцатых — сороковых годов играл также Арнольд Руге, успевший уже отсидеть семь лет в крепости. Его «Галлеские ежегодники» пользовались активной поддержкой берлинского кружка.

Летом 1839 года возникла ожесточенная полемика между Бруно Бауэром и воинствующим лютеранским пастором Генгстенбергом. Шум, поднятый вокруг непочтительного отношения гегельянцев к Ветхому завету, испугал правительство, и министр просвещения Альтенштейн, хорошо расположенный к Бауэру, был вынужден отослать его в Бонн, имея в виду доставить своему любимцу профессуру в тамошнем университете. Пока Бруно Бауэр скучал среди инвалидов боннской науки, с горечью вспоминая о Докторском клубе, берлинский кружок распался или, по крайней мере, принял новые формы.

К 1841 году центром левогегельянского движения в Берлине становится журнал «Атеней». Если общество Бауэра, Кеппена, Маркса можно сравнить с московскими кружками тридцатых годов, то среда «Атеней» более напоминала позднейших *étancipés* в изображении Тургенева или Достоевского. Занятый своей работой над докторской диссертацией, Маркс чувствовал себя одиноким среди гегельянствующих берлинцев с их философским бахвальством и мнимой революционной иронией, отдающей запахом пивного заведения Гиппеля, где собирались эти потрясатели основ. В середине апреля 1841 года он выехал из Берлина, унося с собой самое неблагоприятное воспоминание о наследниках Докторского клуба. После его отъезда некоторое оживление было внесено в эту среду борьбой против Шеллинга, который в 1842 году занял кафедру покойного Гегеля в Берлинском университете. Последним этапом разложения радикального гегельянства стало знаменитое общество «Свободных», где прогрессивные тенденции конца тридцатых годов окончательно выродились в анархизм философствующей богемы.

Однако во времена Докторского клуба 1837—1840 годов эти прогрессивные тенденции были еще в полном расцвете. Говоря об идейной подготовке революции 1848 года, Энгельс писал: «Наконец, и немецкая философия, этот наиболее сложный, но в то же время и надежнейший показатель развития немецкой мысли, встала на сторону буржуазии, когда Гегель в своей «Философии права» объявил конституционную монархию высшей и совершеннейшей формой правления. Иными словами, он возвестил о близком пришествии отечественной буржуазии к власти. После его смерти его школа не остановилась на этом. Более радикальное крыло его последователей, с одной стороны, подвергло всякое религиозное верование испытанию огнем строгой критики, которая до самого основания потрясла древнее здание христианства, а с другой стороны, оно выдвинуло более смелые политические принципы по сравнению с теми, какие до того времени доводилось слышать немецкому уху, и попыталось воздать должное славы памяти героев первой французской революции. Правда, темный философский язык, в который облакались эти идеи, затуманивал ум как автора, так и читателя, зато он застилал и цензорские очи, и потому писатели-«младогегельянцы» пользовались такой свободой печати, какой не знала ни одна из прочих отраслей литературы» (8, 16—17).

Тяжеловесная ученая внешность ослепляла не только цензуру, но и другие ведомства государственной машины Фридриха-Вильгельма III. В течение двух десятилетий они не могли «подобрать ключи» к этой философской литературе, как не могли генералы Третьего отделения «подобрать ключи» к литературной критике «Отечественных записок» и «Современника» при жизни Белинского. В обоих случаях сыграло весьма полезную роль недомыслие власть имущих. Старый король и его министры свято хранили идеал всеильного чиновничьего государства с его мнимой независимостью от борьбы общественных интересов. Гегелевское обожествление государства и внешний рационализм его системы казался этим призракам старого режима возможной опорой против церковной и бюргерской романтической оппозиции, мечтавших о восстановлении средневековой империи. Отсюда тот удивительный факт, что прусский министр исповеданий мог покровительствовать одному из самых радикальных критиков религии среди последователей Гегеля — Бруно Бауэру, а этот по-

следний долгое время считался даже надеждой правого крыла гегелевской школы.

Со своей стороны, младогегельянцы питали некоторые иллюзии по отношению к национальной роли Пруссии. В борьбе с церковной ортодоксией и доносами рептильной прессы («Берлинского политического еженедельника» и «Евангелической церковной газеты») они рассчитывали на политическую дальновидность прусского кабинета. Впрочем, уже реакционное выступление Пруссии в пользу Эрнста-Августа Ганноверского заставило Арнольда Руге в ноябре 1839 года сделать открытие, что прусское правительство отклоняется от «подлинного назначения этого государства» под влиянием авторитарного католического принципа австрийской реакции.

В качестве идеального образца и поучения берлинскому правительству левые гегельянцы старались представить в лучшем виде политику «короля-философа» — Фридриха II. Для этой исторической легенды характерно сочинение Кеппена «Фридрих Великий и его противники», вышедшее в середине апреля 1840 года с посвящением «Моему другу Карлу Марксу из Трира». Само собой разумеется, что радикальные участники Докторского клуба приписывали «старому Фрицу» благие намерения, далекие от его династических целей ¹.

Дальнейшее обострение общественной борьбы в начале сороковых годов, особенно в связи с отставкой их покровителя Альтенштейна и переменой на прусском троне, поставило левых гегельянцев в открытую оппозицию к правительству. Они по-прежнему идеализируют «государство» как высшее выражение прогрессивных стремлений времени в борьбе с религиозным мракобесием. Но в этот культ политической власти вкладывается уже иное содержание, чем то, которое завещал своим последователям Ге-

¹ Делалось это отчасти сознательно. Передовая публицистика часто прибегала к литературным приемам более или менее эзоповского характера, а при существовавших в Пруссии и вокруг нее цензурных условиях она не могла поступать иначе. Авторы, видимо, предполагали наличие головы на плечах у своих читателей, не подозревая, что впоследствии, когда обстоятельства времени будут забыты, их слова могут быть поняты буквально. Во имя своей общественной цели люди, заслуживающие самого большого уважения, часто прибегали к сознательным упрощениям и условностям, предоставляя мещанину будущего торжествовать над их недостатками. Само собой разумеется, что во всем этом есть известная мера, и нарушение ее, во имя самых лучших целей, не проходит даром для любого писателя.—Примеч. к наст. изд.

гель. Делая радикальные выводы из философии Гегеля, люди типа Руге и Бруно Бауэра стремились отделить «подлинного бессмертного Гегеля» от «простого смертного», который, по их словам, приспособил свое учение к требованиям чиновничьего мундира и ученой мантии. «Ни в области религии, ни в области политики, ни в общем освещении истории Гегель не остался верен своему принципу развития, философии истории и ее диалектике», — писал Руге.

В этих словах, конечно, заключалась верная мысль, но, к несчастью, левые гегельянцы не замечали, что осуждаемое ими приспособление философии к нуждам прусского государства коренилось не в личных недостатках их учителя, а в его ложном исходном пункте, то есть в идеализме. Они не замечали также, что, критикуя «примирение с действительностью» зрелого Гегеля, можно вернуться к тем этапам развития его философии, которые она прошла в период детства и юности. Действительно, идеализация государства как воплощения гражданского духа и политического равенства была бессознательным повторением утопии молодого Гегеля, возникшей еще в девяностых годах XVIII века на почве общего с Гельдерлином преклонения перед античным полисом. Но были и некоторые отличия.

«Чем более развивался класс буржуазии, — пишет Мering, — тем громче заявляло о себе его самосознание. Оно нашло своих проникновеннейших выразителей в Бауэре, Кеппине и Марксе. Руге в одном письме к Прутцу сказал, что деятельность этих людей развивается под знаком союза с буржуазным Просвещением, что эти философские монтаньяры пишут свое «менэ, текел, фарес» на покрытом грозowymi тучами небе Германии. Однако философская Гора была все еще только философской; вовлеченная в практическую борьбу, она должна была еще разделаться со своей философией и найти исходный пункт для того, чтобы развить наследие ее великого учителя дальше и тем самым преодолеть его. И она нашла этот пункт в гегелевской истории философии, в главе, изображающей греческую философию самосознания».

Первой работой, которую Маркс предпринял в качестве последователя Гегеля, было изучение позднегреческой, особенно эпикурейской философии. Начало этих занятий относится к первой четверти 1839 года. В ходе изучения материала первоначальные рамки исследования расширились, и Маркс начал думать о более пространной работе, чем изложение физики и морали Эпикура, надеясь, что

ему удастся «обстоятельно разобрать цикл эпикурейской, стоической и скептической философии в их связи со всем греческим спекулятивным мышлением» (40, 152).

Внешние обстоятельства заставили его выделить из своего неоконченного исследования часть, касающуюся сравнительного анализа натурфилософии Демокрита и Эпикура, чтобы представить эту работу в качестве докторской диссертации на усмотрение философского факультета в Иене (апрель 1841 г.). Предисловие к диссертации объясняет интерес ее автора к учениям позднегреческой философии следующим образом:

«Хотя Гегель в целом правильно определил общие черты названных систем, но при удивительно обширном и смелом плане его истории философии, с которой вообще только и начинается история философии, он не мог вдаваться в детали. С другой стороны, взгляд Гегеля на то, что он называл спекулятивным *par excellence*,¹ мешал этому гигантскому мыслителю признать за указанными системами их высокое значение для истории греческой философии и для греческого духа вообще. Эти системы составляют ключ к истинной истории греческой философии. Более глубокое указание на их связь с греческой жизнью можно найти в сочинении моего друга Кёппена «Фридрих Великий и его противники» (40, 153).

Позднее, на грани 1841 и 1842 годов, Маркс имел намерение опубликовать свою работу в печати и для этой цели набросал новое предисловие, в котором его задача выражена еще более ясно: «Именно теперь наступило время для понимания систем эпикурейцев, стоиков и скептиков. Это философы самосознания» (MEGA, I, 1, S. XXXIV). Ссылка на книгу Кёппена также открывает нам многое.

Тайна этого обращения к позднегреческим «философам самосознания» заключалась в духовной атмосфере тридцатых — сороковых годов прошлого века. Подобно деятелям эпохи Просвещения и французской революции, которую хотели воскресить «философские монтаньяры» гегелевской школы, они искали в древнем мире аналогии с явлениями современности. Наиболее ярким примером такого классицизма на прошлом этапе была революционная утопия Робеспьера и Сен-Жюста, мечта о возрождении античных республик. Но этот положительный идеал, имевший глубокие корни в философии, эстетике и политической литера-

¹ по преимуществу.— *Ред.*

туре XVIII века, был не единственной возможной формой сближения двух миров. Испорченную современность, то есть эпоху абсолютной монархии, упадка общественной жизни и погружения в частную жизнь, придворного искусства и академической учености, естественно было сравнить с периодом разложения античной культуры. Такую аналогию предполагает, например, знаменитое историческое сочинение просветительной эпохи — книга Гиббона об упадке и крушении Древнего Рима, а до нее — «Размышления о величии и падении римлян» Монтескье. У Монтескье можно найти также мысль об опасности возможного в будущем господства всемирной монархии, последней ступени умирающего общества. Аллегорическую критику современности под видом изображения эпохи упадка античного мира мы находим и в бернских фрагментах молодого Гегеля.

Таким образом, не только Афины и Спарта, идеальные республики якобинцев, но и монархия Александра Великого, и римский империализм имели символическое значение для европейской общественной мысли. То были эпохи античной цивилизации, просветительной философии и социальных движений под знаком спасителей мира — надежды Азии Митридата, иудейского Мессии, Сотера греков и Сына человеческого первых христиан. Люди, вышедшие из школы Гегеля (не только левого, но и других ее направлений), видели в истории нового времени нечто напоминавшее им трагедию древности. В обоих случаях они искали общую последовательность ступеней духовной жизни. Ведь таково было уже построение одной из основных книг их учителя — «Феноменологии духа».

Уроки древнего мира казались прозрачной аллегорией. И чем дальше роковое движение буржуазного общества уходило от царства свободы и разума, провозглашенного французской революцией, тем больше общественный интерес перемещался с Афин и Спарты на Римскую империю. Исторические исследования поздней античности и первоначального христианства затрагивали социальные темы XIX века. История переходит в памфлет, черпая из времен упадка древнего мира яркие краски для изображения утраченной свободы или побудительные мотивы для примирения с неизбежностью всемирно-исторического потока реальных фактов. Так, например, известная книга Дройзена по истории эллинизма была не только историческим сочинением, но и своего рода манифестом образованной

немецкой буржуазии на ее пути от классических идеалов Вильгельма Гумбольдта, Шиллера, Гете к апологии прусского цезаризма. Другим примером может служить не менее знаменитый памфлет Штрауса против Фридриха-Вильгельма IV — «Романтик на троне цезарей» (книга о Юлиане Отступнике, вышедшая в 1847 г.). Кеппен также представил своего Фридриха Марком Аврелием на троне Гогенцоллернов.

Все это делает понятным интерес молодого Маркса к умственным течениям эпохи распада античной культуры. «Правда, может показаться противоречием, — пишет Меринг, — что идеологический авангард буржуазного класса, который, вообще говоря, еще только должен был создать национальное бытие для немецкого народа, закалял свое самосознание на античном самосознании, которое возникло из разложения национального бытия. И это противоречие не было только кажущимся. Бруно Бауэр потерпел крушение на том, что он не сумел определить момент, когда это философское переодевание буржуазной борьбы классов стало тормозом, вместо того чтобы служить рычагом для движения вперед. Но с другой стороны, философия стоицизма, эпикуреизма и скептицизма имела однажды великое историческое существование; она открыла человеческому духу новые горизонты, сломав национальную ограниченность эллинизма и социальную ограниченность рабства, которыми были еще целиком охвачены Платон и Аристотель. Философия самосознания решающим образом оплодотворила первоначальное христианство, эту религию страждущих и угнетенных, вернувшуюся к Платону и Аристотелю лишь как эксплуатирующая и угнетающая церковь. Сам Гегель не мог обойти то значение, которое имела внутренняя свобода субъекта в безысходном несчастье римского мирового государства, где все прекрасное и благородное в духовной индивидуальности было стерто грубой рукой. Но, собственно говоря, уже буржуазное Просвещение XVIII века оживило греческую философию самосознания — сомнение скептиков, ненависть к религии эпикурейцев, республиканские убеждения стоиков».

Меринг имел в виду, конечно, следующее место из «Лекций по истории философии» Гегеля: «Так философия переходит в римский мир. При господстве римлян эти системы стали именно *философией римского мира*, несмотря на то что философия все еще принадлежит грекам и ее великие учителя всегда были греки (да и сами эти фило-

софские учения возникли в Греции). Вытесненное из окружающего мира в себя, вопреки этому миру, не соответствующему требованиям разумного практического самосознания, оно было вынуждено искать разумное начало только в самом себе и для своей собственной единичности — заботиться только о себе, как абстрактные христиане заботятся только о спасении своей души. В светлом греческом мире субъект более тесно примыкал к своему государству, к своему миру, и он давал ему более актуальное существование. В несчастье действительности человек изгоняется в самого себя и должен искать здесь согласия, которого нельзя найти в окружающем мире».

И Гегель продолжает в тоне глубокого, искреннего чувства: «То, что дух может быть удовлетворен лишь безразличием, свободой вопреки всему, есть общая позиция всех этих учений. Они, разумеется, греческие учения, но перенесенные в римский мир. Конкретная нравственность и жажда проведения определенного принципа в мире посредством политического устройства, как у Платона, или конкретная наука, как у Аристотеля, здесь исчезают. В несчастье римского мира все прекрасное, все благородное духовной индивидуальности стерто холодной рукой».

Из этих слов достаточно ясно, что Гегель сохранил свой идеал греческого полиса и в поздние годы, когда он читал в Берлинском университете историю философии. Правда, все это перенесено у него теперь в мир благородных теней, ушедших в прошлое, и притом *дважды*. Во-первых, вместе с победой исторической реальности над гражданским пафосом древних республик в «несчастье римского мира» и, во-вторых, вместе с крушением наивной попытки восстановить эту древнюю доблесть среди интересов частной жизни, войны богатых и бедных, неотразимой судьбы нового, буржуазного общества, растущей из лучших завоеваний демократии. В лекциях Гегеля переход к «философии самосознания» — это элегия по тем временам, когда социальные проекты Платона и выводы из политической науки Аристотеля могли хотя бы казаться реальным вмешательством в ход общественной жизни. Стоики, скептики и эпикурейцы уже махнули рукой на эту возможность. Философия уходит в свой внутренний мир, мир «безразличия» и «свободы вопреки всему», отдавая кесарево — кесарю.

Гегель, которого молва нарекла философом прусского государства, хорошо понимал эту позицию и сам немного

разделял ее в «несчастье действительности». Но что она могла дать демократической мысли середины XIX века? И почему «философские монтаньяры», желавшие создать «национальное бытие» немецкого народа, обратились к традиции римского времени, «возникшей из разложения национального бытия», по выражению Меринга? У этих вестников общественного подъема можно было скорее ожидать обращения к оптимизму времен Перикла или, по крайней мере, к той философии, которая знает всю глубину противоречий, но не утратила веры в будущий синтез жизни, к философии Платона и Аристотеля. Между тем «идейный авангард буржуазного класса», как пишет Меринг, нашел себе что-то близкое в учениях частных кружков, возникших под гнетом римского мирового государства из оппозиции ко всему окружающему образу жизни.

Но мы уже знаем, что в зеркале древнего мира, которое видел перед собой XIX век, на первый план выступают черты заката. К этому нужно прибавить, что странная склонность «идейного авангарда буржуазного класса» к поздней античности имела своей причиной еще одно обстоятельство. Есть «две буржуазии», по выражению Ленина, и два пути создания национального бытия каждого народа. По мере того как друзья молодого Маркса возвышались до политического понимания, они защищали интересы демократии против либерализма. И, как это часто бывает в подобных случаях, они преувеличивали свою историческую роль, считая себя последовательными врагами не только старой феодальной гнили, но и более современных буржуазных порядков. Такие иллюзии были естественны в те времена, когда демократическое движение совершалось уже на фоне растущих противоречий современного капиталистического общества. Оставаясь, по существу, в пределах идейного кругозора буржуазной демократии, «философские монтаньяры» хотели большего. Вот почему они с бешеной страстностью нападали на сытое бюргерство, следуя в этих нападках примеру своих предшественников — якобинцев времен французской революции.

Таким образом, «идейный авангард буржуазного класса» был настроен *антибуржуазно*, и можно сказать, тем более антибуржуазно, чем больше отдельные его представители проникались настроениями определенного буржуазного слоя, а именно — мелкой буржуазии. Они не хотели делить хлеб и вино с общей бюргерской оппозицией

против абсолютизма в Германии, чувствуя себя обособленной группой, посвященной в тайны критического самосознания. Это был своего рода перевод французского якобинства и даже бланкизма на язык немецкой философии, неверие в то, что большинство способно участвовать в сознательном движении умов, презрение к мещанской массе с ее пассивностью, верой в церковную мораль, духовной жвачкой. Такое настроение могло быть отчасти оправдано историческим фактом вставания немецкой буржуазии в старый порядок жизни и вытекающей из местных условий традиционной умеренностью этого класса, особенно его образованного слоя — ученых чиновников, привыкших к послушанию.

Отсюда некоторые особенности идейной позиции левых гегельянцев — их критика мещанского эгоизма, неспособного возвыситься до общественного сознания, нападки на «частный интерес», атомистическую раздробленность. Против этой стихии, грозящей обществу падением его социальных связей, они выдвигают «пластический» скрепляющий элемент политических отношений. При таком взгляде на буржуазное общество вполне естественно обращение за аналогиями к древности, где деньги, торговля, процент, имущественные различия действительно выступают как сила разложения. Борьба интересов внутри греческих республик вела их к упадку — напротив, в новое время она явилась могучим двигателем прогресса. Эта диалектика буржуазных отношений долгое время оставалась скрытой от самых решительных противников всякой общественной порчи. Ее не видели «философские монтаньяры» гегелевской школы, как, впрочем, не видели и монтаньяры действительные во время французской революции.

Само собой разумеется, что основатели Докторского клуба 1837—1841 годов были еще более ярко выраженными идеалистами, чем деятели клуба якобинцев. Поэтому их критическая мысль не выходила за пределы абстрактного противоречия между общественным единством и материальными интересами людей, свободой самосознания и косностью реальной жизни. Противоречие это приобрело у них даже более абстрактный характер, чем в философии Гегеля. Все это неудержимо влекло молодых последователей «современной мировой философии» к примеру древнего мира, где исторический ход вещей, казалось, однажды уже поставил задачу развития личности без разложе-

ния общественного целого, но не решил ее. Все это придавало идеям передового меньшинства демократической Германии оттенок «свободы вопреки всему», напоминая греко-римскую философию самосознания.

Однако среди своих берлинских друзей Маркс рано занял своеобразную позицию, в которой было больше демократического содержания, чем иллюзий, свойственных «идейному авангарду буржуазного класса». Он недаром писал отцу, что в Докторском клубе сталкиваются противоположные взгляды. Не преувеличивая, можно сказать, что уже в конце тридцатых годов наметилось, пока еще скрытое, расхождение между главными участниками кружка левых гегельянцев. Маркс и Бруно Бауэр, в тесном содружестве с Кешпеном, деятельно занимались эпохой разложения древнего мира. Но в этих общих занятиях исходные пункты были различны и даже противоположны. Чтобы понять это различие, вернемся к Гегелю.

В своих лекциях по истории философии он называет Римскую империю «реальным скептицизмом». Независимость малых государств, патриархальная поэзия местного быта, конкретная индивидуальность жизни — все растворилось в холодной абстракции мирового государства. Из этой пустоты возникло скептическое отношение ко всем прежним верованиям. На развалинах бывшего единства всеобщего и единичного остались два враждующих элемента — «мир разделился теперь на две части: на атомы, частных людей, с одной стороны, и на чисто внешнюю связь между ними, с другой, причем эта связь, в качестве власти, воплощалась в одном лице, в лице императора». Отсюда переход к трем главным течениям поздней античной мысли. «Реальный скептицизм» был общим жизненным фоном римской эпохи. Два других элемента распавшегося в себе общественного кругозора древности играли более активную роль. Они нашли себе выражение в философии стоицизма и в школе Эпикура.

Социальная физика XVII—XVIII веков давно рассматривала атомы Эпикура как аллегория частных интересов, в противовес стоическому идеалу республики, государства, сдерживающего их центробежную силу. Что касается философии Гегеля, то она не понятна без этой противоположности, в которой движется его мысль, начиная с первых ступеней ее развития. Уже в так называемой «Системе нравственности» 1802 года он пишет, имея в виду Римскую империю и абсолютные монархии нового времени:

«Здесь погашается обособление единичного в его наличном бытии, распад целого на атомы. Единичный имеет свою абсолютную свободу, и то же самое является силой правительства».

Таким образом, частное лицо и отчужденное выражение общественного целого представляют собой две крайности цивилизации, возникшей на развалинах более древних общественных порядков. Диалектический переход от малого социального атома, выражающего «обособление единичного», к его абстрактному зеркалу в образе абсолютно-го государя — одно из глубоких прозрений Гегеля, не потерявших свое значение по сей день. Тот же взаимный переход противоположных крайностей общества, распавшегося на атомы, рисует Гегель в ранней работе «Научные способы истолкования естественного права», напечатанной в «Критическом журнале философии» (1802). Эта картина утопических представлений, растущих на почве социального атомизма, набросана слишком густыми красками его философской палитры, в духе позднейшей «Феноменологии духа». И все же она является образцом научного метода Гегеля — его критического анализа мысли как самосознания реальных исторических форм.

Такой взгляд на принцип атомизма сохранился в произведениях великого немецкого философа навсегда. Он нигде не делает разницы между естественнонаучным и общественным пониманием атома-индивида. Не потому, что атомистическое объяснение природы было в его глазах условной проекцией общественной идеологии на внешний мир, а потому, что в определенных исторических условиях раскрывается та или другая сторона действительности и возникающая из этой реальной ситуации мысль выражает необходимую ступень истории человечества и его самосознания. Таким раскрытием одной из важных сторон всей полноты бытия является, с точки зрения Гегеля, понятие атома-неделимого. Как луч, озаряющий в известных пределах весь мир, доступный нашему взору, оно имеет всеобщее и объективное значение.

В позднейших лекциях по философии истории Гегель пользуется формулой «атомы воли» («Willensatomen»). По поводу либерализма, растущего из наследия просветительного движения, он говорит о «принципе атомов, единичной воли». В лекциях по истории философии атом всегда имеет двойное значение. Так, излагая учение Левкиппа и Демокрита, основателей теории атомов-неделимых, Ге-

гель обращает внимание на важность *различия* в мире первичных тел, без которого было бы невозможно атомистическое объяснение структуры вселенной. «В политической области оно происходит из единичной воли», — замечает Гегель. Вообще — «атом в переводе означает индивид».

Но именно здесь, в этом пункте, который стал решающим для завершения всей его системы, Гегель делает роковой поворот в сторону абсолютного идеализма. В сущности говоря, он не выдержал принятого им самим метода исторической критики, то есть раскрытия смысла общих идей из конкретных жизненных положений. Всеобщее снова отделяется у него от реальной *полноты* действительности, выступая в виде особой силы. Есть осязаемый предел диалектической мысли Гегеля. Он обозначился рано и был неразрывно связан с «первофеноменом» его трагического мирознания. Распад общества на изолированные атомы, этот несчастный мир собственности и права, является для него не историческим фактом великой сложности, требующим многих столетий для реального искупления связанных с ним утрат, а достоверным признакам вечного тупика всякой материальной жизни.

Выход из этого тупика может быть только в мир иной, как это представляла себе христианская мечта на исходе классической древности. Религиозный кризис этого времени Гегель разделяет изнутри, присоединяясь к потоку идеалистических настроений людей, утративших всякую надежду на излечение общественных зол без помощи неба. Он больше не великий научный ум, способный отделить фикцию времени от ее реальной основы, а жертва собственного разочарования в надеждах своего поколения, отвлеченный мыслитель, принимающий историю без выбора, как мир Августина, фатальный и беспощадный.

Падение столь оплакиваемой Гегелем «прекрасной нравственности», светлого эллинского язычества и развитие античной философии самосознания в сторону христианства становится для него безусловным прогрессом. Продолжая свой анализ римской эпохи, он говорит: «Этот характер абстрактной всеобщности как полного деспотизма, который во времена заката народной жизни был непосредственно связан с атомистической разъединенностью, уходом в область интересов и целей частной жизни, теперь достигает аналогичным путем своей вершины и в области мышления. Дойдя до такой же завершенной абстрактной всеобщности, дух снова освобождается от этого распада,

выступая за пределы своей субъективности, и переходит к объективности, но теперь уже к интеллектуальной объективности, выступающей не во внешней форме единичных предметов, не в форме *обязанностей* и единичной *моральности*, а в форме абсолютной объективности, рожденной из самого духа и истинной истины. Другими словами, мы видим здесь, с одной стороны, *возвращение* к богу, а с другой стороны, *явление* бога человеческому духу таким, каков он есть в себе и для себя в своей истине. Это образует переходную ступень к самовосстановлению духа, и мышление, постигавшее себя до сих пор лишь субъективно, становится теперь для себя предметным. Таким образом, в римском мире все больше и больше давала себя знать потребность уйти из мира сего, лишеного прежних богов, неправого и безнравственного, в область духовности и здесь искать того, чего уже не найти было там. Говоря более определенно, в греческом мире исчезла духовная жизнерадостность и явилась скорбь о наступившем распаде».

Мы уже знаем, что из этого общественного состояния Гегель выводит философские учения поздней античности. Он снова подтверждает свой общий принцип анализа истории мышления. «Итак, эти философские системы представляют собой определенные *моменты* не только в ходе развития разума, но также в ходе развития человечества вообще. Они являются формами, в которых мышлением выражено все состояние мира». Однако внимательный читатель легко заметит, что, при всей глубине этого взгляда, в нем нет достаточно места для полной оценки одной из этих форм, а именно — той из них, которая связана с материалистической философией Эпикура. Гегель переносит центр тяжести на развитие внутренней жизни людей, готовых принять откровение новой мировой религии. Он как бы минует возможности, заложенные в материализме и атеистической критике Эпикура, хотя признает за ним определенные достоинства, усвоенные в новое время эпохой Просвещения.

Мир, сложенный из малых телец-атомов, является в его глазах абстрактным зеркалом той исторической ступени, когда общественная жизнь складывается из отношений единичных лиц, обособленных и знающих только внешнее столкновение, «войну всех против всех». Здесь царствует последовательный эгоизм, противоположность единичной воли всеобщему. Единственной формой общественного

сплочения, доступной таким эпохам, является деспотизм отчужденной власти, господствующей над произволом отдельных лиц.

Поэтому принцип античного материализма — одиночество непроницаемых первичных тел в пустоте и это последовательное отрицание патриархальных связей между людьми — кажется Гегелю скорее бесплодной крайностью, выражающей полное опустошение мира, отсутствием чести и совести, чем плодотворным началом, способным к развитию вместе с исторической жизнью, которую оно выражает. Истинное развитие может идти лишь сверхчувственным путем. Интересы людей служат невидимой цели, и подчиненность града земного граду небесному находит себе наконец более высокую форму самосознания вопреки разорванности общества на «атомы воли». Когда в материальной истории людей, ведущей от жизнерадостности к скорби, наступает разрыв общественных связей, этот разрыв, по Гегелю, настолько велик, что из него уже виден образ божества.

Атомизм, реально осуществившийся в экономике, и политике древних государств, был отрицательной силой, разложившей «царство прекрасной нравственности». В наступившем упадке живой общественной связи между людьми человек оказался наедине с самим собой, и ему остается только внутренняя свобода, идеальная жизнь, воспоминание и углубление в себя (*Eginnerung*). Но магия идеализма способна каждую утрату превратить в новое приобретение. Как и религия, она не нуждается для этого в посредствующих звеньях, делающих историческую диалектику мучительно трудным процессом жизни.

К этой магии идеалистического мышления обратился и Гегель перед лицом общественных противоречий, еще далеких в его эпоху от реальных условий, необходимых для их решения. Отсюда вывод, достаточно ясный в своей определенности. Там, где терпит крушение «эмпирическая свобода» людей, утверждается свобода истинная — царство божие внутри нас. Эта истинная свобода выступает, по мысли Гегеля, в стоической философии, у скептиков, неоплатоников и, наконец, в христианстве. Такой порядок вещей намечен уже в книге завета гегелевской школы — «Феноменологии духа», изображающей постепенное торжество мышления над чувственно-предметным миром. Упадок реальной нравственной силы патриархальных общественных организмов завершается борьбой «просвещения», затем следуют «абсолютная свобода и террор»

революционных эпох, но здесь цепь исторических реально-стей прерывается. Дальнейший прогресс образуют уже «моральность» и на более высокой ступени той же лестницы — «религия откровения».

В этом именно пункте к философии Гегеля примыкают исследования по истории раннего христианства Бруно Бауэра. Ему принадлежит заслуга невиданной раньше по своей смелости исторической критики евангелий и посланий апостолов. Но главным достоинством научной мысли Бауэра было то обстоятельство, что он обратился не только к иудейским и александрийским источникам христианства, но и к его чисто греческим и греко-римским элементам, которые, собственно, открыли путь для превращения новой секты в мировую религию. Говоря об итогах научной деятельности Бруно Бауэра, Энгельс писал впоследствии: «Огромное влияние александрийской школы Филона и греко-римской вульгарной философии — платоновской и в особенности стоической — на христианство, которое при Константине стало государственной религией, далеко еще не установлено во всех деталях, но наличие этого влияния доказано, и это — заслуга преимущественно Бруно Бауэра» (22, 474). Исторические исследования Бауэра, пишет Энгельс в другой статье, привели его к выводу, что александрийский еврей Филон является подлинным отцом христианства, а римский стоик Сенека был, так сказать, его дядей.

Первые шаги к этим выводам Бруно Бауэр делает уже в своих произведениях 1839—1842 годов, особенно в «Критике Евангелия от Иоанна» (1840) и трехтомной «Критике синоптических евангелий» (1841—1842). Эти исторические труды были вместе с тем философскими и даже политическими трактатами, в которых легко заметить отражение весьма современных интересов. Схема возникновения христианства, изложенная Бауэром, примерно такова. Из элементов распавшегося в себе эллинского мира великие, критически мыслящие умы римской эпохи, и прежде всего стоики, создали освободительную философию самосознания. Философия эта уже заключала в себе все прогрессивные идеи христианства. Но свобода самосознания не была понята современниками. Распространившись вширь, она утонула в вульгарном сознании огромной массы людей, лишенных счастливой общественной жизни под тяжелой дланью римского государства.

Эти люди могли принять идеи «философии самосознания» только в форме религии. Среди несчастий своей реальной жизни они готовы были поверить в чудо, их привлекала мечта о близости Страшного суда над неправым миром. И вот революционное самосознание греко-римской культуры вступило в роковой компромисс. Оно заключило союз с восточным суеверием, облачившись в традиционные ризы бездушной и мстительной религии Ветхого завета. Этому способствовали умеренные деятели христианской партии, либералы и жирондисты начала нашей эры — они помешали философскому содержанию христианства освободиться от грубо-чувственных представлений массового сознания.

Стремление Бруно Бауэра как историка очистить христианский стоицизм апостола Павла от либерального компромисса с иудейским богословием, необходимым для толпы фарисеев и садукеев, означало в переводе на язык его политических брошюр сороковых годов нечто более реальное — размежевание демократии с умеренным бюргерством, мировой силой денег, победой частных интересов над жизнью целого. Такая логика не была совершенной новостью — она только приняла в Германии более вызывающий характер.

Французские вольнодумцы XVII века и просветители следующего столетия также были в ссоре с буржуазией, ханжеской и верноподданной. Никто во Франции не проявлял такого рвения в преследовании свободной мысли, как буржуазное чиновничество, так называемые парламенты. Что касается народа, то он казался опорой самодержавия против вольностей дворянства и образованного меньшинства вообще. Вот почему даже накануне революции, которой они служили всей своей деятельностью, французские просветители чувствовали себя одинокими борцами за истину в обстановке испорченной цивилизации, основанной на равнодушии общества к его собственному благу. В кружках свободных умов давно вынашивалась параллель между передовыми идеями нового времени и философией стоиков, скептиков и эпикурейцев римской эпохи. По мере обострения конфликта с окружающей средой на первый план выступали именно идеи стоицизма. Достаточно вспомнить позднее сочинение Дидро — «Опыт о царствованиях Клавдия и Нерона», в котором самый смелый из просветителей под видом апологии Сенеки с глубокой грустью рисует дело собственной жизни.

Таким образом, в годы расцвета литературной деятельности Бруно Бауэра немецкая наука и публицистика имела уже возможность рассматривать эпоху разложения античной философии сквозь призму просветительных идей XVIII века. Здесь начиналось, говоря словами Меринга, двойное «переодевание». Бруно Бауэр и его друзья чувствовали себя прямыми наследниками французских просветителей в их стремлении освободить общественное самосознание от духовного рабства. «Мы также имеем своих пророков», — писал Бруно Бауэр в начале сороковых годов. «Это те люди, которые под гнетом абсолютной монархии и духовенства говорили о лучшем будущем человечества, о том времени, когда нашей высшей целью будет не прикидываться малыми детьми, а стать, наконец, настоящими мужчинами. Мы также имеем своего патриарха, патриарха фернейского. Мы имеем своих святых, они говорят по-французски; итак, это — удивительные святые, и все же вечной славой XVIII столетия будет имя, которое они ему создали».

В этих словах Бруно Бауэр дальше всего от той главы истории философии Гегеля, где религиозный надрыв поздней античности выступает как закономерное торжество духа над материей. Но, несмотря на высокую оценку французской атеистической литературы, позиция Бауэра остается все же двусмысленной. Если он называет Вольтера «патриархом фернейским», а других просветителей — «святými», то перед нами не просто цветы красноречия. Аналогия эта идет дальше.

Мы уже знаем, что в своих исторических трудах Бруно Бауэр стремился выделить рациональное зерно христианства, то есть идеи языческого стоицизма, из отчужденной формы, которую практики и дельцы новой мировой религии придали революционной мысли древности ради массового сознания первых христианских общин. Это массовое сознание лежало в основе объяснения евангельских мифов у Штрауса, известного в те времена автора книги «Жизнь Иисуса». Тем самым, говоря языком гегелевской школы, Штраус обратился к «субстанции» народной жизни, а это, в глазах Бруно Бауэра, делало его выразителем либерального примирения с мифологией Ветхого завета. Складываясь в целую систему политических взглядов, абстрактная критика либерализма увлекала последователей Бауэра все дальше и дальше от реальной борьбы общественных классов в область отвлеченной вражды с обывателем, вме-

сто того чтобы вести их вперед, к действительному углублению демократических идей Просвещения и французской революции. На почве вошедших в привычку сравнений между кризисом древнего мира и революционной эпохой нового времени возникла общая схема, согласно которой все творческие идеи теряют свое революционное значение и опускаются до мещанского уровня, когда они владеют массами.

В этом расколе с окружающим миром метафора Бруно Бауэра приняла более реальный оттенок. Святые и мученики нового календаря, свободные мыслители, преследуемые кострами инквизиции, становятся не только борцами против религиозных предрассудков толпы, но и светскими наследниками религии, носителями новой святости. Атеисты и христиане находят общего предка в лице римского стоика Сенеки. Так возвращается Бруно Бауэр окольным путем в лоно покинутых им идеалистических представлений. Он возвращается также к истории философии своего учителя, предпочитая внутреннюю свободу стоиков материализму Эпикура. При всех достоинствах его исторических трудов, Бауэр никогда не мог перешагнуть границы гегелевской школы. С той разницей, что богатый реальным содержанием, монументальный идеализм Гегеля сменяется у него более мелким типом той же философской позиции. Философия истории Бауэра состоит в повторении вечной борьбы между прогрессом самосознания и отсталостью внешнего мира, а двигателем истории является у него не объективный разум вещей, а мысль личности. Такая постановка вопроса сводит на нет все преимущества, приобретенные левым течением гегелевской школы в борьбе против консервативной рутины.

Трагическое ощущение оторванности от широкой народной жизни преследовало старых вольнодумцев и просветителей. В немецкой философии самосознания этот конфликт становится уже добровольным принципом. Против обыденных, «субстанциональных» форм мышления Бруно Бауэр выдвигает абстрактную чистоту теории, непримиримую критику массовых предрассудков с точки зрения немногих истинных творцов истории. На долю его собственной личности остается как бы роль нового Сенеки, создателя безрелигиозной веры будущего, не нуждающейся больше в грубых символах Великого инквизитора, рассчитанных на толпу. Выросшая из этой идеалистической версии Просвещения антитеза революционной мысли и хлеба

насущенного, критически развитой личности и мещански настроенной массы напоминает некоторые черты позднейшего русского народничества. Плеханов в полемике против Михайловского уже справедливо указывал на это сходство.

Таким образом, чем дальше «идейный авангард буржуазного класса» углублялся в критику самого буржуазного общества, тем дальше он уходил от материальной почвы общественных отношений своего времени. То же противоречие можно до некоторой степени наблюдать в развитии революционной мысли во Франции. Защитники социальной справедливости, нарушенной богачами и спекулянтами, проклинают материализм сытых эпикурейцев. Но, разумеется, в немецкой философии критика буржуазного эгоизма атомов-граждан носила еще более заметный характер «свободы вопреки всему». Здесь «философские монтаньяры» типа Бруно Бауэра отличались от монтаньяров действительных в худшую сторону.

Все это не замедлило сказаться на дальнейшей истории левых гегельянцев. В стране с нетронутой властью дворянской монархии слишком резкая критика буржуазного либерализма, даже справедливая, легко может принять реакционный оттенок. Нечто подобное случилось с Бауэром, несмотря на весь его талант историка и публициста. Непримируемость, черта в высшей степени ценная, становится опасной, приобретая односторонний характер. У Бруно Бауэра страх перед компромиссом превратился в настоящую манию. Уже в начале сороковых годов его «философия самосознания» вынашивает идею цезаризма — сильной политической власти, способной, как это было в Древнем Риме, проложить дорогу новым идеям. Не важно реальное содержание этой власти — важно только ее отрицательное отношение к безволию, мелкому эгоизму, ее превосходство над погруженной в частную жизнь толпой рабов. В середине прошлого века такой парадокс формальной непримируемости был уже реакционной позой, предвещающей философию Ницше.

Другой член триумвирата 1837—1841 годов — Фридрих Кеппен — занимал более осторожную позицию. Его исходным пунктом является внутреннее единство философии стоицизма и школы Эпикура, выражающих две стороны «самосознания» — божественное и человеческое, всеобщее и единичное. В своей апологии Фридриха Великого он ищет примирения двух начал, но идеальная личность

Кеппена склоняется все же к стоицизму. Лучшее в этой книге, посвященной Марксу, — восторженный гимн в честь европейского Просвещения и смелая критика призраков «доброе старое время» в лице Галлера, исторической школы права и других носителей консервативных идей. Сравнение просветительной мысли с борьбой Прометея, которым Маркс закончил предисловие к своей диссертации, есть и у Кеппена. Оно принадлежит самому Фридриху (в одном из писем к Вольтеру). Аллегорическое восхваление прусского Соломона в назидание его наследникам было высшей точкой политической деятельности Кеппена. Он вскоре сошел со сцены и потерял всякое значение для развития немецкой общественной мысли.

Что касается Маркса, то верное чувство истины толкало его в более реальную сторону. На первых порах это нашло себе выражение в новой оценке материалистической мысли древних атомистов. Диссертация Маркса о натурфилософии Эпикура также содержит критику атомизма, как принципа объяснения природы, и атомистического общества. Но отношение к Эпикуру, стоикам и религиозному повороту конца античности у Маркса другое, чем у Гегеля. Оно отличается также от попытки Бруно Бауэра реформировать идеи гегелевской школы с более революционной точки зрения. И эта разница, в которой сказалось уже начало глубокого противоречия между классической философией старого мира и будущим основанием научного социализма, имеет для нас большое значение.

IV

После всего сказанного можно перейти к анализу взглядов Маркса в те ранние годы, когда он вместе с Бруно Бауэром и Кеппеном занимался эпохой упадка древнего общества. Исходным пунктом его диссертации является мысль о единстве человека с природой. На этом единстве было основано лучшее время греческой культуры. История древности состоит в разложении подобной связи, пишет Маркс в подготовительных работах к своей диссертации. «Борьба древних могла окончиться лишь тогда, когда было разрушено видимое небо, субстанциальная связь жизни, сила тяготения политической и религиозной жизни, так как природа должна быть расколота для того, чтобы было достигнуто единство духа внутри себя» (40, 51).

Против исконных общественных связей, овейанных народной фантазией, выступает сила *просвещения*. «Принижение, профанация природы по существу означает разрыв с субстанциальной, самобытной жизнью...» (40, 44). Само искусство становится орудием разложения первоначального единства. Так «греки разбивали природу гефестовым молотом искусства, создавая статуи; римлянин направлял свой меч прямо в ее сердце, и народы умирали...» (40, 51—52).

Поэтическое мировоззрение греческих натурфилософов уступает место новому, более трезвому взгляду на природу; красочный, органически цельный мир становится видимостью, за которой скрыты сухие отношения количества. Все простое оказывается сложным, все сложное — способным к разъединению. Мир распадается на множество конечных телец, отстаивающих свою независимость. Эти первичные тельца суть атомы. «Образование соединений из атомов, их отталкивание и притяжение сопровождается шумом. В мастерской и кузнице мира происходит шумная, напряженная борьба. В мире, в сокровенном сердце которого бушует такая буря, царит внутренний разлад.

Даже солнечный луч, озаряющий тенистые места, является образом этой вечной войны.

«Множество маленьких тел...

Мечутся взад и вперед в лучистом сиянии света;
Будто бы в вечной борьбе они бьются в сраженьях и битвах,
В схватках бросаются вдруг по отрядам, не зная покоя,
Или сходясь, или врозь непрерывно опять разлетаясь.
Можешь из этого ты уяснить себе, как неустанно
Первоначала вещей в пустоте необъятной мятутся.»

*(Лукреций Кар. О природе вещей, книга
вторая, ст. 115 и сл.)*

«Мы видим, как слепая, роковая сила судьбы переходит в личный, индивидуальный произвол и разрушает формы и субстанции» (40, 96).

Эта «звучная борьба атомов», в которой без труда можно узнать противоречия гражданской общины древних, достигла своего полного развития в римское время. Поэзия римлян существенно отличается от греческой. «Лукреций — истинно римский эпический поэт, потому что он воспевает субстанцию римского духа; вместо жизнерадостных, мощных, цельных образов Гомера мы имеем здесь крепких, непроницаемо вооруженных героев, у которых нет никаких других качеств; имеем войну «всех против

всех», застывшую форму для-себя-бытия, природу, лишенную божественного характера, и бога, отрешенного от мира» (40, 100).

Все это еще не выходит из пределов «Истории философии» Гегеля, и можно заметить, что Маркс принимает здесь даже некоторые оттенки мысли, обрекающие материальный мир природы в жертву более высокому развитию духа. Новое является там, где он подробно исследует содержание понятия «атом». Мы уже знаем, что мир, состоящий из множества независимых телец, несет в себе внутреннее противоречие и разлад. Это противоречие заложено уже в самом понятии неделимого материального тела. Атом есть прежде всего «полное» в противоположность «пустому», то есть *материя*. Вместе с множеством других неделимых он подчинен «движению несамостоятельности», падению по прямой линии. Но, кроме того, он обладает *формой* абсолютной единичности и в качестве атома — самодовлеющей и свободен.

Подчеркивая это различие, проведенное не без влияния Аристотеля, Маркс имеет в виду отношение между материальной необходимостью и формальной гражданской свободой или, на языке молодых гегельянцев, между «буржуазным обществом» и «политическим государством». Атом как частица, в которой существенна только материальная сторона, есть *bourgeois*, представитель частной собственности. Атом как форма абсолютного «для-себя-бытия» — это *citoyen*, гражданин французской революции. В отличие от своего предшественника Демокрита, Эпикур развивает до крайних пределов принцип атомистической формы, то есть принцип независимости отдельного лица, индивидуальной свободы. Но именно в «науке атомистики», созданной Эпикуром, этот принцип обнаруживает все свои противоречия.

Ход рассуждений Маркса таков. Атом, обладающий формой полной независимости, не может остаться одной из многих бескачественных частиц, образующих в совокупности сложное тело (таким он является еще у Демокрита). Как самодовлеющее и равное себе целое он должен стать средоточием всего богатства внешнего мира; так атом приобретает *качества*. Однако при этом он теряет способность быть атомом. Как только первичное тельце выходит из абсолютной пустоты в мир явлений и становится действительной индивидуальностью, его полная обособленность, атомистическая форма исчезает.

Здесь перед нами первое, еще смутное выражение той мысли Маркса, которую мы впоследствии встретим в «Святом семействе»: «Выражаясь точно и прозаически, члены гражданского общества вовсе не *атомы*. Характерное свойство атома состоит в том, что он не обладает никакими свойствами и поэтому не связан никаким *необходимо* обусловленным его собственной *природой* соотношением с другими, вне его находящимися существами. Атом *лишен потребностей*, он есть нечто *самодовлеющее*; мир вне его — абсолютная *пустота*, т. е. лишен всякого содержания, всякого смысла, всякого значения именно потому, что атом обладает внутри самого себя *всей полнотой существующего*. Пусть эгоистический индивидуум гражданского общества в своем нечувственном представлении и безжизненной абстракции воображает себя *атомом*, т. е. не стоящим в отношении к чему бы то ни было, самодовлеющим, лишенным потребностей, *абсолютно полным*, блаженным существом. Нечестивой *чувственной действительности* и дела нет до его воображения. Каждое из его чувств заставляет его верить в существование мира и других индивидуумов вне его, и даже его *грешный* желудок ежедневно напоминает ему о том, что мир *вне* его не *пуст*, а, напротив, есть то, что, собственно, его *наполняет*. Каждое деятельное проявление его существа, каждое его свойство, каждое его жизненное стремление становится *потребностью, нуждой*, которая делает его *себялюбие* любовью к другим вещам и другим людям, находящимся вне его. А так как потребность одного индивидуума не имеет для другого эгоистического индивидуума, обладающего средствами для удовлетворения этой потребности, никакого само собой разумеющегося смысла, т. е. не находится ни в какой непосредственной связи с удовлетворением потребности, то каждый индивидуум должен создать эту связь, становясь в свою очередь сводником между чужой потребностью и предметами этой потребности. Таким образом, *естественная необходимость, свойства человеческого существа*, в каком бы отчужденном виде они ни выступали, *интерес*, — вот что сцепляет друг с другом членов гражданского общества. *Реальной* связью между ними является не *политическая*, а *гражданская* жизнь. Не *государство*, стало быть, сцепляет между собой *атомы* гражданского общества, а именно то обстоятельство, что они *атомы* только в *представлении*, на *небе* своего воображения, а в *действительности* — существа, сильнее всего образом от-

личающиеся от атомов, что они не *божественные эгоисты*, а *эгоистические люди*. Только *политическое суеверие* способно еще воображать в наше время, что государство должно скреплять гражданскую жизнь, между тем как в действительности, наоборот, гражданская жизнь скрепляет государство» (2, 133—134) ¹.

Сравнивая эти слова с анализом формы атома в диссертации Маркса, мы видим, что перед нами развитие одной и той же мысли, которая различается только по степени зрелости. Уже в ранних работах, относящихся к периоду Докторского клуба в Берлине, Маркс подвергает сомнению политическую поэзию формальной демократии, предполагающей возможность равных, не связанных никакими материальными узами, отделенных друг от друга пустым пространством атомов-граждан. Противоречие «атомистического принципа» состоит в том, что независимость и единичность, присущие неделимому, становятся ложью, как только атом вступает в реальную жизнь. Мысль эта, выраженная на страницах докторской диссертации Маркса метафорически, в загадочной форме его философской школы, имела, однако, громадное будущее. Не государство господствует над материальными интересами людей, как полагала вся немецкая мысль до Маркса и Энгельса. Напротив — материальные интересы людей создают определенные, не зависящие от формальной свободы лица общественные связи, которые служат основой всего политического здания государства.

Таким образом, рассматривая в своей диссертации исторический вопрос о различии между натурфилософией Эпикура и Демокрита, Маркс, в духе всей немецкой философии, пользуется этой темой для иносказательной трактовки социально-политических вопросов времени. Он видит в натурфилософском учении об атоме отражение принципа обособленного, частного лица и независимого политического гражданина, — принципа, торжественно провозглашенного французской революцией. То противоречие между буржуазно-демократическим идеалом и действительной жизнью, которое обнаружилось уже во время революции и немедленно после нее, Маркс, в качестве последователя Гегеля, стремится вывести из понятия «ато-

¹ Это место из «Святого семейства» изложено В. И. Лениным в его конспекте книги Маркса и Энгельса, относящемся к 1895 г. и, несомненно, оказало влияние на его полемику против народников. — *Примеч. к наст. изд.*

ма», «для-себя-бытия». Но общее направление его критики атомизма уже существенно отличается от традиционного взгляда гегелевской школы.

Подлинный атом существует только в пустоте, абстракции, в безвоздушном пространстве конституции 1793 года. «Абстрактная единичность, — пишет Маркс, — есть свобода от наличного бытия, а не свобода в этом бытии. Она не может сиять в свете наличного бытия. В этой стихии она теряет свой характер и становится материальной. Поэтому атом не переходит в доступную взору область явлений или же — там, где он вступает в нее, — низводится до материальной основы. Атом как таковой существует только в пустоте. Таким образом, смерть природы стала ее бессмертной субстанцией, и Лукреций с полным правом восклицает:

«Смертная жизнь отнимается смертью бессмертной»
(40, 185).

Мир однородных и в то же время сущих для себя атомов-граждан боится жизни, ибо всякое реальное движение, всякое проявление жизненных интересов грозит нарушить его абстрактное равновесие. Это находит себе выражение в политическом идеализме греческих философов уже в VI веке до н. э. «Живые силы остаются незатронутыми, идеальнейшие мыслители этого периода, пифагорейцы и элеаты, прославляют государственную жизнь как действительный разум, их принципы объективны и являются силой, которая превосходит их самих, которую они возвещают с оттенком таинственности, с поэтическим воодушевлением, т. е. в такой форме, благодаря которой естественная энергия возвышается до идеальности и не уничтожается, а перерабатывается, причем целое сохраняет определенность природного. Это воплощение идеальной субстанции совершается в самих философах, ее провозглашающих, не только форма ее выражения оказывается пластично-поэтической, но и действительность ее выражается в данной личности, а действительность этой последней есть собственное проявление субстанции. Сами философы являются живыми образами, живыми художественными произведениями, и народ видит, как они возникают из него самого в пластическом величии; там, где, как у первых мудрецов, их деятельность формирует всеобщее, их изречения являются субстанцией, признаваемой на деле, — законами.

Итак, эти мудрецы столь же мало народны, как и статуи олимпийских богов; их движение оказывается самодовлею-

щим покоем, их отношение к народу настолько же объективно, как и их отношение к субстанции» (40, 55).

Для выяснения этого раскола между идеальным равновесием и действительностью Маркс пользуется примером теологии Эпикура. Последний выразил идею независимости отдельного лица в своем учении об отклонении падающего атома от прямой линии. Идея «отклонения» проникает собой всю философию Эпикура. Это — отказ от участия в реальной жизни, посредством которого атом спасает свою «абстрактную единичность». «Так, целью деятельности является абстрагирование, уклонение от боли и смятения, атараксия. Так, добро есть бегство от зла, а наслаждение есть уклонение от страдания» (40, 174).

Высшим выражением принципа *отклонения* являются боги Эпикура: «Очень много острили по поводу этих богов Эпикура, которые, будучи похожи на людей, живут в межмировых пространствах действительного мира, имеют не тело, а квазитело, не кровь, а квазикровь; пребывая в блаженном покое, они не внимают ничьей мольбе, не заботятся ни о нас, ни о мире, и почитаются они ради их красоты, их величия и совершенной природы, а не ради какой-нибудь корысти.

И все же эти боги не фикция Эпикура. Они существовали. Это — *пластические боги греческого искусства*. Цицерон как *римлянин* вправе высмеивать их, но *Плутарх, грек*, совершенно забыл греческое мировоззрение, когда он говорит, что это учение о богах, уничтожающее страх и суеверие, не дает ни радости, ни благоволения богов, а ставит нас в такое отношение к ним, в каком мы находимся к рыбам Гирканского моря, от которых мы не ждем ни вреда, ни пользы. Теоретический покой есть главный момент в характере греческих богов, как говорит и *Аристотель*: «То, что лучше всего, не нуждается в действии, ибо оно само есть цель» (40, 174).

Отсюда видно, что для Маркса не прошли даром уроки «Истории искусства древности» Винкельмана, которую он изучал в 1837 году. Сравнение пластических образов греческой скульптуры с богами Эпикура принадлежит именно Винкельману. Он пишет: «Красота богов в зрелом возрасте обозначается соединением мужественной силы и юношеской радости, а последняя выражается отсутствием нервов и мускулов, малозаметных в молодости. Сюда же относится выражение божественного довольства, не имеющего нужды в материальных частях, необходимых для пи-

тания тела. Это, верно, и хотел сказать Эпикур, говоря о богах, что у них есть тело, но особого рода, и кровь, но тоже особого рода. Цицерон находит это темным и непонятным». Вспомним также известную формулу, связанную с именем Винкельмана, из другого его сочинения — «благородная простота и спокойное величие греческих статуй». Многие в приведенных словах Маркса близко к этому выражению особой атмосферы, которой дышат «пластические боги» Эпикура.

v

Греческий идеал немецкого гуманизма — от Винкельмана и Лессинга до Гете и Гегеля — прочно вошел в мировоззрение Маркса. Без этого трудно вполне оценить его особое место среди других социалистических писателей прошлого века, его отвращение к мелкобуржуазной уравнительности и вульгарному демократизму. Мещанские революционеры, с которыми Марксу пришлось столкнуться в годы эмиграции, были далеки от понимания великих классических эпох и сильно подозревали, что все «идеалы» придуманы для оправдания предрассудков старого барства. Среди различных претензий на современность, которых было не мало уже в XIX веке, лучшую традицию европейской классики сохранили только основатели пролетарской партии.

Отношение Маркса к греческой культуре не изменилось и в зрелые годы, хотя коренным образом изменилось, конечно, его понимание всемирно-исторической основы этого явления, как мы увидим в дальнейшем. Однако и здесь можно сказать, что первый шаг к более реальному взгляду на древнее общество был сделан им уже в период работы над диссертацией. Винкельман, следуя за Монтенем и Гассенди, верно заметил, что «благородная простота и спокойное величие греческих статуй» тесно связаны с философией природы, наивным материализмом греков. Маркс примыкает к этой мысли автора «Истории искусства древности». Он хочет сказать, что теоретический покой греческой пластики принадлежит самой жизненной стихии древнего общества. В нем проявляется *идеальность тела*, а не духовная идеальность, находящаяся в разрыве с ним и мстящая природе всеми казнями аскетизма. Прекрасные образы греческих богов, спокойных, не заботя-

щихся об окружающем, далеких от всякой текучести, от грубых движений, растущих из патологии страстей и частных интересов, есть форма безмятежного равновесия, которую придает себе действительная индивидуальность в условном мире атомов-граждан древнего государства. Пластические боги Греции — немая утопия этого мира.

Полемизируя впоследствии с Штирнером, который, в обычном стиле немецкой философии, представил греческую древность эпохой господства «тела» над «духом», Маркс замечает, что эта историческая конструкция носит односторонний характер. В древнем мире «общезитие» было реальностью, тогда как в новое время оно является идеалистической лицемерной ложью. С этой точки зрения, действительно можно сказать, что в древности господствовал реализм, начало телесное. Но есть и другая сторона. В известном смысле «древний мир можно считать идеалистическим, поскольку древние представляют в истории «*citoyen*», идеалистического политика, между тем как человек нового времени сводится, в конце концов, к «*bourgeois*», к реалистическому *ami du commerce*»¹ (3, 129).

Эти слова бросают свет на более ранние мысли Маркса, высказанные им уже в его трактате об атомах Эпикура. Древнее общество также имело свою абстрактную, идеалистическую сторону, но она вытекала из его действительной жизни, тесно связанной с природой. Исследуя «науку атомистики» Эпикура, Маркс ищет выхода из традиционной противоположности между частным интересом, выраженным в материальности атома, и чистой формой его идеального бытия, как атома. В рамках этой противоположности между грешной землей буржуазного общества и его политическим небом вращалась вся немецкая общественная мысль, начиная, по крайней мере, с «Разбойников» Шиллера. Не в этом ли состоит конфликт благородного Карла Моора с его братом — злодеем, излагающим перед театральной публикой порочные идеи материалистов? Гегель и его последователи, при всей их диалектике, оставались в рамках этого кругозора, развивая одну из сторон античного самосознания против другой — стоическую свободу против материализма Эпикура. В отличие от Бруно Бауэра, Штирнера и других писателей левого крыла гегелевской школы, которые навсегда остались в плену «немец-

¹ другу торговли. — *Рсд.*

кой идеологии», Маркс рано понял соотносительность материи и формы буржуазного общества, атома-буржуа и атома-гражданина. Без этого углубления в двойственную природу цивилизации, основанной на частной собственности, был бы невозможен в дальнейшем его переход к теории исторического материализма.

Вот почему от эпохи распада, господствующей над мышлением Бауэра, Маркс обращается к более тесному единству земли и неба в греческой классике, которая служит ему исторической реальностью для объяснения теологии Эпикура. Но это не значит, что древнее «общезитие», в котором уже заложено обособленное бытие частных лиц, является для него пределом развития. Маркс защищает телесных богов Эпикура, стоящих на грани возможной идеальности, от критики Плутарха и Цицерона, но он понимает при этом, что принцип уклонения от жизненной необходимости, грозящей со всех сторон их «благородной простоте и спокойному величию», несет в себе семя упадка. Лишь овладев богатством практической жизни, культура свободного созерцания, созданная греческим миром и столь высокая, что без нее нельзя себе представить любое явление современной мысли — от математического анализа до теории социализма, — могла бы сохранить свое совершенство, не умирая однажды в ходе истории. Легко допустить эту возможность с точки зрения логической абстракции, прямые линии имеют свое значение для человеческого ума даже в сложном движении исторической жизни. Но как бы ни был прекрасен такой идеал полноты развития, его не могли вместить границы древнего мира. Подпочвенные силы, которых страшится античный полис, ломают священную ограду города-государства, и вместе с ней рушится «теоретический покой» греческих статуй. Боги живут теперь лишь в «междумирьях» стилизованной религии Эпикура.

Вслед за классической эпохой с ее «диалектикой меры» наступает царство *безмерного*, противоречий, внутреннего разлада. «И мы не должны забывать, — пишет Маркс, — что за такими катастрофами наступает железная эпоха, — счастливая в том случае, если она ознаменована титанической борьбой, достойная сожаления, если она походит на века, ковыляющие за великими эпохами в истории искусства: эти века занимаются воспроизведением — в изделиях из воска, гипса и меди — того, что возникло из каррарского мрамора, — совершенно так же, как Афина

Паллада возникла из головы отца богов, Зевса» (40, 110). В своем освещении упадка греческой культуры Маркс, в общем, следует за «Историей философии» и «Эстетикой» Гегеля. Однако возникающее при этом различие стоит внимания.

Для Гегеля, как и для Винкельмана, первым условием расцвета античного искусства была политическая свобода греческих республик. Вместе с моральным кризисом демократии начинается также постепенный упадок художественного гения греков. В рамках философии Гегеля это, по существу, один и тот же процесс. Пользуясь своим возвышенным и таинственным языком, он излагает его следующим образом.

Мир олимпийских божеств несет в себе глубокое противоречие, ему грозит антиномия единого и многого. Боги греческого искусства образуют законченный круг, неразложимый в своей идеальности. Но так как каждый из олимпийцев есть единичный образ, он должен обладать индивидуальным существованием. Отсюда в это единство формы проникает материальное различие и вместе с ним — столкновение личных целей, множественность и разлад. Боги отворачиваются от этого взрыва жизненных страстей, замыкаясь в своем пластическом покое. Отсюда отпечаток грусти на их величественных лицах. «Блаженные боги грустят именно о том, что означает их блаженство, телесность. В их образах можно прочесть их судьбу. Развитие ее как действительное наружное проявление противоречия между величием и особенностью, духовностью и чувственным бытием ведет само классическое искусство к упадку». Так объясняет Гегель эту превратность истории в лекциях по эстетике.

Но возвращаясь к той исторической обстановке, которая поставила его собственную мысль в определенные рамки, можно сказать, что, в качестве абсолютного идеалиста, он выразил трагическую коллизию своего времени как безнадежный раскол между идеальным началом духа и связывающей его стихией материальной жизни. Отсюда также присущее эстетике Гегеля оправдание упадка греческого искусства тем, что оно было еще слишком проникнуто чувственной прелестью тела и потому должно было стать препятствием для неизбежного углубления в себя более зрелой субъективности. Но при такой постановке вопроса конкретный смысл этой исторической драмы, превосходно схваченный самим Гегелем, был утрачен, и объ-

яснение ее свелось к религиозной элегии о бренности всего земного.

В конечном счете упадок античной пластики выражает, по мысли Гегеля, фатальный процесс нисхождения телесной формы вследствие высшего развития духовного содержания. Та близость свободной самодеятельности *граждан* и действительной телесной жизни *людей*, которая не была чистой иллюзией в республиках древнего мира, покоилась на неразвитости мирового духа. Когда же дальнейший ход событий изгоняет свободу из материальной действительности и в различных философских течениях поздней античности, а затем в христианстве преобразует ее во внутреннюю свободу, *свободу от действительности*, — это историческое противоречие означает, по мнению Гегеля, вечное торжество духа над его материальной оболочкой.

Итак, не идеалистическая сторона греческой пластики, теряющей силу в соприкосновении с реальными силами жизни, является причиной ее упадка, а та близость к природе, та жизненная теплота, которой, несмотря на все, проникнуто это искусство. Применяя выражение Маркса в его работе 1839—1841 годов, можно сказать — не «свобода в бытии», а «свобода от бытия» является последним словом эстетики Гегеля.

Политический идеализм древней республики, отвлекающий граждан от их земных интересов во имя целого, углубляется здесь до превращения его в средневеково-христианский «спор души с телом». Все это тесно связано с отношением Гегеля к французской революции. Вывод, который он делает из неудачи якобинской попытки преодолеть экономические противоречия посредством строгого проведения политического равенства, можно кратко выразить следующим образом — подлинная свобода начинается там, где оканчиваются материальные интересы. Поэтому не в углублении революции, а в философском углублении духа состоит дальнейшее развитие свободы.

Берлинский период жизни Маркса есть время его безусловной принадлежности к поклонникам «современной мировой философии». Но он вносит свою поправку в одну из ее существенных страниц, и можно сказать, что эта поправка уже намечает другой общественный вывод из исторического опыта, который был постоянно перед глазами «философских монтаньяров» гегелевской школы. Не реализм античного мира, состоявший в том, что у греков «общежитие» было истиной, в отличие от формальной де-

мократии нового времени, является началом упадка греческой культуры. Зародыш смерти таился в идеализме абстрактной гражданской свободы, еще неспособной овладеть материальным развитием практического мира. И точно так же можно сказать, что гибель греческого искусства заложена, с точки зрения Маркса, не в его жизненной, телесной стороне, а, скорее, в уклонении от жизни, уходе в пустое пространство.

«Абстрактная единичность», то есть атом гражданского общества, «не может светить в свете бытия». Естественный вывод отсюда состоит в том, что свобода и материальная жизнь должны сочетаться на почве более высокого принципа, чем «абстрактная единичность» атома-гражданина, или в переводе с философского языка на язык политики — развитие демократии требует выхода за пределы общественной формы в область материального содержания. Здесь, кажется, нужно искать скрытую тенденцию громадной работы мысли, проделанной Марксом в конце тридцатых годов.

И эта работа не была только академическим занятием историка философии, хотя современные нам специалисты по истории древнего атомизма признали ее превосходные научные качества. Здесь созрели мысли Маркса, которые дают себя знать уже в ближайшие годы — годы борьбы за реалистически-плебейский тип немецкой демократии и слияние передовой философии с широким массовым движением. Демократия без политического идеализма или политический идеализм без демократии — таков конечный результат расхождения между Марксом и Гегелем.

Отсюда различие в оценке Эпикура у обоих мыслителей. Для Гегеля атомистика Эпикура, особенно учение об отклонении атома от прямой линии, представляет собой принцип эмпирического «Я», произвола частных лиц, способного только нарушить единство античной политики. Маркс придает учению об отклонении атома совсем другой смысл. Он реабилитирует Эпикура как просветителя, видящего в разумном применении «эгоизма» основу человеческого общества.

Отклоняясь от «несамостоятельного» движения по прямой линии, атом проявляет себялюбие, свой собственный интерес. Но только посредством этого отклонения он сталкивается в пространстве с другими атомами и может вступать с ними в различные сочетания. Взаимное отталкивание создает общественность атомов. «В области политики

это — *договор*, в социальной жизни — *дружба*, которая восхваляется как высшее благо» (40, 176).

Таким образом, преодоление «печали богов» — одиночества обособленной индивидуальности — возможно. Оно заключается в дальнейшем развитии самой атомной формы, то есть себялюбия частного лица. Это развитие может вести к менее абстрактному пониманию его же собственной единичности, его интересов. Идею возникновения общей воли из верно понятого эгоизма мы находим после Эпикура у просветителей разных эпох и стран, например, у французских материалистов XVIII века, у Фейербаха и Чернышевского. Напомним читателю, что Ленин видел в этой идее «зачаток исторического материализма»¹.

Мы узнаем из диссертации молодого Маркса, что Эпикур был первым теоретиком «общественного договора». Он является, таким образом, предшественником французской революции. В самом деле, «эгоизм», проклинаемый теоретиками стоической свободы самосознания, — понятие весьма широкое. Оно содержит в себе, по крайней мере, две возможности. Это, с одной стороны, эгоизм «частного интереса», стремящегося к исключительному господству и олигархии, — то, с чем боролось правительство Робеспьера. С другой стороны, это эгоизм революционного плебея, подавляющего непатриотические поступки граждан, демократический, массовый эгоизм крестьянина, желающего разделить помещичью землю, рабочего, отстаивающего лучшие условия труда, свободу от произвола начальства. Такова революционная диалектика, заключенная в «принципе атомизма», — его самоотрицание, переход к более высокому принципу. Разумеется, в диссертации молодого Маркса все это присутствует скорее как семя будущего, скрытое под оболочкой гегелевского идеализма.

Одна из целей его трактата о натурфилософии Эпикура, не последняя по значению, состояла в том, чтобы наметить возможности будущего подъема в самом «несчастье действительности». Начнем с того, что историческая катастрофа древнего мира не была полной — «железный век» имел свои утешительные стороны. Римская империя — время более высокого развития самосознания личности, и это в общих чертах принималось всеми участниками Доктор-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 57—58.

ского клуба как достижение более поздней эпохи античного мира, роднящее ее с близкой им современностью. Маркс пишет: «Счастливой стороной этого несчастья оказывается субъективная форма, модальность, в которой философия, как субъективное сознание, относится к действительности.

Так, например, эпикурейская, стоическая философия были счастьем для своего времени; так ночная бабочка, после захода общего для всех солнца, ищет света ламп, которые люди зажигают каждый для себя» (40, 110).

Но это еще не все. Как отклонение атома от прямой линии становится причиной столкновения его с другими частицами и возникает вихрь, в котором эти одинокие тельца образуют различные сочетания, как эгоизм путем самоотрицания ведет к сплочению людей, так несчастье «железного века», далекое от всякой идиллии, может украсить жизнь счастьем борьбы. Конец одного мира становится началом другого. Эта мысль проходит через все сочинение Маркса. Говоря, например, о восстановлении эпикурейской традиции в XVII веке у Гассенди, он отмечает характерный факт — «то именно, в чем проявился закат древней философии, ознаменовало собой рождение новой». Из элементов, возникших при разложении греческой культуры, в новое время родилось нечто более высокое — «рациональное воззрение на природу». Так, философия Эпикура, означавшая некогда предпочтение частной жизни, становится в новое время знаменем «титанической борьбы» против земных и небесных богов, не признающих человеческого самосознания «высшим божеством».

Все европейское Просвещение искало себе предшественников там, где закончилась эволюция мира античного. «Древний мир коренился в природе, в субстанциальном. Принижение, профанация природы по существу означает разрыв с субстанциональной, самобытной жизнью; новый мир коренится в духе, и он может легко отрешить от себя свое иное, природу. Но также и наоборот: то, что у древних было профанцией природы, у людей нового времени явилось освобождением от оков, налагаемых рабской верой». И далее Маркс в том же, все еще темном стиле умозрительной философии предсказывает развитие «нового рационального воззрения на природу» в сторону более живого понимания ее, также предсказанного греками в более раннюю пору их истории. «Кто не вспомнит здесь восторженных слов Аристотеля, вершины древней философии, в его

трактате «О природе животных», которые звучат совершенно иначе, чем рассудительная монотонность Эпикура!» (40, 44).

Как видно, эта инверсия древности в новом порядке вещей не могла завершиться, по мысли Маркса, восстановлением доброго имени Эпикура и обращением к его механике атомов. Впереди были еще Аристотель и древняя натурафилософия, словом, мировоззрение, более характерное для классической древности и присущего ей живого единства духа с природой. В этой связи мысль Гегеля о безвозвратном уходе в прошлое «царства прекрасной нравственности» приобретает у молодого Маркса другой акцент.

Он отвергает «избитую истину», согласно которой все человеческое должно пройти железный круг возникновения, расцвета и гибели. Наши представления об этой схеме — самые общие и смутные представления, в которые можно вложить все, что угодно, без всякой надежды понять что-нибудь конкретное. «Сама гибель заложена уже в живом, и присущую ей форму следовало бы поэтому рассматривать — точно так же, как и данную форму жизни, — в ее специфической особенности» (40, 157). Смерть героя подобна закату солнца и не похожа на смерть лягушки, лопнувшей от натуги. Вот почему даже последние формы греческого мировоззрения, утвердившиеся в Риме, не просто упадок, но скорее характерные, могучие, вечные явления, существенные и для современного мира.

С этой точки зрения Маркс превращает набросанную им историю падения античной пластической культуры, основанной на единстве человека с природой, из траурной песни над могилой чувственно-прекрасной юности в предвестие новой жизни. Он целиком вошел в мир гегелевской философии, но в его гегельянстве нет оттенка старческой мудрости, и в нем звучит скорее музыка возрождения, вечного палингенеза.

Уже в письме к отцу, этом замечательном документе его ранней биографии, Маркс видит в своем времени черты переходной эпохи. Он верит в то, что «каждая метаморфоза есть отчасти лебединая песнь, отчасти увертюра к новой большой поэме, которая стремится придать сверкающему богатству еще расплывающихся красок прочные формы» (40, 8). Мы увидим в дальнейшем, что лебединую песнь старого мира — гегелевскую философию — он также стремился преобразовать в духе увертюры к новой большой поэме всемирной истории. Этот взгляд был, впрочем, об-

щим достоянием всей левой группы молодых последователей Гегеля. В наследстве своего учителя они стремились найти исходный пункт для философии будущего и философии дела.

VI

Вклад Маркса в это общее дело означает на первых порах раскрытие двух сторон, двух возможных тенденций философии Эпикура. «Наука атомистики» могла вести либо к пассивному погружению в частную жизнь, либо к воинственному Просвещению, с его титанической борьбой против религиозного и политического гнета. Этот выбор имел весьма практическое значение в реальной обстановке Германии перед мартовской революцией 1848 года. Для философской публицистики тех лет сад Эпикура был символом просвещенного бюргерства, способного колебаться от пассивного аполитизма до поддержки национально-демократического движения.

Но как раз в начале сороковых годов, когда Маркс оканчивал свою историко-философскую работу, немецкое мещанство переживало весну надежд на благодетельные реформы сверху в связи с вступлением на прусский престол либерально-романтического на словах, но весьма ретроградного на деле Фридриха-Вильгельма IV. В этих условиях Марксу не оставалось ничего другого, как еще теснее примкнуть к группе Бруно Бауэра — единственным людям, способным подвергнуть решительной критике половинчатость немецких либералов в лице их философских и теологических представителей.

Более глубоко обозначился и внутренний раскол между различными направлениями в самой гегелевской школе. Возникла необходимость выдвинуть прогрессивный элемент философии Гегеля против ее религиозной и филистерской стороны, и вот из круга «философских монтаньяров» вышли две анонимные брошюры-пародии, обличающие Гегеля как якобинца и безбожника («Трубный глас над Гегелем, атеистом и антихристом», 1841, и «Учение Гегеля о религии и искусстве с точки зрения веры», 1842). Вопрос об авторстве очень сложен. Но если даже брошюры написаны практически Бруно Бауэром, в их составлении принял большое участие Маркс. Он сам должен был написать отдел, посвященный искусству, в брошюре «Учение Гегеля». Зимой 1841—1842 годов Маркс целиком занят

этой работой. Но уже в первые весенние месяцы он под влиянием различных причин меняет прежнее намерение и собирается переделать свой «Трактат о христианском искусстве» в две самостоятельные статьи: «О религиозном искусстве» и «О романтиках». Статьи эти до нас не дошли, но их содержание в главных чертах можно восстановить на основании анонимных брошюр 1841—1842 годов и сохранившихся выписок Маркса из книг, прочитанных им во время работы над «Трактатом».

Обе брошюры, содержание которых было предметом совместной работы Маркса с Бауэром, представляют собой прежде всего апологию французской революции, и притом в лице ее крайней, террористической партии. Последнее обстоятельство тем более замечательно, что исторические источники, которыми могли пользоваться Маркс и Бауэр, были проникнуты ненавистью к якобинцам, а первое оправдание Робеспьера, предпринятое Бюше в его «Парламентской истории французской революции», только что появилось в самой Франции.

Автор «Трубного гласа» и «Учения Гегеля» искусно представил себя верующим пиетистом, возмущенным до глубины души происками тайных врагов религии и государства. Примером ему могли служить «Письма темных людей» и сатиры писателя XVIII века Лискова. Облекая свою мысль в форму наивно-благочестивых размышлений о вредоносном влиянии философии Гегеля, анонимный автор постоянно обращается за цитатами к ветхозаветным и евангельским книгам, проявляя в этой области немалую начитанность. Словами Священного писания он клеймит гегельянскую «нечисть». Другим материалом для его пародии являются сочинения немецких теологов-пиетистов Крумахера, Умбрейта, Зака и религиозных поэтов, как Ланге. Истинным ревнителям веры иронически противопоставлены деятели философствующей богословской мысли в лице Шлейермахера, Фихте-младшего, Вейсе. Вопреки ее внешним целям, эта половинчатая теология находится в противоречии с протестантским вероисповеданием, и только непоследовательность спасает ее от гегелевского неверия. Нужно отдать должное анонимному автору — он искусно доказывает, что единственным верным прибежищем религии является «божественное невежество».

В духе той демонической иронии, которой проникнуты обе брошюры, верным последователем идеи революционного террора изображается сам Гегель. «Он завидует фран-

цузской нации за кровавую баню ее революции», — восклицает гегельянец, замаскированный под верующего. «В лице француза Гегель усматривал настоящего мессию народов, в революции — подлинное спасение человечества». Напротив, немцев он презирал за их привязанность к ночному колпаку, чиновничьему месту, за рабскую пассивность. Настоящими последователями Гегеля являются только участники «банды левых гегельянцев». Но это вовсе не немцы, это — французы. «Недаром поклоняются эти люди французской революции, недаром изучают они ее историю, — они хотели бы подражать ей. И кто знает, нет ли среди них уже сейчас Дантонов, Маратов, Робеспьеров?!» Сравнение с деятелями французской революции было в ходу у левых гегельянцев, как это показывает, например, сатирическая поэма молодого Энгельса «Библии чудесное избавление от дерзкого покушения, или Торжество веры» (41, 284—317).

Чем Руге не Дантон? Второго Робеспьера
Мы видим в Бауэре! Марата-изувера
Оставит позади проклятый Фейербах!

Следствием той вражды, которую Гегель питал к религии и правительствам, является его преклонение перед античной древностью. «Гегель большой друг греческой религии и вообще греческого народа. Никакую религию он не изображает и не восхваляет так восторженно, как греческую. Естественно. Ибо она, в сущности, вовсе не есть религия. Он называет ее *религией красоты, искусства, свободы, человечности*. Там, где люди ценят прекрасное, не может быть веры в истинного бога — вот главная мысль анонимных брошюр 1841—1842 годов, очень близкая к тому, что высказал Людвиг Фейербах в его «Сущности христианства».

«Только в одной религии, — пишет автор брошюры «Учение Гегеля о религии и искусстве», — Гегель видит человечность, свободу, нравственность и индивидуальность, — в религии, которая собственно не есть вовсе религия, в религии искусства, когда человек поклоняется самому себе. Истинная религия, где все дело в боге и служении богу, кажется ему слишком мрачной; истинного бога он считает угрюмым, мрачным и ревнивым тираном, а слугу божьего — *своекорыстным рабом*, который служит чужому, чтобы среди нужд мира сего сохранить свою скудную жизнь».

Французская революция и греческое искусство, с одной стороны, прозаическая, враждебная всякому искусству мораль Ветхого завета, с другой, — такова антитеза, лежащая в основе сатирической публицистики кружка левых гегельянцев. Но отрицание сухого и мрачного эгоизма религиозной мысли Востока не было просто запоздалой полемикой против моисеева закона. Мы уже знаем, какую роль играла борьба греко-римского самосознания с наплывом восточного суеверия в исторической схеме Бруно Бауэра. Осмеивая враждебное классическому искусству религиозное мировоззрение, левые гегельянцы имели в виду Ветхий завет феодально-бюргерской Германии. Мир привилегий и своекорыстия, сочетание старого феодального зла с новым мещанским злом буржуазного общества, столь характерное для Германии, выступает у них под видом азиатской деспотии и черствого натурализма библейских времен.

Бог монотеистической религии есть чудовищный образ эгоистического индивида, занятого только удовлетворением собственных материальных потребностей. Там, где господствуют распаленная чувственность, жадность, эмпирия, не играют никакой роли форма, красота, искусство. «Все должно утратить свою истинную определенность, — восклицает мнимый защитник религии, — свою форму и образ, если предназначено оно господу славить... По Гегелю, вселенная есть виноградное точило, которое попирает Единый, чтобы сокрушить все определенное, прекрасное, великое, тонкое или великолепное мира сего и оставить его сокрушенным, как свидетельство силы Единого».

То, что называется священным искусством, служащим религии, представляет собой внутреннее отрицание основных признаков художественной формы. «Теперь мы понимаем чудовищно насмешливое в словах Гегеля, когда он говорит: «Искусство возвышенного», — то есть искусство, которое указанным способом делает созерцаемым Единого, — «должно быть названо священным искусством как таковым, исключительно священным искусством». Он хочет сказать, что созерцание практического отношения Единого к миру, это созерцание, которое в самом себе несообразно, разорвано и недостойно, есть настоящее священное искусство. Священным является искусство, когда оно разрушает формы красоты, ритм и гармонию и представляет созерцанию только эгоистическую нужду Единого. Не

форма, не истинная идеальность содержания делают искусство священным, но лишь материальный интерес, который так же мало заботится о форме, как мы равнодушны к тому, в какой форме испечен хлеб, который мы едим».

Фетишистское поклонение вещественной природе предмета отличает восточный мир религии от греческого мира искусства. Так рассуждает анонимный автор. Голый практицизм вместо теоретического отношения к природе, хищничество и грубость вместо творческой деятельности и художественной обработки, привилегия и деспотизм вместо индивидуальной свободы и гражданственности. «Действительная индивидуальность и личность в собственном смысле слова (Hegel, Aesthetik, 2, 6) в этом деспотическом царстве невозможны. Человеческая свобода, самосознание просто изгнаны, и тем самым утрачен истинный и единственный материал для истории, как и для искусства».

Там, где царствует деспотическая воля божества, на долю человека остается только пассивное подчинение. В этом автор анонимной брошюры также ссылается на «Эстетику» Гегеля. «Если боги наделены силой распоряжения, то при этом страдает человеческая самостоятельность, которая является совершенно необходимым требованием для идеалов искусства. Так, согласно христианским представлениям, дух божий ведет к богу. В таком случае, однако, *внутреннее* человека может являться только пассивной почвой, на которую воздействует божеская воля, а человеческая воля в своей свободе уничтожена. Если же это отношение полагается таким, что действующий человек внешним образом противостоит богу, как субстанциальному, то взаимная связь обоих останется совершенно прозаической. Ибо бог повелевает, а человеку остается только подчиняться». Отечеством гражданина античной республики было «ателье искусства», отчеством верующего является «дом призрения нищих или убежище для слабоумных».

Теперь обратимся к содержанию тетрадей Маркса. Сохранились конспекты ряда книг, прочитанных им в связи с работой над «Трактатом о христианском искусстве» в апреле — мае 1842 года (Маркс жил тогда вместе с Бруно Бауэром в Бонне). Конспекты, занимающие в общей сложности девяносто страниц, не сопровождаются какими-нибудь заметками Маркса, кроме незначительных исключений. Это — простые выписки, однако сами по себе они очень красноречивы.

Здесь перед нами с отчетливой, местами даже наивной ясностью выступают идеи революционной демократии тех лет, непримиримо-враждебной ко всей исторической и до-исторической массе темных представлений, господствующих над умами людей. Многое из того, что встречается в этих тетрадах, не исчезло бесследно, в дальнейшем развитии Маркса к научному социализму оно получило только более глубокое обоснование.

С этой точки зрения следует прежде всего отметить конспект знаменитой книги Деброта, вышедшей в 1760 году, «О культе богов-фетишей, или Параллель между древней религией Египта и религией Негритянии» (Маркс читал ее в переводе Писториуса). Книга Деброта проникнута духом французского Просвещения. Продолжая традицию Фонтенеля, Деброс доказывал, что религии классического Востока и Греции содержат пережитки грубых культов, известных племенам, стоящим на самой низкой ступени развития. Он пользуется для своих параллелей материалом, собранным португальскими купцами среди жителей Западного побережья Африки, но обращается также к индейцам и самоедам. Сопоставляя религиозные представления египтян, греков, римлян, персов, семитов и даже европейцев христианской эры (поклонение кресту) с первобытным сознанием поклонников вещей или животных, Деброс много сделал для разрушения легенды об исключительных свойствах народов, принадлежащих истории. Всякая религия, где бы она ни процветала, берет начало в первобытном фетишизме — таков общий вывод, внушаемый этой книгой. Немецкая филология с ее погружением в мифологические глубины избранных народов древности нуждалась в свежем ветре французской критики, и сочинение Деброта было для Маркса хорошим дополнением к лекциям Велькера, которые он слушал в Боннском университете.

Двухтомный труд Христиана Мейнерса «Всеобщая история религии» (1806—1807) имеет много общего с книгой Деброта. У Мейнерса также подчеркнут грубый материализм религиозных обычаев. Сравнительная история религии служит ему доказательством удивительной склонности всех народов смешивать самое божественное и самое чувственное, даже постыдное. Культ приапа в классической древности, аналогичные обычаи, связанные с поклонением святым в средние века, — все это подробно описано в книге Мейнерса, так же как грубо-вещественное,

натуралистическое понимание священного у лапландцев, сямцев, индейцев Ориноко, мингрельцев и других народов мира, всегда недоверчивых по отношению к своим богам и всегда готовых обмануть их какой-нибудь хитростью. Люди находят в священном мире религии все уродства их собственной жизни.

Если кому-нибудь придет в голову, что представления Маркса о древних греках слишком проникнуты винкельмановской идеальностью, достаточно вспомнить его конспект книги Мейнера, чтобы отвергнуть такую мысль. Темные стороны классической древности были известны эпохе Маркса, не было только желания забыть главное в греческом мире — его победу над грубым хаосом первобытности и возрождением этой стихии в самой цивилизации, победу, возможную только на краткое время между двумя безднами и тем не менее однажды достигнутой.

К числу самых подробных конспектов 1842 года относятся также выписки из книги И.-Я. Грунда «Живопись греков» (1810—1811). Этот немецкий писатель, часто наивный в своих объяснениях, был все же ученым наследником просветительной литературы. Сведения, почерпнутые у него Марксом, дополняли Деброса и Мейнера с более специальной точки зрения. Заметим кстати, что Маркс подробно останавливается в своем конспекте на описании формальных черт и техники древней живописи.

Нет надобности указывать здесь недостатки исторического кругозора просветительной традиции XVIII века, подвергнутой впоследствии научной критике. Но обращение к этой традиции не было у Маркса наивным остатком прошлого. Напротив, это было сознательным выбором, стремлением вернуть немецкую мысль, слишком насыщенную религиозной мифологией, к верному зерну революционного просвещения.

К.-А. Беттигер, друг Виланда и участник Веймарского кружка, развивает в своей «Мифологии искусства» (1826) противоположность греческой религии красоты и восточного священномудрия, возрожденного христианством. В его наблюдениях над религиозной фантазией, взятой в ее собственной сфере, чуждой всякому независимому эстетическому чувству, также было немало общего с идеями Деброса и Мейнера. Все эти книги дали Марксу богатый материал для выработки его понимания фантазии грубого рассудка, превратного сознания или «идеологии», соглас-

по системе понятий, сложившихся у него несколько лет спустя.

Еще в университетские годы, через посредство боннского профессора д'Альтона, Маркс имел возможность познакомиться с эстетикой гетевского реализма. В том же духе были написаны «Итальянские исследования» друга Гете К.-Ф. фон Румора, представленные в конспектах 1842 года большими выдержками. Книга Румора, вышедшая в 1827—1831 годах, носила более современный характер, чем сочинение Грунда. Ее принято считать основанием научной истории искусства в XIX веке. И действительно, для своего времени «Итальянские исследования» — кладь учености. Одной из главных научных идей этой книги было установление исторической связи между позднеримским и раннехристианским искусством. Будучи завершением упадка античной художественной культуры, искусство первых христиан было вместе с тем началом новой ступени развития. Переходная эпоха между двумя мирами давно занимала внимание Маркса, и он подробно останавливается в своем конспекте на фактических подробностях, рисующих этот переход. Но книга Румора была не только исследованием фактов. Она проникнута идеей торжества языческой реальности над христианским аскетизмом в искусстве итальянского Возрождения, начиная с XIII столетия до эпохи Рафаэля.

К этому списку подготовительных работ, сделанных Марксом для его трактата о религиозном искусстве, нужно прибавить еще краткие выдержки из книжки французского автора начала XVIII века Жана Барбейрака «Очерк морали отцов церкви», вышедшей в Амстердаме в 1728 году. Маркс выписывает из нее некоторые сведения, характерные для христианской аскезы первых веков нашей эры, — в частности, известную полемику Тертуллиана против зрелищ.

Теперь попробуем изложить содержание боннских конспектов 1842 года в более связном, систематическом виде (подчеркивания сделаны рукою Маркса).

Родиной искусства является свободная, органическая общественная жизнь. «Если мы приблизимся к героям и богам греческого искусства, но *без религиозных или эстетических суеверий*, мы не в состоянии будем воспринять в них ничего такого, что не развилось бы также в пределах всеобщей жизни природы или, по крайней мере, могло в ней развиваться. Ибо *все*, что в этих образах принадлежит

самому искусству, есть изображение *человечески красивой нравов* в прекрасных органических образованиях» (выписки из книги Румора, 124).

Напротив, подавленность, страх, рабство и деспотизм нуждаются в господстве безобразного, чуждых, враждебных искусству форм. «Безобразное и причудливое питают определенную ненависть к искусству и гонят его своим дыханием. Поэтому изображения богов у древних народов с точки зрения их художественной ценности всегда одинаковы. Мы не находим пигде, чтобы те из них, которые имеют вполне естественный характер, когда-нибудь усовершенствовались. Ибо, поскольку понятие о божестве было ограничено страхом и бог, которого страшатся, освящал начало общественного союза, а главы этого союза открывали в этом страхе средство руководить простонародьем или держать его в подчинении, — они сделали этот страх перед богом цитаделью своего господства, распространяя его в народе и сохраняя неизменным изображение бога в безобразной, способной внушить ужас форме. Так как страх стесняет душу, то народ, воспитанный и сохраняемый в страхе, никогда не может ее расширить и возвысить; напротив, прирожденная способность к подражанию и воспитанное на этом художественное чувство бывают у него почти совсем подавлены» (выписки из книги Грунда, 1, 14).

То, что коренится в страхе и, как сверхъестественное, господствует над человеком, недоступно изображению в жизненных образах, свойственных природе и человеческому телу. Отсюда искажение форм, произвольные знаки для мифических представлений, например, крылья, нимбы и прочая небесная механика в соединении с естественными, по существу, типами святых и ангелов (Румор, 125). Таковы старейшие деревянные идолы, «которые вызывали чувство ужаса у Павзания», черные мадонны, в которых почитали «непосредственное присутствие божественного» (Румор, 125). «Эта чернота была как бы признаком и доказательством чудотворности подобной картины» (Грунд, I, 471—472).

Чем примитивнее и безобразнее произведение человеческого искусства, чем более оно вещественно и грубо, тем религиознее его внутренний характер. Из книги Деброта о фетишизме Маркс выписывает те места, в которых речь идет об отсутствии художественной обработки как условия религиозного почитания предмета. Так, напри-

мер, статуя Геракла в одном из храмов Беотии не была «художественно обработанной фигурой, но грубым камнем древнего происхождения». Когда изображение человеческого тела в скульптуре сделало уже большие шаги вперед, религиозное почитание все еще оставалось верным бесформенным обломком старого камня. Ибо, по словам Павзания, «наиболее безобразные, как самые древние, суть также и наиболее достойные почитания боги» (Деброс, 117).

Искусство средних веков, преданное новой вере, воскресило эту особенность религиозного мировоззрения. В нем также божественное не мирится с красотой человеческих форм. Из книги честного просветителя Иоганна Якоба Грунда Маркс выписывает, например, следующее место о готической пластике: «Скульптура живет большей частью милостыней архитектуры, которая предоставлена ей, однако, в широких размерах. Статуи святых наполняли собой внутренность, покрывали наружную сторону зданий и выражали своим бесчисленным множеством избыток почитания: они малы и невзрачны с виду, худы и угловаты по форме, неуклюжи и неестественны по своему положению и позам; таким образом, они ниже всякого искусства, как человек, их творец, был ниже самого себя» (Грунд, I, 15).

Конспекты Маркса проникнуты той же идеей противоречия между искусством и религией, которую мы находим в анонимных брошюрах 1841 и 1842 годов. С одной стороны, эстетическое совершенство античной культуры, основанное на демократии греческих республик, с другой — религиозное мировоззрение азиатских народов, отблеск всеобщей зависимости и угнетения человека. Христианское искусство средних веков воспроизводит на новой ступени эстетику восточного деспотизма, который предшествует политической жизни греков, как темный образ религиозного фетишизма предшествует статуе Поликлета.

Можно сомневаться в том, что такие оценки художественных форм, лежащих за пределами классического искусства, охватывают всю полноту истины, но было бы трудно отрицать, что они играют самую существенную роль в мировоззрении молодого Маркса. Однако пойдем дальше.

В классическом искусстве существенно качество, форма; в противоположность этому, религиозное мировоззрение стремится к простому количеству бесформенной материи. Произвольное удлинение или расширение форм, лю-

бовь к колоссальному и подавляющему одинаково свойственны как древнейшим цивилизациям Азии, так и христианскому искусству в эпоху его совершенного подчинения религии. Указаний на эту сторону дела очень много в конспектах Маркса. Так, например, он выписывает из книги Грунда характеристику средневековой архитектуры, которая, в силу своей религиозной задачи, ищет чрезмерного и чувственно возвышенного. Вместе с тем она терзается в варварском великолепии и множестве отдельных деталей: «Целое подавлено этим избытком и роскошью» (Грунд, I, 15).

Вместо органических форм, создаваемых художественной фантазией, в религиозном искусстве возможны также эксцессы математической сухости и рассудочности. Так, древнейшая греческая скульптура, находившаяся под влиянием египетских образцов, создавала собственно лишь «модели математического плана строения тела». В них не было еще красоты, ибо здесь «рассудок, а не фантазия подчинял себе природу» (Грунд, I, 24). Рассудочные обозначения и отвлеченные аллегории представляют собой в христианском искусстве то, что относится здесь *собственно* к религии. «Кажется, христиане древнейших времен предпочитали *изображению* более легкое, точнее выражаясь, совершенно нехудожественное *обозначение*» (Румор, 165). Только освобождаясь от церковного элемента, итальянская живопись XV века обратилась к реальным сценам семейной жизни под предлогом изображения святых.

В религиозном мире господствует не бескорыстное наслаждение формой, а практическое удовлетворение потребности. И потому искусство, возникающее на этой почве, не есть еще подлинное искусство. Таковы, например, по мнению Грунда, которое приводит Маркс, египетские изображения, служившие для непосредственно утилитарных целей. «Потребность не имеет никакой высшей цели, кроме удовлетворения. Поэтому, хотя эти знаки были фигурами, связанное с ними значение превратило абрис и форму самого египтянина в иероглифы, смысл которых оставался недоступным исследованию; они говорили поэтому рассудку, а не глазу» (Грунд, I, 65).

В конспекте книги Деброта Маркс постоянно подчеркивает грубый натурализм религиозных представлений, у Мейнерса берет указания на похотливую чувственность религиозных обрядов. В противовес этому он с особым вниманием останавливается на тех страницах из книги Грун-

да, где нагота античных статуй описана как выражение высокой нравственной культуры греков. Человек, в отличие от животного, рождается голым, почему же бог, изображенный в скульптуре, должен отличаться от человека? И все же там, где характер изображения требовал полной наготы, греческий мастер был скромнен. Он старается обойти, как бы не зная, «половую особенность, которую стыдливо скрывает женщина», ибо искусство должно выражать «высшее в женской красоте, нравственное в ней» (Грунд, I, 193, 221).

Для всего последующего развития Маркса большое значение имеет идея фетишизма. Ее возникновение можно проследить уже в конспектах 1842 года. Когда Маркс впоследствии, говоря о товарном фетишизме, обращается за аналогией «в туманные области религиозного мира», он имеет в виду именно ту черту религиозного мировоззрения, которая в «Трактате» 1842 года должна была фигурировать как основная причина антагонизма между искусством и религией. *Фетишистская сущность религии состоит в поклонении вещественной природе предметов, в перенесении на нее свойств самого человека.* Часто полагают, что эти предметы поклонения суть только символы, формы представления, в которые вложен особый смысл верующим. Но это не так. Предметы фетишистского культа не *символы*, они — *реальное бытие*, не *форма*, а *материя*. В их вещественности, как таковой, человек видит источник всякого блага, их натуральный образ заменяет ему выражение его собственных сил.

Религия поклонения животным немногим отличается от простейшего фетишизма. «Когда огонь охватывает жилище, то прежде всего стараются спасти от пожара кошек (там, где они почитались, — в Египте); это ясно показывает, что почитание направлено на само животное, которое не рассматривается как простой символ» (Деброс, 64). К этой мысли относится, вероятно, и краткое замечание Маркса в конспекте книги Грунда. Последний рассказывает легенду о том, что в древние времена греки копировали предметы, заменяя этими изображениями еще неизвестное им письмо. Маркс прибавляет от себя: «но не в символическом смысле».

Там, где искусство уже придает божеству человеческую форму, фетишист ощущает непосредственно тождество обоготворяемой силы и ее изображения. «В изображении чувственный человек хотел видеть бога в лицо и радовать

себя реальным обладанием. Отсюда упования некоторых древних народов, которые всю свою безопасность и все свое благополучие полагали в образе своего бога-хранителя». Чувственные люди — фетишисты — верят, что «божество само живет в этом образе, или образ есть бог» (Грунд, I, 183, 184). Отсюда их обращение с фетишем, — обращение, в котором отчетливо выражаются жажда собственной выгоды и склонность к утилитарной цели, характерные для религиозного сознания.

Позднее, на страницах «Рейнской газеты», Маркс не раз возвращался к своим конспектам, сделанным весной 1842 года, особенно к выпискам из Дебрoса. Идея фетишизма принимает у него теперь более реальные очертания, и древнее суеверие находит себе параллель в психологии частного собственника, как феодального, так и мещанского. Дальнейшую судьбу этой идеи можно проследить с достаточной ясностью в экономически-философских рукописях 1844 года, где фетишизм как тождество человеческого и вещественного выступает дважды. Во-первых, в первоначальной грубости человеческих чувств, еще не развитых производительной предметной практикой и целиком поглощенных непосредственной нуждой, потребностью. Во-вторых, в политической экономии буржуазного общества.

Чем более зрелым становится учение Маркса, тем более точный исторический смысл принимает у него аналогия между первобытным фетишизмом и объективными формами представления, присущими именно буржуазному обществу. Это сравнение нельзя рассматривать как простой литературный образ. «Товарный фетишизм» и все вытекающие из него на более конкретной стадии экономического анализа оттенки той же закономерности — нечто действительно существующее, продукт реальной исторической метаморфозы. Чувственно-сверхчувственный мир товарного производства, где вещи обретают человеческие свойства, а люди опускаются до уровня вещественной силы, есть неожиданный, но исторически закономерный перевод на язык современной прозы самой примитивной религиозной фантастики, в которой все мистическое имеет вещественное значение и все вещественное озарено священным сиянием.

Уже в черновом наброске «Капитала», рукописи 1857—1858 годов, Маркс пишет: «Грубый материализм экономистов, рассматривающих общественные производственные отношения людей и определения, приобретаемые вещами, когда они подчинены этим отношениям, как *природные*

свойства вещей, равнозначен столь же грубому идеализму и даже фетишизму, который приписывает вещам общественные отношения в качестве имманентных им определений и тем самым мистифицирует их» (46, ч. II, 198). Нетрудно заметить в этих словах развитие той же мысли, которую мы встречаем у Маркса впервые весной 1842 года, в период его работы над «Трактатом о христианском искусстве». Но только окончательный текст первого тома «Капитала» показывает, какую громадную роль для понимания экономической теории Маркса играет вся совокупность понятий, связанных с «товарным фетишизмом».

Как договор о продаже души черту в новелле Бальзака «Прощенный Мельмот» проходит все трагикомические превращения, от высокой романтики до падения курса на бирже, так религиозная фантазия первобытности получает в конце концов светское, земное осуществление, свободное от детских иллюзий прошлого. Нет ничего более трезвого, далекого от всякой поэзии, чем буржуазный способ производства. И все же в нем есть настоящая, способная на всякие чудеса, достаточно страшная фантастика, раскрывающая здесь, в будничном свете жизни, свой подлинный смысл.

Последней основой всякого фетишизма является мнимое торжество человека над природой, ведущее к обратному результату. Вещественная необходимость, которую общество побеждает путем гипертрофии своей общественной формы и монополии ее носителей, образующих господствующий слой, сословие или класс, возвращается снова как овеществление самих человеческих отношений. Полным развитием этой закономерности является чисто экономическое ее развитие на почве капитализма, свободное от всех стихийно-природных кровородственных и патриархальных связей, еще сохранивших свое значение в прежних общественных формациях.

Возвращаясь к тетрадам 1842 года, мы видим, что вопреки неизбежному при известных обстоятельствах разрыву человеческого и природного (откуда с роковой неизбежностью следует их грубое тождество) Маркс видит гармонию подлинно человеческой культуры в таких исторических проблесках будущего, как лучшие дни греческой древности. Внимание к форме и художественной обработке требует бескорыстного отношения к предмету. Но все это чуждо царству религиозной фантазии, которая знает только абстрактную противоположность духовного

и вещественного или мистическое тождество этих начал. Напротив, греческое искусство несет в себе апофеоз производительных, творческих сил человека, создающего и обрабатывающего предметы, там, где религиозный эгоизм верующего создает лишь образы деспотической власти духа над природой.

«В способности изображения, — цитирует Маркс книгу Грунда, — видит Гомер преимущество человека», особенно греческой национальности, «в совершенстве которой гораздо отчетливее выражено впервые созданное, изображенное самим человеком, возникшее посредством его собственного усилия и оригинальное» (Грунд, I, 187). «Первые статуи богов в Греции назывались «гермами», по имени Гермеса, бога-изобретателя. Было совершенно естественно, что изображения богов начинаются с *родоначальника технического искусства* и что остальные боги, сохранившие четырехугольную форму, назывались «гермами» (Грунд, I, 127). Подчеркивания Маркса здесь особенно интересны.

Таково в самых общих чертах содержание эксцерптов 1842 года. Мы видим, что основные принципы «Трактата о христианском искусстве», задуманного Марксом, сводятся к антитезе греческого принципа формы — фетишизму религии, верному признаку раскола человека с природой и вместе с тем преклонения перед ее вещественностью в самом бездушном, практически трезвом виде. Само собой разумеется, что эта критика ложного религиозного сознания несет на себе отпечаток некоторой отвлеченности, свойственной ее источнику — литературе эпохи Просвещения. Маркс еще очень далек от понимания того, что фетишизм современного мира, который он не теряет из виду, говоря о самоедах или лапландцах, является свойством определенного способа производства, продуктом истории. И точно так же мы не находим в эксцерптах 1842 года ничего такого, что хотя бы отдаленно напоминало позднейший взгляд Маркса на историческую диспропорцию между развитием производительных сил общества и его художественным развитием. Напротив, искусство и технический гений еще выступают здесь в тесном единстве против архаического и новейшего варварства.

Мы уже знаем, что философские монтаньяры гегелевской школы не отделяли свою эстетику от политических убеждений. Их апология греческого искусства была попыткой оживления идеалов французской революции.

В этом духе они нападали на «буржуазный эгоизм» и «аристократию капитала», неясно отличая ее от аристократии божьей милостью. Если такую связь эстетической и социальной критики нужно еще угадывать в эксерптах боннского периода, то она становится несомненной при рассмотрении публицистических произведений Маркса эпохи «Рейнской газеты».

VII

Либеральная весна царствования Фридриха-Вильгельма IV быстро сменилась жестоким разочарованием. Даже в застойной среде немецкого бюргерства началось политическое брожение. Демократический подъем 1842 года был важным этапом на пути к мартовской революции в Германии. *Буржуа* пытается говорить языком *гражданина*.

В этих условиях сектантский якобинизм левых гегельянцев, их отвлеченная критика либералов и буржуазного общества не могли быть полезны делу широкого демократического движения и даже мешали ему. У большинства радикальных представителей гегелевской школы под внешней оболочкой критики буржуазного прогресса, воспринятой в значительной степени из новейшей французской литературы, скрывалась привязанность к самым патриархальным традициям немецкой общественной жизни и немецкой идеологии. Недаром три года спустя, по поводу экстравагантной фразы Штирнера об ограниченности железных дорог, Маркс и Энгельс писали, что тайна этого желания лететь, как птица, заключается в пристрастии к отечественным телегам. Такая критика прогресса, несмотря на ее внешнюю левизну, была ниже идейного наследства Гегеля, и Маркс хорошо понимал это уже в 1842 году, оставаясь еще на почве «современной мировой философии».

В поисках более широкой основы для пропаганды своих революционно-демократических взглядов он ищет сближения с партией прогрессивной буржуазии. В мае 1842 года Маркс начал участвовать в «Рейнской газете», а в середине октября того же года он переехал в Кельн и стал ее главным редактором. Газета издавалась на деньги богатых рейнских промышленников и купцов, но это не значит, что ее программой была защита интересов буржуазии, класса имущих собственников. В известных границах, которые определялись больше всего цензурными препят-

ствиями, «Рейнская газета» стала органом широкой демократической оппозиции против режима Фридриха-Вильгельма IV. Редакция поддерживала тесные связи с берлинским кружком «Атенея», «Летописями» Руге и всей «философской политической партией». Она выступала в защиту Бруно Бауэра, когда его лишили права преподавания в Боннском университете, презрительно отзывалась о роли Шеллинга и позволяла себе довольно резкие выпады против религии, тем более что религиозные формы выражения оппозиции были привычны в католической Рейнской области, присоединенной к протестантскому государству Гогенцоллернов, и Маркс считал эту привычку тяжелым грузом, мешающим общественному подъему.

Позднее, в предисловии к своему сочинению «Zur Kritik der politischen Oekonomie» он говорил о слегка подкрашенном на философский лад отблеске французского социализма, заметном в те времена на страницах «Рейнской газеты». Благодаря основанному на документах исследованию Ганзена мы знаем теперь, что в регулярно собиравшемся кружке этой газеты читали произведения французских социалистов. В центре внимания редакционного кружка стояла, видимо, проблема обнищания низших классов, особенно острая в Рейнской области. Сам Мевисен, игравший значительную роль в финансовой поддержке газеты, был типом крупного предпринимателя, увлеченного одновременно сенсимонизмом и философией Гегеля. Разумеется, эти увлечения кельнских буржуа имели в конце концов такую же ценность, как шумный успех коммунизма среди эльберфельдских купцов, описанный Энгельсом в 1844—1845 годах.

Но Маркс не принадлежал к числу людей, легко увлекшихся социалистической фразой. Он приближается к этому вопросу с большой и оправданной осторожностью. В деятельности «Рейнской газеты» его интересовало прежде всего ее демократическое направление, которому он старался способствовать всеми силами, что неизбежно само по себе толкало его к защите угнетенных и обездоленных. Об этом красноречиво свидетельствует статья, написанная им против закона о преследовании крестьян, привыкших, согласно обычному праву, собирать валежник в лесах феодальных владельцев.

Период «Рейнской газеты» впервые раскрыл столь характерное для Маркса сочетание диалектически разработанной до последнего оттенка теории с глубоким чувством

реальности практического борца. В течение этого знаменательного года растет его близость с более трезвым политиком «философской партии» — Арнольдом Руге и, наоборот, постепенно теряет свое бывшее значение сотрудничество с кружком Бруно Бауэра. Философский радикализм робеспьеров гегелевской школы отталкивал Маркса своей ультралевой фразеологией, которая могла помешать успехам «Рейнской газеты», как органа «практической политической партии», способного объединить все прогрессивные силы в борьбе с реакционным курсом правительства. Такая цель ясно выражена Марксом в его письме к Дагоберту Оппенгейму (конец августа 1842 г.) по поводу статьи Эдгара Бауэра «*Juste-Milieu*» («Золотая середина»), направленной против умеренного либерализма. Статья эта кажется Марксу слишком «левой», и он приводит против нее два аргумента. Во-первых, такая открытая демонстрация против устоев государственного порядка может вызвать обострение цензуры и закрытие газеты; во-вторых, «мы тем самым восстанавливаем против себя многих, пожалуй, даже большинство, свободомыслящих практических деятелей, которые взяли на себя трудную задачу — завоевывать свободу ступень за ступенью, внутри конституционных рамок, в то время как мы, усевшись в удобное кресло абстракции, разъясняем им их противоречия» (27, 367). В последнем замечании уже содержится вся последующая критика, которой Маркс и Энгельс подвергли этот мещанский бунт против мещанства три года спустя.

По мере того как росла активная роль Маркса в «Рейнской газете», участие в ней кружка левых философских бунтарей постепенно падает. Уже в письме к Руге от 9 июля 1842 года Маркс отзывается весьма презрительно о «бахвальстве» группы «Свободных», которым нравится кричать на весь свет о своей эмансипации от консервативной рутины, хотя эта внешняя непримиримость только портит хорошее дело и раздражает филистера. «Кто провел среди этих людей столько времени, сколько я, — заканчивает Маркс свою отрицательную характеристику берлинской философской богемы, — тот найдет, что эти опасения не лишены основания» (27, 365).

В качестве редактора он старался помешать проникновению «берлинских пошлостей» на страницы газеты. Ему не нравится заигрывание с коммунизмом в театральные рецензии, протаскивание мелких политических дерзостей и намеков, опасных для существования газеты. Эта

единственно верная тактика стоила Марксу в конце концов дружбы самого Бруно Бауэра, который в своем позднейшем сочинении о литературном и общественном подъеме 1842 года старается утопить «Рейнскую газету» в общем болоте умеренного либерализма. Берлинские вольнодумцы предпочитали вдали от широкого движения разыгрывать нечто похожее на якобинский клуб и атеистический салон.

В действительности именно позиция Маркса давала возможность размежевания с консервативными целями бюргерского либерализма. Хорошо понимая его непоследовательность и другие грехи, Маркс видит также реальную угрозу превращения демократической критики либералов в нечто прямо противоположное — защиту темной старины, реакционную оппозицию по отношению к прогрессу. Такая «политическая романтика» оказалась в конце концов, по одному замечанию Маркса, сделанному им много лет спустя, реальной предпосылкой непримиримости Бруно Бауэра (29, 2).

Что касается Маркса, то он отвергает в немецком либерализме его традиционный, феодально-романтический склад, свободолобивую внешность, скрывающую под широким средневековым плащом национальную привычку к самым отсталым формам решения всех общественных дел. Даже забота о бедствиях рабочего класса могла принимать и часто принимала в романтической критике капитализма реакционное, то есть враждебное демократии направление. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить социальную философию Баадера. Но все это в середине прошлого века было не только теорией.

По своему объективному содержанию политика Фридриха-Вильгельма IV представляла собой раннюю попытку ввести развитие капитализма в рамки так называемого «прусского пути», после того как старая абсолютная монархия полностью обанкротилась. Официальной идеологией нового курса стала романтика. Она торжествует в начале сороковых годов повсюду — от королевской канцелярии до Берлинского университета.

К этому времени и сам по себе немецкий романтизм уже завершил свою эволюцию. Будучи сначала демократической оппозицией против невыносимой опеки просвещенных немецких государей, он продолжал свою карьеру в эпоху Священного союза на службе у Генца и Меттерниха. Несмотря на отдельные случаи нового прилива сил, все,

что осталось от его бывшего значения, к середине XIX века было уже настолько двусмысленно, что позитивный, лишенный всякой внутренней иронии, основанный на идеале средних веков романтизм мог сохранить определенный характер только в качестве знамени феодальной партии. Конечно, партия романтической реакции не ограничивалась защитой интересов дворянского землевладения. Она обращалась и к буржуазии, доказывая ей, что средневековые городские свободы гораздо ближе святому духу буржуазной собственности, чем свобода французской революции. С другой стороны, недовольство народа, страдающего от двойного зла феодальных пережитков и буржуазного прогресса, она стремилась направить против более передовой части бюргерства, усвоившей идеи Просвещения. В этой сложной системе либеральных жестов и полицейских пинков идеи, созданные романтической школой, нашли себе новое применение.

Естественно, что лучшая часть немецкой печати вступила в резкий конфликт с официальной романтикой берлинского правительства, и, не имея возможности говорить о реакции в прямом политическом смысле, она говорила о ней, подвергая критическому анализу ее фальшивые краски, ее небесную поэзию, которой, по словам Гейне, «баюкают народ, этого большого дурня, когда он хнычет». Решительную полемику с романтизмом вели «Немецкие летописи» Руге. Мечты романтической идеальности, писал Руге в одной известной статье тех лет, коренятся в «мучениях земных». Вообще «народ тем более романтичен и элегичен, чем менее благополучно его положение».

Романтизм в политике, искусстве и философии был главным врагом «Рейнской газеты». В анонимной статье из приложения к № 245 за 1842 год его политическая роль излагается следующим образом: «Фантастика чувств может действовать совращающим образом там, куда еще не проникло современное просвещение. Хорошие услуги оказывают здесь мистика и пиетизм, видимость глубокомыслия и задушевности, как и вообще всякая видимость, пышность и блеск: видимость либеральности и великодушия, небесной кротости и полноты сил. Обычное, человеческое должно быть вытеснено чрезмерным, закономерное, урегулированное и упорядоченное — произволом, гениальностью и свободой от правил».

Ссылаясь на статью Маркса против исторической школы права, также напечатанную в «Рейнской газете», автор

пишет, что обычное изображение романтизма как реакции против фривольного духа XVIII века неправильно. Напротив, романтизм XIX века является продолжением фривольного духа привилегированных сословий, против которого в предшествующем столетии выступает трезвое Просвещение.

Анонимный автор имел право сослаться на Маркса. Противоречие между поэтической внешностью и прозаическим содержанием, свободной формой и реакционной сущностью романтизма глубоко интересовало Маркса в 1842 году. Мы уже знаем, что в своей работе о христианском искусстве он собирался выделить специальную часть «Deromanticis». С помощью отдельных мест из статей 1842 года можно восстановить основные черты его критики романтизма.

Первые публицистические работы Маркса направлены против цензуры и подцензурной «хорошей прессы». Незадолго до этого Фридрих-Вильгельм IV разрешил помещение в газетах отчетов о заседаниях рейнского ландтага. Шестой рейнский ландтаг, заседавший летом 1841 года, обсуждал между прочим вопрос о свободе печати и порядке публикации своих собственных протоколов. Это обсуждение послужило темой для замечательной статьи Маркса «Дебаты о свободе печати». Она произвела большое впечатление на немецкого читателя, и Арнольд Руге писал, что эта статья «ставит вопрос о свободе печати на существенно новую и поразительно верную основу».

Маркс посвящает прежде всего «легкомысленную интродукцию» официальному органу правительства — «Прусской государственной газете». В характеристике этого «старческого газетного ребенка» мы встречаем знакомые черты фетишистского мировоззрения. Маркс напоминает нам, что «теоретическое мышление *ребенка* имеет количественный характер» (I, 33). Отсюда почтение «Государственной газеты», стоящей на «детски чувственной» точке зрения, к количественно большому, подавляющему. Не довольствуясь обоготворением числа как «величины времени», она идет дальше и отдает должное количественному принципу в пространстве. «Пространство — это первое, что импонирует *ребенку* своей величиной. Оно — первая величина, с которой ребенок сталкивается в мире. Ребенок поэтому считает человека большого роста большим человеком, и точно так же по-детски рассуждающая «Staats-Zeitung» повествует нам о том, что *толстые* книги несравненно луч-

ше, чем *тонкие*, о листках же, о *газетах*, выходящих ежедневно в размере одного только печатного листа, и говорить не приходится» (1, 32).

Хотя «Государственная газета» разговаривает современным языком, ее влечет к солидной, не тронутой разложением мощи средних веков. Маркс пишет: «Правда, наше время не имеет уже того настоящего чувства величия, которое восхищает нас в средних веках. Посмотрите на наши тощие пиетистские трактатики, на наши философские системы размером всего *in octavo*, и сравните их с двадцатью огромными фолиантами Дунса Скота. Эти фолианты вам даже не надо читать. Уже одни их фантастически огромные размеры трогают — подобно готическому зданию — ваше сердце, поражают ваши чувства. Эти первобытно-грубые колоссы действуют на душу как нечто материальное. Душа себя чувствует подавленной под тяжестью массы, а чувство подавленности есть начало благоговения. Не вы владеете этими книгами, а они владеют вами. Вы являетесь их акциденцией, и такой же акциденцией, по мнению прусской «*Staats-Zeitung*», должен стать народ по отношению к своей политической литературе» (1, 33).

Излюбленной наукой «Государственной газеты» является статистика. Считая политический дух «французским привидением», официальный орган правительства, в своем обычном стиле практически чувственного мышления, крепко держится за вещественную природу предметов и «заклинает это привидение, бросая ему в голову кожу, сахар, штыки и цифры» (1, 34). Все фактические сведения, подлежащие сообщению публике, должны быть, согласно урокам «Прусской государственной газеты», лишены их общей связи и сведены только к числу, объему, величине, вещественным признакам. «Она повествует нам о том, что когда речь идет о железных дорогах, следует думать только о железе и дорогах, когда речь идет о торговых договорах, следует думать только о сахаре и кофе, когда речь идет о кожевенных заводах, — только о коже. Разумеется, ребенок не идет дальше *чувственного восприятия*, он видит только единичное, не подозревая существования тех невидимых нервных нитей, которые связывают это особое с всеобщим, которые в государстве, как и повсюду, превращают материальные части в одушевленные члены одухотворенного целого. Ребенок верит, что солнце вращается вокруг земли, всеобщее — вокруг частного.

Ребенок поэтому не верит в *дух*, зато он верит в *привидения*» (1, 34).

В этой психологии административного ребенка нетрудно узнать двойственность темного фетишистского сознания, странную смесь невысказанного и чудесного с грубо-практическим и слишком трезвым. Весь фантастический бред реакционной политики, лишаящий груды единичных фактов их общего смысла и заменяющий всякую мысль магией чисел, сводится к преклонению перед голым фактом, доведенному до экстаза. В сущности говоря, этот анализ политического фетишизма был намечен уже в подготовительных работах Маркса к его «Трактату о христианском искусстве».

Та же мысль повторяется и в другой статье о дебатах шестого рейнского ландтага, увидевшей свет на страницах «Рейнской газеты» (одна из статей Маркса на эту тему не была пропущена цензурой). Принимая закон об уголовной ответственности за кражу дров, представители рейнских сословий рабски следуют совету «Государственной газеты», согласно которому при издании лесного закона нужно думать только о дереве и лесе, и вообще «каждую отдельную материальную задачу следует решать *не политически*, т. е. решать вне связи со всем государственным разумом и с государственной нравственностью».

Но это возвращает современного человека, ограниченного своими узкими, частными интересами, к первобытному культу богов-фетишей и притом в самом худшем виде. Статья Маркса о дебатах рейнского ландтага по поводу закона о краже дров оканчивается словами, навеянными чтением книги Деброта: «*Дикари с Кубы считали золото фетишем испанцев. Они устраивали в честь него праздник, с песнями носились вокруг него, а затем бросали в море. Если бы дикари с Кубы присутствовали на заседании рейнского ландтага, то разве не могли бы они подумать, что дерево — это фетиш жителей Рейнской провинции?*» (1, 160).

Таковы эти «старчески умные дети» — «Прусская государственная газета» и родственные ей по духу сословные представители. Это сравнение, с которым мы еще встретимся впоследствии (греки были для Маркса «нормальными детьми»), заставляет вспомнить эстетику Гегеля. Количественный принцип, стремление к чувственно-возвышенному, преклонение перед естественным бытием предмета — все это черты, которыми Гегель рисует духовный

мир восточных деспотий. Таким образом, в официальной романтике прусского государства Маркс видел ребяческое обращение к детству человеческого общества.

Мысль о тайной близости современного христианско-германского принципа к азиатскому миру бюрократических цивилизаций древности была, очевидно, содержанием статьи «De romanticis», если Маркс действительно написал ее. Фетишизм выступает у него в 1842 году как идеологическая форма *современного* буржуазного общества, поскольку оно является *несовременным* и сливается с пережитками феодализма. Против печати, спокойно несущей бремя королевской цензуры, он делает следующее замечание: «Величайший порок — лицемерие — от нее неотделим; из этого ее коренного порока проистекают все остальные ее недостатки, в которых нет и зародыша добродетели, проистекает ее самый отвратительный — даже с эстетической точки зрения — порок пассивности» (1, 69).

Статья Маркса, из которой взяты эти слова — статья «Дебаты о свободе печати», — была написана им в апреле 1842 года, когда он еще продолжал работать над критикой религиозного искусства. Достаточно сравнить один из приведенных выше отрывков из брошюры «Учение Гегеля о религии и искусстве» с только что цитированным местом, чтобы убедиться в существовании тесной связи между ними. В обоих случаях мы имеем дело с выражением одной и той же мысли — общественное рабство и связанная с ним пассивность индивида образуют почву для чуждой подлинному искусству религиозной фантазии. И эти черты грубой архаики возрождаются в современном мире.

Теперь угнетенной части общества приходится страдать от двойного зла — от варварства и цивилизации. «Через эпоху публичного права, — пишет Маркс в другой статье из «Рейнской газеты», — мы пришли к эпохе удвоенного, возведенного в степень патримониального права. Патримониальные владельцы пользуются прогрессом времени, отвергающим их требования, — для того чтобы узурпировать как частное наказание, свойственное варварскому мировоззрению, так и публичное наказание, свойственное современному мировоззрению» (1, 149). Современную Германию, писал Маркс год спустя, «можно будет сравнить с *идолопоклонником*, чахнувшим от болезней христианства» (1, 424).

В книге Дебреса Маркс нашел не только идею фетишизма (уже получившую некоторую теоретическую разработ-

ку в лекциях Гегеля по философии религии). Его публицистика 1842 года придает также неожиданный поворот другой группе сведений, почерпнутых из сочинения французского просветителя. В связи с мировоззрением феодальной романтики он обращается к мысли о «зоолатрии» — обожествлению животных и животного начала в человеке. В связи с этим находится, очевидно, замечание Маркса о зоологической, а не антропологической (как у Фейербаха) сущности религии в письме к Руге от 20 марта 1842 года. Отзвуки этой мысли сохранились у Маркса до «Немецкой идеологии» («баранье или племенное сознание») и позднее.

В статье «Дебаты по поводу закона о краже леса» он снова пользуется своими выписками из Деброта, говоря о «примитивном феодализме» эпохи каст и вообще разделения человеческого рода на особые породы животных, — системе, все еще господствующей там, где нет всеобщего права и где правящий слой крепко держится за свои привилегии. Будет уместно привести здесь эту мысль Маркса в его собственных выражениях:

«Под так называемыми обычаями привилегированных подразумевают *обычай, противоречащий праву*. Время их возникновения относится к тому периоду, когда история человечества составляла еще часть *естественной истории* и когда, согласно египетскому сказанию, все боги скрывались в образе животных. Человечество представляется распадающимся на ряд животных разновидностей, связь между которыми не определяется равенством, а определяется именно неравенством, закрепленным в законах. Период несвободы в мировой истории требует таких прав, которые выражают эту несвободу, ибо это животное право — в отличие от человеческого права как воплощения свободы — есть воплощение несвободы. *Феодализм* в самом широком смысле этого слова представляет собой *духовное животное царство*, мир разделенного человечества, в противоположность такому человеческому миру, который сам создает свои различия и неравенство которого есть не что иное, как разноцветное преломление равенства. В странах примитивного феодализма, в странах господства кастового строя, где человечество буквально рассортировано по ящикам ¹, где благородные, свободно переходящие друг в друга члены великого святого — святого Гуману-

¹ Игра слов: «Kaste» — «каста», «Kasten» — «ящик». — *Примеч. редакции Собрания сочинений Маркса и Энгельса.*

са — распилены, расколоты, насильственно оторваны один от другого, мы находим поэтому и *культ животных*, религию животных в ее первобытной форме, ибо человек всегда считает высшим существом то, что составляет его истинную сущность. Единственная форма равенства, проявляющаяся в действительной жизни животных, есть равенство между одним животным определенного вида и другими животными того же вида; это — равенство данного, определенного вида самому себе, но не равенство рода. Род животных как таковой проявляется только во враждебном отношении друг к другу различных животных видов, которые в борьбе друг с другом утверждают свои особые *отличительные* свойства. В *желудке хищного зверя* природа создала арену единения, горнило самого тесного слияния, орган связи между различными видами животных. Таким же образом при феодализме одна порода питается за счет другой, вплоть до той, которая сама приросла к земле подобно полипу и которая обладает только множеством рук, чтобы срывать плоды земли для высших пород, сама же она питается прахом; ибо если в природном животном мире рабочие пчелы убивают трутней, то в духовном животном мире, наоборот, трутни убивают рабочих пчел — убивают их, изнурая работой. Когда привилегированные апеллируют от *установленного законом права* к своим *обычным правам*, они требуют, вместо человеческого содержания права, животной формы права, которая теперь утратила свою реальность и превратилась в простую звериную маску» (1, 125—126).

«Духовное царство животных» — формула, взятая Марксом из «Феноменологии духа» Гегеля. В более зрелые годы основатели марксизма переносят эту характеристику на буржуазную эпоху, когда общество, на вершине своего развития, снова возвращается к животному принципу борьбы за существование, освобождая от всяких сдерживающих общественных форм зоологический эгоизм, однажды укрощенный им на заре его истории. Святой Гуманус — образ человечества из стихотворения Гете «Тайны». Несмотря на высокий философский стиль статьи молодого Маркса, к сожалению, не столь блестящий в русском переводе, она с поразительной ясностью выражает классовую точку зрения угнетенных масс. Отвергая претензии феодальных господ, Маркс замечает также непоследовательность «либеральных законодательств», которые только превращали старые привилегии в юридические права и,

таким образом, ставили перед бедными классами новые жизненные преграды.

Через все статьи Маркса, относящиеся к 1842 году, проходит общая мысль: «превратный мир» знатности и богатства необходимо рождает в сознании людей воображаемую жизнь — множество всяких иллюзий, фантастических образов и фикций. Стремление найти естественную закономерность, с которой это ложное сознание растет из его объективной основы в классовых отношениях, выделяет позицию молодого Маркса на общем фоне демократической литературы тех лет. Говоря о фетишизме и зоолатрии, он несомненно следует за литературой эпохи Просвещения. Но его критика ложного сознания носит более конкретный характер. Маркс уже далеко отошел от абстрактного героизма своей юношеской поэзии и отвлеченного культа самосознания берлинских друзей в сторону объективного исторического анализа. Диалектика Гегеля начинает принимать у него более реальные формы, близкие к материализму.

Носители «христианско-рыцарского, современно-феодального, одним словом — романтического принципа», — пишет Маркс, — не могут «понять того, что само по себе не понятно», — каким образом свобода является *индивидуальным свойством* отдельных лиц и сословий», и, следовательно, свойство общественного человека быть свободным воплощается в «известных индивидах», как суверенитет в физической природе монарха; «не понимая этого, они по необходимости прибегают к *чуду* и к *мистике*». Ограничение человеческой свободы привилегией немногих и, в конце концов, одного означает сведение всеобщего начала к более узкой реальности, к бытию, взятому в виде ограниченного материального факта. И этот примитивный натурализм «современно-феодального» мира ищет себе необходимое дополнение в царстве мечтательной романтики.

«Так как, далее, *действительное* положение этих господ в современном государстве далеко не соответствует тому представлению, которое они имеют о своем положении; так как они живут в мире, лежащем *по ту сторону действительного мира*; так как *сила воображения* заменяет им ум и сердце, — они, неудовлетворенные практикой, по необходимости прибегают к теории, но к *теории потустороннего мира*, к *религии*. Однако религия приобретает у них полемическую, проникнутую политической тенденциозностью ядовитость и становится, более или менее сознательно,

покровом святости для весьма мирских, по вместе с тем и весьма фантастических, вожделений» (1, 51—52).

Эту склонность к ложной фантастике можно найти уже у предшественника близкой к немецкому романтизму исторической школы права — Гуго, хотя он жил еще в рассудочном XVIII веке. «Гуго и является для исторической школы тем человеком в естественном состоянии, которого не коснулся еще лоск романтической культуры. Его учебник естественного права — это ветхий завет исторической школы. Нас нисколько не смущает взгляд Гердера, что люди в естественном состоянии — поэты и что священные книги первобытных народов представляют собой поэтические книги, тогда как Гуго говорит самой тривиальной, самой трезвой прозой: каждая эпоха, обладая своей специфической природой, порождает свой особый тип естественного человека. Поэтому Гуго, хотя он и не творит поэтических образов, все же создает фикции, а фикция есть поэзия прозы, вполне соответствующая прозаической натуре восемнадцатого века» (1, 85—86).

Если Гуго еще не тронут «романтической культурой», то все же его мировоззрение уже обнаруживает двойственность, нашедшую себе более полное выражение в последующем романтизме. Он не только фантазер, но и позитивист, признающий оправданным все существующее, все окруженное историческим ореолом. С его точки зрения, «не знающий стыда кончи, расхаживающий нагишом и в лучшем случае покрывающий свое тело илом, столь же положителен, как и француз, который не просто одевается, но одевается элегантно» (1, 87). Гуго доказывает, что рабство нисколько не хуже свободы. «Даже красоту, — пишет он, — можно скорее встретить у рабыни-черкешенки, чем у девушки-нищенки». (Послушайте старикашку!) — восклицает иронически Маркс) (1, 89).

«Гуго относится как скептик к необходимой сущности вещей и как слуга¹ — к их случайным проявлениям» (1, 86).

¹ В тексте русского издания Собрания сочинений Маркса и Энгельса стоит — «Гофман», а в именном указателе дается пояснение: «Гофман (Hoffmann) Эрнст Теодор Амадей (1776—1822) — немецкий писатель, реакционный романтик» и т. д. Но писатель Гофман не имеет никакого отношения к делу. В тексте «Рейнской газеты» явная опечатка (повторенная почему-то МEGA и современным немецким изданием трудов Маркса и Энгельса). Следует читать — Hofman — «придворный», «слуга». Маркс хочет сказать, что Гуго гнет сиину перед силой и грубым фактом, будучи скептиком по отношению к истине. — Примеч. к наст. изд.

Это сочетание скептицизма по отношению ко всему прогрессивному с безграничным уважением к существующему от века еще более характерно для выросшей в XIX столетии «романтической культуры». Романтика окутывает магическим сиянием то, что на деле является сухим, прозаическим фактом. Ибо «неопределенность, утонченная чувствительность и субъективная экзальтированность *романтики*, — пишет Маркс в статье «Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции», — переходят в *чисто внешнее проявление* лишь в том смысле, что внешняя случайность проявляется уже не в своей прозаической определенности и ограниченности, а в некоем фантастическом ореоле, в воображаемой глубине и великолепии» (1, 21). Богородная видимость находится в противоречии с черствым существом. Отсюда двойственность романтизма, который, при всей его видимой небесной идеальности, «всегда является вместе с тем и *тенденциозной поэзией*» (1, 23).

Таким образом, в «романтической культуре» Маркс видел знамя феодальной партии. Эта оценка сохранилась у него и позднее, в годы зрелости. По рассказу Фридриха Энгельса, Маркс всегда презрительно отзывался о сочинениях Адама Мюллера и фон Галлера, с которыми он познакомился в студенческие годы, считая их критику буржуазной демократии фразерски раздутым подражанием французским романтикам — Жозефу де Местру и виконту Бональду (38, 411). Встретившись после долгого перерыва, уже в пятидесятых годах, с Бруно Бауэром, Маркс должен был с разочарованием заметить, что идейная эволюция его бывшего друга закончилась обращением к экономическим фантазиям Адама Мюллера (29, 2. См. также 28, 388—390).

Можно, разумеется, сказать, что все это относится к области политики и хозяйства, то есть не имеет отношения к оценке литературно-художественной стороны «романтической культуры». Но вот перед нами один пример, из которого ясно, что такого различия для Маркса не было и, в общем, конечно, не могло быть. Речь идет об его отношении к Шатобриану, которым он занимался в пятидесятых годах. Сообщая об этом Энгельсу 3 мая 1854 года, Маркс пишет: «В свободные часы я занимаюсь теперь испанским языком. Начал с Кальдерона, из его *«Чудодейственного мага»* — католического Фауста — Гете почерпнул для своего «Фауста» не только отдельные места, но и

целые сцены. Кроме того — *horribile dictu* ¹ — прочел по-испански то, что читать по-французски было бы невозможно, — «Атала» и «Рене» Шатобриана и кое-что Бернардена де Сен-Пьера» (28, 300).

В другом письме к Энгельсу (от 26 октября 1854 г.) мы находим сжатый анализ мировоззрения и литературной манеры Шатобриана: «При изучении испанской чепухи я разобрался также в интригах достойного Шатобриана, этого литературного краснбая, соединяющего самым противостественным образом аристократический скептицизм и вольтерьянство XVIII в. с аристократическим сентиментализмом и романтизмом XIX века. Разумеется, во Франции это соединение в отношении *литературного стиля* должно было стать событием, хотя и в самом стиле, несмотря на все артистические ухищрения, фальшь часто бросается в глаза» (28, 338).

Трудно сомневаться в том, что характеристика двойственности Шатобриана, соединяющего в себе *резвый скептицизм* и *романтическую чувствительность*, совпадает с тем, что Маркс писал в 1842 году о реакционных течениях немецкой общественной мысли. Такое постоянство, указывающее на органический характер этой мысли, поражает и в следующем отрывке, относящемся к семидесятым годам. «Вообще же я читал книгу Сент-Бёва о *Шатобриане*, писателе, который мне всегда был противен. Если этот человек сделался так знаменит во Франции, то только потому, что он во всех отношениях являет собой самое классическое воплощение французского тщеславия ², притом тщеславия не в легком фривольном одеянии XVIII века, а переодетого в романтические одежды и важничающего новоиспеченными выражениями; фальшивая глубина, византийские преувеличения, кокетничанье чувствами, пестрая игра красок, чрезмерная образность, театральность, напыщенность, — одним словом — лживая мешанина, какой никогда еще не бывало ни по форме, ни по содержанию» (33, 84).

Легко понять, что вызывало у Маркса столь явно выраженное отвращение к романтике Шатобриана. Преувеличенная возвышенность духовной жизни на трезвой, про-

¹ страшно сказать. — *Ред.*

² В оригинале *vanité*. Смысл этой фразы Маркса состоит не в том, что французы тщеславны; он говорит о той черте литературной манеры Шатобриана, которую французы называют «тщеславием». — *Примеч. к наст. изд.*

заической и своекорыстной подкладке, сочетание идеальной претензии и грубого материализма по существу — вот та двусмысленность, которая никогда не оставляла его равнодушным. Хотя Маркс видел в европейском романтизме «первую реакцию на французскую революцию и связанное с ней Просвещение» (32, 44), то есть *отталкивание* от них, он, так же как и в анализе общественной позиции Гуго, заметил *преemptивность* между худшими сторонами XVIII века и «романтической культурой» феодальной партии.

Чертами той же внутренней двойственности наделяют Маркс и Энгельс в «Коммунистическом манифесте» так называемый феодальный социализм. XIX век, который принято считать веком всеобщей веры в прогресс, создал также большую литературу его противников, «пророков регресса», как их назвал однажды Маркс. Это была литература критическая по отношению к буржуазии, не щадившая ее потрясающую вульгарность, ее мещанские нравы, засилье толстого кошелька и прочие язвы общества, до пауперизма и беспощадной эксплуатации рабочих включительно. В отличие от критики таких социалистов, как Фурье, эти «памфлеты против буржуазного общества» носили реакционный характер, ибо за ними часто не было ничего, кроме тоски по утраченному могуществу знати.

Так как в Англии и Франции середины XIX века серьезная политическая борьба аристократии за власть стала уже невозможна, ей оставалась только борьба литературная. Чтобы возбудить сочувствие к себе, феодальному социализму пришлось «размахивать нищенской сумой пролетариата». Примером такой позиции была для Маркса и Энгельса литературная деятельность Дизраэли и его «Молодой Англии». Эта литература является в их глазах «паквилем на нового властителя» — буржуа, которому аристократия нашептывает «более или менее зловещие пророчества» (4, 448). Реакционность феодального социализма яснее всего сказывается в том, что он возлагает на буржуазию ответственность за создание революционного пролетариата, хотя, как замечают Маркс и Энгельс, сама буржуазия была созданием феодального общества.

Естественно, что в том материале, которым мы располагаем для наших выводов, на первом месте стоит полемика Маркса и Энгельса против других общественных течений, более или менее опасных соперников научного со-

циализма. Это не академические суждения издалека, не quasi-объективные профессорские оценки, в которых все так справедливо и так бессодержательно. Речь идет о страстных откликах на явления сегодняшнего дня, о документах политической борьбы, а в ней не всегда можно рассчитать силу удара. Поэтому было бы совершенной глупостью думать, что той или другой фразы Маркса о романтизме достаточно, чтобы обосновать историческую оценку Клейста, Кольриджа или Гюго. Ее недостаточно даже для того, чтобы более полно оценить явления феодального социализма, с которым, например, Ленин сравнивал учение Льва Толстого, нисколько не отрицая его социалистический характер. Однако едва ли современный исследователь европейского романтизма может пройти мимо глубокой диалектической логики, заметной в каждом суждении Маркса, без ущерба для собственного понимания этой темы.

VIII

Теперь вернемся к «романтической культуре» в ее собственном доме. Присущее ей противоречие между видимой человечностью и фактическим подчинением человека стихийно сложившемуся положению вещей блестяще показано в статье молодого Маркса о новой цензурной инструкции 1841 года. Трезвый, откровенно-расчетливый режим Фридриха-Вильгельма III требовал от редактора денег в обеспечение его добропорядочности. Это был еще рассудочный стиль XVIII века, переживший себя в прусской государственной традиции на несколько десятилетий. При новом либерально-романтическом короле, требующем от редактора «безупречности» и «научных способностей», «положения» и даже «характера» (в качестве признаков его лояльности), «денежный залог, представляющий прозаическую, настоящую гарантию, превращается в идеальную гарантию, а эта последняя превращается в совершенно реальное и индивидуальное положение, приобретающее магическое воображаемое значение» (I, 23).

Словом, вещественное становится человеческим, а человеческое — вещественным. Вместо денег новая королевская инструкция требует от редактора «научных способностей» и «положения». «Общее требование научных способностей, — как это либерально! Частное требование положения, — как это нелиберально! Научные способности

и положение, взятые вместе,— как это *мнимо-либерально!*» (1, 22).

Под ореолом внешней гуманности скрывается прозаический интерес, своекорыстие. Когда речь идет о том, чтобы ограничить свободу печати, романтическая инструкция прусского короля всецело доверяет личности цензора и «с пафосом всеобщности высказывает нечто чисто индивидуальное» (1, 23). Инструкция нисколько не заботится о том, чтобы законным порядком оградить писателя и редактора от случайных черт и личного произвола цензора. Напротив, когда речь идет о том, чтобы цензор оправдывал свое назначение сионского стража интересов правительства, инструкция становится недоверчивой, как Шейлок.

Такую же двойственность Маркс замечает в дебатах рейнских сословий об охране интересов лесовладельцев и выборе стражников. Благодушные иллюзии там, где речь идет об интересах подчиненных, и придирический скептицизм по отношению к людям, поскольку это касается собственного кармана,— такова вообще «двойная мера», присущая *своекорыстию*. «Мы видим, что своекорыстие обладает двоякой мерой и двоякими весами для оценки людей, двояким мировоззрением, двоякими очками, из которых одни окрашивают все в черный цвет, другие — в розовый. Когда нужно других людей принести в жертву своим орудиям, когда дело идет о прикрашивании своих двусмысленных средств, тогда своекорыстие надевает розовые очки, через которые его орудия и его средства представляются ему в фантастическом ореоле; тогда оно убаюкивает и себя и других непрактичными и сладостными мечтаниями нежной и доверчивой души. В каждой складке его лица сквозит добродушная улыбка. Своекорыстие до боли жмет руку своему противнику, но делает это из чувства доверия. Но вдруг картина меняется: теперь речь идет уже о собственной выгоде; речь идет о том, чтобы за кулисами, где иллюзии сцены исчезают, проверить со всей осмотрительностью пригодность орудий и средств. Будучи строгим знатоком людей, своекорыстие осторожно и недоверчиво надевает черные очки благоразумия, очки практики. Подобно опытному барышнику, оно подвергает людей долгову, ничего не упускающему из виду осмотру, и они кажутся своекорыстию такими же мелкими, такими же жалкими и грязными, как и оно само» (1, 138—139).

Против писателей, видящих в частной собственности естественную основу индивидуальности, Маркс в 1842 году писал: «Вопреки утверждению тех писателей-фантазеров, которые хотят видеть в представительстве частных интересов идеальную романтику, неизмеримую глубину чувства и богатейший источник индивидуальных и своеобразных форм нравственности, такое представительство, напротив, уничтожает все естественные и духовные различия, ставя вместо них на пьедестал безнравственную, неразумную и бездушную абстракцию определенного материального предмета и определенного, рабски подчиненного ему сознания» (1, 160).

Сочетание прекраснотушия и самой черствой прозы сопровождает «своекорыстие» на всех ступенях его развития. Вспомним описанное Марксом в «Капитале» отвращение буржуа к фабричному законодательству, его романтическую веру в индивидуальные добродетели хозяина там, где речь идет об интересах рабочих, и в то же время придирчивую регламентацию во всем, что касается внутреннего распорядка на фабрике. Не свобода индивидуальности, а ее практическое отрицание для большинства является действительной основой романтики «своекорыстия».

Хорошей иллюстрацией к этому положению может служить судьба романтической доктрины Карлейля, оценку которой Маркс и Энгельс дали в одной из рецензий, написанной ими совместно для «Нового Рейнского обозрения» (1850 г.). У Карлейля «высоко парящее благородство превращается немедленно в неприкрытую низость, лишь только оно спускается с небес своих сентенций и фраз в мир реальных отношений» (7, 276).

Говоря о неприкрытой низости, Маркс и Энгельс имели в виду следующие слова Карлейля, которые, кстати сказать, показывают, как мало оригинальны некоторые современные теории. «Во всех европейских странах, в особенности в Англии, уже в какой-то степени образовался класс капитанов и командиров над людьми, который можно признать зачатком новой, реальной, а не воображаемой аристократии — это капитаны промышленности, по счастью, тот класс, который больше чем какой-либо нужен в наше время. А с другой стороны, конечно нет недостатка в людях, которые нуждаются в том, чтобы ими командовали: это тот жалкий класс людей, которых мы описали как эмансипированных кляч — батраков, которые доведены до бродяжничества и до голодного существования;

класс этот образовался также и во всех других странах и продолжает развиваться в зловещей геометрической прогрессии, с ужасающей быстротой. Исходя из этого, можно безошибочно утверждать, что организация труда является всеобщей жизненной задачей мира» (7, 276).

Здесь Маркс и Энгельс делают следующее замечание: «После того как Карлейль на первых сорока страницах вновь и вновь и в самых бурных выражениях изливал весь свой добродетельный гнев против эгоизма, свободной конкуренции, уничтожения феодальных уз между людьми, спроса и предложения, *laissez faire*, производства хлопчатобумажной пряжи, чистогана и т. д., мы теперь вдруг узнаем, что главные представители всех этих *shams*, промышленные буржуа, не только принадлежат к числу чествуемых героев и гениев, но составляют даже особенно необходимую их часть, что за всеми нападками Карлейля на буржуазные отношения и идеи скрывается апофеоз буржуа как личности» (7, 276).

В рецензии «Нового Рейнского обозрения» подвергается уничтожающей критике созданный Карлейлем «культ гениев». Рассматривая этот культ — одну из нарождающихся реакционных утопий сверхчеловека — с разных сторон, Маркс и Энгельс делают следующий вывод: «Таким образом, *«новая эра»*, в которой господствует гений, отличается от старой эры главным образом тем, что плоть воображает себя гениальной. Гений-Карлейль отличается от любого тюремного цербера или надсмотрщика над бедными лишь добродетельным негодованием и моральным сознанием, что он обдирает пауперов только для того, чтобы поднять их до *своей* высоты. Мы видим здесь, как высокопарный гений в своем искупающем мир гневом фантастическим образом оправдывает и даже усугубляет все гнусности буржуа» (7, 278). Начало литературной деятельности Карлейля обещало многое. Но автор сам подписывает себе приговор, когда его критика цивилизации принимает ретроградный характер. «Культ гения, который Карлейль разделяет со Штраусом, в рассматриваемых брошюрах покинут гением. Остался один культ» (7, 269).

Эта фраза повторяется и в «Капитале» (23, 266). В другом месте первого тома «Капитала» Маркс завершает свою критику «романтической культуры» следующим замечанием: «Поэтому буржуазное сознание, которым мануфактурное разделение труда, пожизненное прикрепление

работника к какой-нибудь одной операции и безусловное подчинение капиталу частичного рабочего прославляется как организация труда, повышающая его производительную силу, — это же самое буржуазное сознание с одинаковой горячностью поносит всякий сознательный общественный контроль и регулирование общественного процесса производства как покушение на неприкосновенные права собственности, свободы и самоопределяющегося «гения» индивидуального капиталиста. Весьма характерно, что вдохновенные апологеты фабричной системы не находят против всеобщей организации общественного труда возражения более сильного, чем указание, что такая организация превратила бы все общество в фабрику» (23, 369).

В самом деле, буржуа, обрекающий рабочего на подчинение «драконовской дисциплине капитала», жалуется на подавление свободной индивидуальности и личного своеобразия, когда победивший пролетариат подчиняет общество «фабричной» дисциплине, необходимой, по выражению Ленина, «для радикальной чистки» этого общества «от гнусности и мерзостей капиталистической эксплуатации и для дальнейшего движения вперед»¹. Идеализация гениальных натур — вождей промышленности и банков, предпринимательской интуиции и прочих романтических добродетелей является последним прибежищем буржуазного сознания. Наследие всех архаических и феодальных систем общественной жизни со всей их внутренней какофонией находит себе практическое осуществление в буржуазном обществе, особенно по мере его приближения к старости. На смену абстрактным идеалам буржуазной демократии приходит политическая романтика. Впрочем, против социализма буржуазное сознание выдвигает обе свои ипостаси — рациональную логику политических свобод и невыразимую мистическую поэзию частной собственности.

IX

В 1842 году Маркс не был еще революционером в пролетарском, классовом смысле этого слова. Демократическая революция, или, на языке сороковых годов, — «политическая эмансипация», еще непосредственно совпадала

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 33, с. 102.

для него с решением всех социальных вопросов, или «человеческой эмансипацией». Поэтому он не отличает средневековую романтику привилегированного своекорыстия от фетишизма чисто буржуазных отношений. Маркс исходит к тому же из системы понятий Гегеля, в которой «романтическим» является все искусство «современных народов», от средневековой архитектуры до голландской жанровой живописи.

Это смешение феодального Рейнеке с дарвиновской бестией современного буржуазного общества характерно также для всех представителей левого крыла гегелевской школы. Но там, где Бруно Бауэр, например, критикует буржуазное общество как продукт гниения феодально-патриархального порядка, Маркс, со своей стороны, обнажает феодальную гниль и плесень, покрывающую буржуазные отношения в Германии. Таким образом, смешение «политической» и «человеческой» эмансипации может иметь прямо противоположный смысл. У Маркса это — *Revolution in Permanenz*, углубление буржуазно-демократической революции до ее последнего предела, у Бауэра — попытка обойти капиталистическую ступень развития с точки зрения мелкобуржуазного идеала.

Поддерживая партию рейнских фабрикантов и купцов против романтических призраков «старого режима», Маркс не щадит и торгашеские нравы буржуазии. Размежевание с феодальной партией, препятствующей буржуазному прогрессу, и критика трусливого эгоизма немецкой буржуазии еще совпадают для него в общей борьбе против остатков средневековья.

Осуществляя свою великую историческую миссию и заменяя угнетение, прикрытое религиозными и политическими иллюзиями, эксплуатацией черствой и сухой, буржуазия вместе с тем лишает обаяния все те почетные роды деятельности, на которые до сих пор «смотрели с благоговейным трепетом» (4, 427). Так писали впоследствии Маркс и Энгельс в «Манифесте Коммунистической партии». Этой судьбы не может избежать и деятельность писателя. Буржуа превращает его в наемного работника. И хотя с общ исторической точки зрения этот факт чрезвычайно прогрессивен, с точки зрения ближайших результатов он означает низведение литературы до уровня продажности. На следующий день после освобождения писателя от цензуры и ее романтических причуд возникает угроза превращения литературы в ремесло, подчинения

ее денежному мешку. В статье о свободе печати Маркс ясно видит эту опасность.

До сих пор мы имели дело с представителями «современно-феодального, романтического принципа». Но вот перед нами адвокаты своекорыстия, не софистизированного романтизмом. Это ораторы «городского сословия», буржуа. Маркс пишет: «Известно, что существует такая психология, которая объясняет великое мелкими причинами; исходя из верной догадки, что все то, за что человек борется, связано с его интересом, эта психология приходит к неверному заключению, что существуют только «мелкие» интересы, только интересы неизменного себялюбия» (1, 72). С точки зрения «городского сословия» литературный промысел должен быть подведен под общее положение о промысловой свободе. Основываясь на этом, докладчик ландтага по-своему защищает свободу печати.

«Прежде всего странно то, — продолжает Маркс, — что *свобода печати* подводится под *промысловую свободу*. Но мы все-таки не можем просто отвергнуть взгляд оратора. *Рембрандт* писал мадонну в виде нидерландской крестьянки; почему бы нашему оратору не изображать свободу в той форме, которая ему близка и понятна?» (1, 73). Подобная трезвенность имеет в конце концов большое преимущество перед туманными рассуждениями немецких либералов, этих «резонеров воображения». Откровенное выражение реальных интересов следует предпочесть этим пустым фантазиям. «Немцы вообще склонны к сентиментам и экзальтации, они питают пристрастие к музыке небесной лазури. Поэтому отрадно, когда великая проблема идеи демонстрируется им с такой точки зрения, которая взята из суровой, реальной, непосредственно окружающей их действительности» (1, 73—74).

Итак, падение фантастического ореола вокруг литературной деятельности — прогрессивный исторический факт. И все же дело имеет также другую сторону. «Но если и верно заключение, — пишет Маркс, — что существование более высокой формы права доказывается существованием права более низкой формы, то совершенно неверно *применять* более низкую сферу как *мерило* для более высокой сферы; в этом случае разумные в данных пределах законы искажаются и превращаются в карикатуру, так как им произвольно придается значение законов не этой определенной области, а другой, более высокой» (1, 74). Между тем везде, где дело идет о его собственных интересах, бур-

жуа настроен трезво и прозаически; к литературе он применяет тот же критерий, что к сахару, коже и свиной щетине. Он рассматривает свободу печати как «вещь», а это противоречит ее внутреннему характеру.

«Чтобы защитить — и даже для того только, чтобы постигнуть — свободу какой-либо определенной сферы, я должен исходить из существенного характера этой сферы, а не из ее внешних отношений. Но разве верна своему характеру, разве действует соответственно благородству своей природы, *разве свободна та печать*, которая опускается до уровня *промысла*? Писатель, конечно, должен зарабатывать, чтобы иметь возможность существовать и писать, но он ни в коем случае не должен существовать и писать для того, чтобы зарабатывать.

Когда *Беранже* поет:

Живу для того лишь, чтоб песни слагать,
Но если, о сударь, лишен буду места,
То песни я буду слагать, чтобы жить,—

то в этой угрозе кроется ироническое признание, что поэт перестает быть поэтом, когда поэзия становится для него средством».

И Маркс продолжает: «Писатель отнюдь не смотрит на свою работу как на *средство*. Она — *самоцель*; она в такой мере не является средством ни для него, ни для других, что писатель приносит в жертву *ее* существованию, когда это нужно, *свое* личное существование. Подобно религиозному проповеднику, — хотя и в другом смысле, — и он также следует принципу: «повиноваться больше богу, чем людям», — людям, к числу которых относится и он сам со своими человеческими потребностями и желаниями. Но что было бы, если бы ко мне явился портной, которому я заказал парижский фрак, а он принес бы мне римскую тогу на том основании, что она-де более соответствует вечному закону красоты!» (1, 76).

Отсюда заключительный вывод этой защиты литературного дела от подчинения его силе денег. «*Главнейшая свобода печати состоит в том, чтобы не быть промыслом*. Писатель, который низводит печать до простого материального средства, в наказание за эту внутреннюю несвободу заслуживает внешней несвободы — цензуры; впрочем, и самое его существование является уже для него наказанием» (1, 77).

Слова Маркса о том, что работа писателя есть «самоцель», продиктованы опасением за судьбу литературы, которая, освободившись от цензурного рабства, попадает обычно в плен буржуазно-торгашеских литературных отношений. Конечно, точка зрения, высказанная Марксом в 1842 году, имеет и свою идеалистическую сторону. Мысль о пожертвовании личными интересами во имя гражданских целей еще непосредственно совпадает здесь с идеей свободы творчества. На деле между тем и другим возможны разные отношения, в том числе и более сложные. Но так или иначе, Маркс понимает свободу творчества как право борьбы за передовые общественные идеалы. Мы увидим это в дальнейшем.

Оратор, сословие которого характеризуется «половинчатостью и нерешительностью», не удовлетворен подчинением свободы печати промысловой свободе. Он делит писателей на «компетентных» и «некомпетентных». Свобода может быть предоставлена только первым. Тем самым буржуа хочет обеспечить себе больший простор для политического влияния, не устраняя сословных перегородок, напротив — укрепляя их для защиты от всяких подозрительных, одним словом, «некомпетентных» лиц. Он хочет свободы печати в смысле средневековых городских свобод, которые вместе с тем были и привилегиями.

«Не будем говорить уже о том, — пишет Маркс, — что при таких условиях печать, вместо того чтобы служить всеобщим связующим звеном для народа, стала бы на деле средством его разъединения, сословное деление получило бы свое зафиксированное духовное выражение, и история литературы опустилась бы до уровня естественной истории некоторых особых духовных пород животных. Не станем говорить и о том, что тогда возникли бы всякого рода споры из-за размежевания и такие коллизии, которых нельзя было бы ни разрешить, ни избежать. Не будем также останавливаться на том, что бездарность и ограниченность были бы возведены в закон, так как особое может рассматриваться духовно и свободно лишь в его связи с целым, а никак не в отрыве от него. Но и помимо всего этого, ведь чтение столь же важно, как и писание; поэтому необходимо было бы ввести также звания *компетентных* и *некомпетентных читателей* — вывод, который был сделан в древнем Египте, где жрецы, считавшиеся единственными компетентными писателями, в то же время считались и единственными компетентными читателями» (I, 78).

Легко себе представить, что скрывается под требованием «компетентности». Поэтому совершенно резонно представитель самой низкой ступени сословной лестницы, крестьянин, возражает против подобного деления. Маркс всецело на стороне этого «члена четвертого сословия». Если должно существовать стеснение печати, то пусть оно ложится равно и на высшие классы. «Цензуре подчинены мы все, подобно тому как в деспотии все уравниены,— правда, не в смысле признания ценности каждого из нас, а в смысле нашего общего обесценения,— предлагаемая же свобода печати введет олигархию в область духовной жизни» (1, 79).

Здесь возникает, таким образом, противоположность между плебейским и сословно-буржуазным решением вопроса о свободе печати и развитии литературы. Точка зрения Маркса совершенно ясна. Он пишет: «Если немец оглянется назад, на свою историю, то *одну* из главных причин своего медленного политического развития, а также и жалкого состояния литературы, до Лессинга, он увидит в *«компетентных писателях»*. Профессиональные, цеховые, привилегированные ученые, доктора и т. п., бесцветные университетские писатели семнадцатого и восемнадцатого столетий, с их чопорными косичками, важным педантизмом и ничтожно-крохоборческими диссертациями, стали между народом и духом, между жизнью и наукой, между свободой и человеком. Писатели, *не причисленные к рангу компетентных*, создали нашу литературу. *Готшед* и *Лессинг* — выбирайте же между «компетентным» и «некомпетентным» автором!» (1, 80).

Как видит читатель, вопрос о свободе печати не является для Маркса исключением. В этой области также сталкиваются между собой две непримиримо враждебные линии. С одной стороны, точка зрения сословная и бюрократическая, опускающая литературу до уровня «естественной истории некоторых особых пород животных», именуемых литераторами, чье положение признано, как положение египетских жрецов, которые считались в свое время единственными авторитетными писателями и читателями. С другой стороны — позиция действительно свободных писателей, не принадлежащих ни к чиновникам, ни к ремесленникам словесности. Их положение в личном отношении незавидное, но зато они служат только общественным интересам, они создают литературу и являются гордостью нации. Разбор вопроса о свободе печати в статье

Маркса — превосходная защита народной, демократической точки зрения против союза старой аристократии, чиновников и буржуазии, ограниченной своим коммерческим пониманием литературного дела.

Х

Интересно сравнить «Дебаты о свободе печати» с известной статьей Ленина «Партийная организация и партийная литература» (1905). Ленин говорит о свободной печати «не в полицейском только смысле, но также и в смысле свободы от капитала, свободы от карьеризма; — мало того: также и в смысле свободы от буржуазно-анархического индивидуализма». В противовес «буржуазной предпринимательской, торгашеской печати» и «замаскированной (или лицемерно маскируемой) зависимости» буржуазного писателя «от денежного мешка, от подкупа, от содержания»¹, Ленин выдвигает принцип *партийной* литературы.

Хотя статья молодого Маркса не выходит из общих рамок революционной демократии сороковых годов прошлого века, несомненно, что уже в 1842 году он направляет свою критику не только против полицейской цензуры, но и против свободы печати в ее буржуазной форме. И точно так же уже в этот ранний период его революционная мысль не лишена понимания того, что мы называем партийностью литературы.

Прежде всего нужно вспомнить общественную роль «Рейнской газеты», которая под влиянием Маркса превратилась как бы в центральный орган широкой демократической партии (правда, не существовавшей как определенная организация в действительности). «Доктор Маркс, — писал один современник в феврале 1843 года, — является именно тем из редакторов, который придал газете ее основную окраску». На короткое время до своего закрытия, которое не заставило себя ждать, газета стала средоточием всех литературных и публицистических сил радикальной интеллигенции. Она заботливо поддерживала, подвергая иногда дружеской критике, но всегда защищая от реакционных нападков, новое явление в немецкой поэзии — политическую лирику сороковых годов. Гервег, Пруд, Дингельштедт и другие поэты этого направления печатали

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 12, с. 102, 100, 104.

в «Рейнской газете» свои стихи, в которых воспевалось политическое пробуждение немцев, а Franzosen неизменно выступали «ohne Hosen» (т. е. «sans culottes»).

Поэзия эта, проникнутая определенной общественной тенденцией, не раз подвергалась нападкам со стороны реакционной и умеренной печати. В Германии, привыкшей к эстетике самоотречения и чистой художественности — единственного убежища в период общественного упадка, — сама возможность существования политической лирики ставилась под сомнение. Вот почему «Рейнская газета» должна была защищать новое направление не только от цензуры, но и от «старчески умного благородства романтических эстетиков, усматривающих в политической поэзии лишь подкидыша музыки, которая (по их мнению) никогда не должна была бы общаться с действительной жизнью, и менее всего с такими сухими и прозаическими вещами, каковы история и государство» (из статьи «Новейшая политическая поэзия. Слово в ее защиту, приложение к № 1 за 1843 г.»).

Особенно характерно поведение «Рейнской газеты» в известном споре между Фрейлигратом и Гервегом о партийности и поэтическом творчестве. Фрейлиграт, еще не освободившийся в те времена от своего романтического ориентализма, смотрел на перенесение политической борьбы в область поэзии отрицательно. Одно из его стихотворений выражает эту позицию в следующих известных словах:

Поэт на башне более высокой,
Чем вышка партии, стоит.

Против подобной точки зрения «Рейнская газета» еще в феврале 1842 года поместила сначала в отрывках, а затем и полностью известное послание Гервега Фрейлиграту, настоящую оду в честь партии и партийной поэзии:

Parteil Parteil Wer sollte sie nicht nehmen,
Die doch die Mutter aller Siege war.
Wie mag ein Dichter solch ein Wort verfehlen,
Ein Wort, das alles Herrliche gebär¹.

Это не значит, что «Рейнская газета» вполне разделяла точку зрения Гервега. Напротив, в одном из мартов-

¹ Партия! Партия! Кто может отказаться от партийной точки зрения, матери всех побед. Как мог поэт предать осуждению такое слово, из которого родилось все прекрасное.

ских номеров газеты мы читаем, например, весьма характерное для немецкого либерализма стихотворение Отто Леонгарда совершенно противоположного направления. Поэзии Гервега, как «песне ненависти», противостоит здесь «песня любви». Правители и народ должны пожертвовать своими интересами. Поэт же обязан принести в жертву «ненависть», и социальный мир будет установлен.

Однако все это относится к тому периоду, когда Маркс еще не был редактором «Рейнской газеты». После его переезда в Кельн газета занимает более решительную позицию. Когда в конце 1842 года травля Гервега достигла апогея и к ней присоединил свой голос Фрейлиграт, «Рейнская газета» ответила ему стихотворением Карла Гейнца, «бывшего друга Фрейлиграта». Оно начиналось цитатой из самого Фрейлиграта.

«Der Dichter steht auf einer höheren Warte,
Als auf der Zinne der Partei».
Doch greift er ohne Scheu nach der Standarte
Der—Polizei¹.

«Рейнская газета» защищала Гервега как представителя широкой демократической партии не только от врагов справа, она отражала также атаки берлинской группы «Свободных», которая, по словам «Рейнской газеты», компрометировала партию своей «политической романтикой, гениальничанием и хвастовством» (корреспонденция из Берлина в № 333 от 29 ноября 1842 г.). Таким образом, если угодно, Маркс как редактор «Рейнской газеты» на деле осуществлял принцип партийности в литературе, хотя партия, о которой могла идти речь, еще не была пролетарской, коммунистической партией.

В духе той политической концепции, которой держался Маркс в 1842 году, борьба за партийную точку зрения в литературе еще совпадает для него с критикой феодально-бюрократической цензуры. И в этом большая разница между партийностью в смысле Ленина и тем пониманием ее, которое мы находим у молодого Маркса. Уничтожение крепостнической цензуры — это задача буржуазной демократии, между тем как партийность в литературе есть средство борьбы пролетариата с буржуазно-анархическими литературными отношениями. Конечно, обе задачи не отделены друг от друга китайской стеной. Одна выра-

¹ «Поэт на башне более высокой, чем вышка партии, стоит». Но это не мешает ему храбро маршировать под знаменем полиции.

стает из другой, но в то же время они различны. Смешение демократического идеала свободной печати с дальнейшей задачей освобождения ее от свободы «литературного промысла» является характерной чертой взглядов молодого Маркса как революционного демократа.

Его основным врагом остается цензура. Осуществляя желание правительства, цензура стремится искоренить всякие следы борьбы партий в литературной области. Цензурная инструкция 1841 года запрещает даже употребление «партийных кличек». Уже в первой своей статье о свободе печати (напечатанной лишь в 1843 г. в «Anecdota» Руге) Маркс отмечает лицемерие прусского правительства, которое, требуя отказа от партийной борьбы, на деле само выступает как «одна партия против другой». Романтическая цензурная инструкция пускается в «эстетическую критику». Она требует от автора формы подобающей и скромной, хотя готова простить любую шероховатость, если тенденция автора нравится правительству. «Таким образом, цензор должен то судить о *тенденции по форме*, то о *форме по тенденции*. Если прежде совершенно исчезало *содержание* как критерий для цензуры, то теперь исчезает и *форма*» (1, 25). Цензура чрезвычайно придирчива к форме там, где тенденция автора не имеет предписанного законом характера, и это предубеждение произвольной власти прикрывается ложной беспартийностью, требованием отказа от определенного направления, проистекающего из взглядов автора.

Эстетика цензурного законодательства навязывает писателю принципиальную посредственность. «Далее: истина всеобща, она не принадлежит мне одному, она принадлежит всем, она владеет мною, а не я ею. Мое достоинство — это *форма*, составляющая мою духовную индивидуальность. «Стиль — это человек». И что же! Закон разрешает мне писать, но я должен писать не в *своем собственном* стиле, а в каком-то другом» (1, 6). Стиль, который королевская цензурная инструкция считает законным, это стиль неопределенного однообразия, казенный серый стиль. «Если Вольтер говорит: «все жанры хороши, кроме скучного», то здесь скучный жанр исключает всякий иной» (1, 8).

Есть внешнее сходство между гением и посредственностью. Гений — скромный, посредственность — бледная. Но скромность гения это вовсе не отказ от определенности, тенденции и силы выражения. Маркс пишет: «Сущ-

ность духа — это исключительно *истина сама по себе*, а что же вы делаете его сущностью? *Скромность*. Только нищий скромн, говорит Гете, и в такого нищего вы хотите превратить дух? Или же эта скромность должна быть той скромностью гения, о которой говорит Шиллер? В таком случае превратите сначала всех ваших граждан, и прежде всего ваших цензоров, в гениев. Но ведь скромность гениев состоит вовсе не в том, в чем состоит язык образованности, лишенный акцента и диалекта, а, наоборот, в том, чтобы говорить языком самого предмета, выражать своеобразие его сущности. Она состоит в том, чтобы, забыв о скромности и нескромности, выделить самый предмет» (1, 6—7).

Заключительная часть этого отрывка заслуживает особого внимания. Взгляды Маркса соприкасаются здесь с наследием немецкой классики, которой была хорошо знакома мысль о гениальной односторонности. С точки зрения великих немецких мыслителей, характерной чертой гения является не бесхребетная нейтральность ко всему, а, напротив, *определенность*, подчинение какому-нибудь ограничивающему содержанию и даже некоторая односторонность. Эту мысль мы нередко встречаем у Гете. Что касается Гегеля, то, в его глазах, расцвет художественного творчества в прошлом был связан с неразвитостью общественных отношений, когда личность художника еще целиком зависит от прочного уклада жизни, определенного содержания и унаследованной формы. В конце концов разложение этой первоначальной определенности Гегель считал необходимым и прогрессивным, но вместе с «прогрессом в сознании свободы» теряется также нечто существенное. В «Лекциях по философии истории» мы читаем: «Когда духовное достигает в сознании более адекватной ему, более высокой формы и представляет собой свободный чистый дух, искусство становится чем-то излишним». Современный «свободный» художник лишен какого-нибудь захватывающего его содержания. Он насквозь проникнут рефлексией и знает только холодную страсть ко всем эпохам и стилям. Все привлекает его и вместе с тем — ничто в особенности. «Свободное искусство» оказывается миром стилизации, парафраз, личного мастерства и постоянной претензии на своеобразие.

Взгляды молодого Маркса имеют много общего с этим учением Гегеля. Уже в конспекте книги Грунда приведено, между прочим, следующее место: «Если с некоторым

удивлением замечают, что величайшие люди всех родов деятельности как бы сходятся в известное время, то всегда оказывается, что это время было эпохой расцвета искусства. Каким бы характером ни обладал этот расцвет, нельзя отрицать влияние его на произведения этих людей; именно он вдохнул в них собственную жизненную силу, как в статую Пигмалиона. Там, где эта *односторонность* культуры изгнана, на ее место вступает дух *посредственности*» (Грунд, I, 25). Слова, подчеркнутые Марксом, выражают сущность дела.

Отсюда вовсе не следует, что художественное творчество утратило все свои возможности в современной жизни. Во всяком случае, деятельность Маркса в «Рейнской газете» показывает, что он не придерживался такого взгляда. При всей сложности положения есть выход из кризиса бесхарактерности. Не будет преувеличением сказать, что этот выход Маркс видел в слиянии индивидуальности художника с определенным политическим принципом, в открытом и энергично подчеркнутом «акценте и диалекте» политической партии. С этой точки зрения вполне естественно его отрицательное отношение к туманной неопределенности, которой он сам грешил в своей юношеской поэзии, его отталкивание от чрезмерной широты современного вкуса, утопающего в этом внешнем богатстве.

Хотя отвращение к византийству европейской цивилизации, заметному уже в «романтической культуре», Маркс унаследовал от Гегеля, в их понимании этого вопроса было существенное различие. Великий немецкий философ не раз обращался к мысли Гете о *самоограничении*. «Кто хочет достигнуть великого, — пишет Гегель в малой «Логике», — тот должен, как говорит Гете, уметь себя ограничивать. Кто же, напротив, хочет всего, тот на самом деле ничего не хочет и ничего не достигнет. На свете есть много интересных вещей: испанская поэзия, химия, политика, музыка. Все это очень интересно, и нельзя ничего плохого сказать о человеке, который всем этим интересуется, однако, чтобы создать что-либо, данный индивид, находящийся в определенном положении, должен держаться чего-нибудь одного и не разбрасываться в различные стороны».

Примером духовной расслабленности, допускающей множество внутренних позиций и вкус ко всему, Гегелю служат обычно немецкие романтики, которых он осуждает за эстетическое многобожие, чрезмерную и бесхарактерную *разносторонность*, отсутствие самоограничения лич-

ности. Однако, при всей справедливости этих упреков, позиция самого Гегеля несет на себе отпечаток примирения с исторически сложившимся порядком жизни — того примирения, которое стало его любимой идеей в зрелые годы.

«Определенность» Гегеля не есть слияние личности с великим общественным движением, революционной партией, чей политический принцип может заменить художнику *определенное* содержание прежних эпох, теперь уже невозможное. Напротив, речь идет о границах революционного самосознания, которое, достигнув полной свободы, через террор (*der Schrecken* гегелевской «Феноменологии духа») приходит к необходимости внести в свою свободу самоограничение и консолидироваться на почве гражданского, то есть буржуазного общества. В революции Гегель видит только отрицательную свободу («фурию исчезания»), выступающую в виде определенной «фракции», которая, победив, становится правительством. Но это, по мысли Гегеля, может служить лишь переходной ступенью к приведенной в разумный порядок конституции современного государства, в котором каждый представляет собой частицу какой-нибудь «определенности», образующей необходимый элемент общей системы разделения труда, прав и обязанностей.

Поэтому Гегель, вопреки своей первоначальной схеме, оправдывает «свободное искусство» буржуазного общества, поскольку художник может ограничить себя определенным кругом сюжетов и форм, погрузившись в какое-нибудь содержание, заимствованное из прошлого. На другой день после революции буржуазное общество стремится усыновить «связанность» и «определенность» старых общественных форм, против которых оно еще недавно выступало как разрушительная сила. Именно это и выражает Гегель, предъявляя художнику требование осознать себя «индивидом в определенном положении» и спокойно делать свое небольшое дело под охраной хорошо устроенного государства. В своей «Эстетике» Гегель едко осмеивает людей чрезвычайно радикальных в молодости, но вполне способных превратиться с течением времени в добропорядочных чиновников. Значит ли это, что молодые люди поступили бы лучше, превратившись в чиновников с более раннего возраста?

Таким образом, «определенность» в гегелевском смысле не противоречит «свободному искусству» буржуазного

общества и не указывает действительного выхода из его фальшивой свободы. Только партийность в смысле Маркса и Ленина может дать современному художнику определенное содержание и концентрацию воли, ведущую к «самоограничению» таланта, как это необходимо для всякого подлинного искусства. Деятельность Маркса в «Рейнской газете» была первым шагом к такому решению вопроса о выходе из бессилия формальной свободы художественного сознания.

XI

В начале 1843 года «Рейнская газета» была закрыта прусским правительством. Почти одновременно подверглись той же участи «Немецкие летописи» Руге. Наступил период извлечения уроков из «движения 1842 года», — период, который каждая из существовавших в тогдашней Германии партий переживала по-своему. Маркс удалился на время с общественной арены в свой кабинет ученого. Опыт, приобретенный им в политической борьбе, требовал изучения и далеко идущих теоретических выводов. Этого опыта было достаточно, чтобы убедить молодого Маркса в неудовлетворительности идеалистического понимания истории.

Во время газетной кампании 1842 года его философское и политическое мировоззрение уже значительно отличалось от гегелевской ортодоксии, оно отличалось также от тех поправок, которые были предложены реформаторами «современной мировой философии», левыми гегельянами. И все же это отличие сводилось на первых порах к переносу центра тяжести в рамках системы абсолютного идеализма, оно выражалось также в критике отдельных ее сторон, наиболее консервативных. Сама постановка вопроса и круг понятий, выражавших симпатии или антипатии редактора «Рейнской газеты», — все это не выходит еще из общих рамок философии Гегеля.

Главными врагами Маркса остаются грубая эмпирия, своекорыстие, эгоизм частного интереса, не считающийся с формой предметов и не умеющей относиться к природе эстетически. В этом порядке идей духовная форма противостоит грубой материи, теория — практицизму, производство, которое выступает еще у Маркса только как духовное производство, — пассивной вещественности и

равнодушному потреблению. Всякая общественная связь признается духовной, все материальное подвергается критике, как остаток естественного, животного бытия, еще не подвергнутого общественной обработке.

«В истинном государстве, — пишет Маркс, — нет места такой земельной собственности, такой промышленности, такой материальной сферы, которые, в этом своем качестве грубых материальных элементов, вступают в соглашение с государством; в нем существуют только *духовные силы*; и только в своем государственном воскрешении, в своем политическом возрождении естественные силы получают право голоса в государстве. Государство пронизывает всю природу духовными нитями, и в каждой его точке с необходимостью обнаруживается, что господствующим началом является не материя, а форма, не природа вне государства, а природа государства, не *лишенный свободы предмет*, а *свободный человек*» (40, 290—291).

Спутником «истинного государства» является искусство, в противоположность миру религиозно-восточной или христиански-романтической фантастики, выражающей господство вещественного начала над человеком. Таким образом, противоположность между искусством и неблагоприятными для его расцвета историческими условиями все еще остается в последнем счете, как у Гегеля, вечным антагонизмом духа и природы, искусства и материальной действительности. Устранить фетишистское овеществление человеческих отношений, препятствующее эстетическому развитию общества, значит подняться над материальным основанием общественной жизни вообще. И борьба с «фетишистским» миропорядком не есть, в сущности, «борьба плоти и крови», а борьба с господством «плоти и крови» над самосознанием человека.

Маркс пишет: «Всякий объект, включаемый — с одобрением или с порицанием — в кругозор печати, тем самым становится литературным объектом и, значит, объектом литературной дискуссии.

Это-то и превращает печать в могучий рычаг культуры и духовного образования народа: печать превращает материальную борьбу в борьбу идейную, борьбу плоти и крови — в борьбу духовную, борьбу потребностей, страстей, эмпирии — в борьбу теории, разума, формы» (40, 275).

Но мы уже видели, что, осуждая грязный мир своекорыстия с точки зрения «истинного государства», Маркс

обращается также против традиционного политического идеализма, далекого от действительных интересов людей, которые являются обособленными атомами только в своем воображении. Он ставит перед собой шиллеровский идеал человека, «соединяющего в себе высшую самостоятельность и свободу с высшей полнотой бытия» («Письма об эстетическом воспитании», письмо XIII). Единство истории и природы повсюду, уже начиная с ранней работы о натурфилософии Эпикура, играет у Маркса более живую и современную роль, чем у Гегеля. Все это имеет важное значение для нашей проблемы.

Искусство не может существовать без чувственного начала, идея художника требует объективной телесной формы. Это — закон *эстетической сферы*, имеющий незаменимое значение для человеческого общества. В ее основе лежит растущий из всей истории человечества идеал высокой, очищенной от грубой вещественности, но все же реальной жизни. Ему враждебно неизбежное в классовом обществе преобладание отвлеченной культуры духа, оторванной от физического труда большинства людей. Исторически мир искусства и поэзии тесно связан с народной почвой общественной жизни, и его присутствие в этой жизни является символом подлинной демократии, более или менее ясно понятым.

Однако в силу ряда причин само развитие демократического движения носит противоречивый и отчужденный характер. На первых порах оно принимает некоторые черты, присущие его смертельному врагу — старой общественно-политической надстройке, гигантскому зданию сословного государства, облеченного всеми публичными функциями и окруженного сиянием бесплотной духовности, аскетической казенной морали. Поэтому там, где демократия еще не свободна от идеализма старого общества и платит дань абстрактному представлению об «истинном государстве», парящем над материальными интересами и потребностями людей, само художественное творчество часто становится предметом критики, как элемент коррупции, общественной порчи. В древности самым ярким примером подобной критики, еще неизбежной при тех условиях, когда развитие материальной жизни общества действительно связано с его моральным упадком, может служить учение Платона.

Следуя этой традиции, Руссо сомневался в моральной и гражданской доброкачественности искусства, а многие

из его последователей из якобинского клуба отвергали эстетическое наслаждение как признак испорченности, предпочитая абстрактные, почти геометрические аллегии. За этой борьбой спартанской доблести против соблазнов красоты скрывалось плебейское отрицание «философии наслаждения» придворной знати и образованной буржуазии. Но форма этого протеста против несправедливо присвоенных радостей жизни сама носила еще аскетически односторонний и ограниченный характер, — черта, присущая наиболее революционным движениям буржуазной демократии и плебейским уравнилельным утопиям нового времени.

Таким образом, искусству угрожают две опасности. С одной стороны, ему враждебен христиански феодальный мир «старого режима», смягченный фривольностью рококо, но тем более бесплодный. Среди выписок Маркса из «Политико-исторического журнала» Ранке (которые он делал в 1843 г.) мы находим, между прочим, следующее место: «Всегда обращает на себя внимание тот факт, что старая монархия ничего не может больше дать и поэту, ни исходного пункта для его подвижной фантазии, ни духовной опоры». С другой стороны, поэзии страшен отвлеченный мир «истинного государства» с его формальным равенством атомов-граждан и возрождением средневековой вражды к обычной человеческой чувственности, имеющей свои права, особенно там, где речь идет о жизни простых людей и близкой к этому роднику поэзии жизни художника. Если читатель помнит критические замечания Маркса о Плутархе, который отрекся от греческого идеала прекрасной телесной жизни во имя отвлеченной морали, ему будет понятно все связанное с этим движением понятий в истории европейской демократии. Попробуем перевести эти понятия на более реальный язык.

Задача, стоявшая перед Марксом в 1843 году, вытекала из всей совокупности проблем буржуазно-демократической революции, однако сама по себе вела за ее пределы. Критика частных интересов с точки зрения «истинного государства» имеет свою консервативную сторону. Как абстрактное отрицание эгоизма, она обращается не только против землевладельцев, лесовладельцев и финансистов, но задевает также интересы народных масс, которые, вопреки привилегированному эгоизму господствующих классов, имеют свои потребности в материальных благах и наслаждениях жизни, свой массовый эгоизм. Тем

самым эта возвышенная политическая идеология теряет свою опору среди людей, образующих самую широкую основу демократии. Отсюда, например, равнодушие парижских рабочих и бедноты к свержению якобинской диктатуры.

Отсюда также еще более глубокий раскол с обыкновенным массовым человеком в культе самосознания «философских монтаньяров» из круга братьев Бауэр. Их критика «массы», которой они не прощали ее привязанности к материальным интересам, была карикатурой на трагический конфликт эпохи Конвента. В обстановке социальной борьбы XIX века весь политический идеализм мировой истории, от республики Платона до республики Сен-Жюста, теряет свое былое оправдание, связанное с той эпохой, когда материальные интересы частных лиц еще выступали как разрушительная сила против единства народной жизни.

Устарела и критика искусства в духе Руссо, критика эстетического наслаждения как роскоши сытых эпикурейцев, укрывшихся от своего морального долга, подобно римским сенаторам, «в тени порфирных бань и мраморных палат». За историческим правом искусства стояло теперь право народных масс на лучшие условия их реального бытия — идеал *хорошей жизни*, как объясняет сущность прекрасного Н. Г. Чернышевский. Таким образом, сама история внесла свои неизбежные поправки в этот старый спор. Европейская демократия с каждым днем принимала более социальную окраску, наполняясь реальным содержанием классовой борьбы самой широкой и обездоленной массы, «четвертого сословия».

Первым уроком, который Маркс извлек из крушения «Рейнской газеты», было жгучее сознание того, что прежде всего необходимо покончить с реакционной и устаревшей доктриной о греховности плоти, независимо от того, выступает ли эта доктрина в христиански феодальной или античной, романтической или классической форме.

Нужно было перейти от абстрактного к конкретному, от «идеалов 1793 года» к «плоти и крови». Но каким образом совершить этот переход? На том этапе революции, который переживала тогда Германия, существовали два пути. Первый из них был уже испробован великими представителями предшествующего периода в истории немецкой культуры. Этот путь можно кратко выразить словом «примирение». Так, Шиллер стремился сочетать духовное

начало с чувственным и примирить революционного «гражданина» с обыкновенным «частным человеком», буржуа. В идее «эстетического государства» он устраняет противоречие между экономическим «государством нужды» и моральным «государством воли». Каждая из этих противоположностей, взятая в отдельности, враждебна эстетическому состоянию. Среди забот материальной жизни царствует выгода, это — область противоречия интересов. С другой стороны, идеальная жизнь требует от людей самоотречения и слишком сурова для счастья. Задача состоит в том, чтобы примирить идею с чувственной формой, духовную жизнь — с телесным бытием. И эта цель есть «эстетическое государство» Шиллера.

Гегель идет, в сущности, тем же путем. Он понимает абстрактность революционного самосознания в форме фихтевского «я = я» или французского равенства. Но переход от абстрактного к конкретному для Гегеля не революционный процесс, в котором происходит дифференциация «граждан» и формирование конкретных классовых интересов, а переход от бурных порывов, свойственных мировому духу в его *ученические годы*, к мужественному примирению с действительностью.

Мировой дух Гегеля последовательно переживает все стадии послереволюционного переходного периода буржуазного общества — от термидора до конституционной монархии. Буржуазные отношения подвергаются критике не в их исторически определенной форме, а с отвлеченной точки зрения — как материальная сфера общества *par excellence*. Это отрицание признается затем абстрактным, и в качестве перехода от абстрактного к конкретному провозглашается возвращение к материально-чувственному бытию, то есть по условиям задачи — к буржуазному обществу. С той разницей, что прозаически трезвый характер буржуазных отношений приобретает теперь глубокий мистический смысл как воплощение деятельной субстанции духа. Таково было, если рассматривать этот вопрос по существу, отражение реальной истории в «спекулятивном методе» немецкой идеалистической философии.

Это особенно ясно на почве эстетики Гегеля. Он с поразительным пониманием дела изображает неравномерность исторического развития искусства по отношению к развитию общества. Но это исторически обусловленное явление выступает в его перспективе как неизбежный

процесс освобождения духа от чувственной оболочки. Вместе с исторической и местной ограниченностью, вместе с древним и средневековым миропорядком уходит в прошлое и художественное творчество. Его судьба подобна мирному поглощению последних независимых феодальных владений при переходе к единому государственному порядку — происходит как бы процесс *медиатизации* искусства.

Труд художника такой же анахронизм рядом с фабрикой и современными методами сношений, новейшим политическим государством и просвещением, как героический, образный, немного хвастливый язык древнего эпоса является анахронизмом там, где нужен сухой и ясный порядок изложения, отвечающий требованиям абстрактного мышления. Всеобщий дух буржуазного общества делает чувственно-конкретный мир искусства простым пережитком.

Но мы уже знаем, что на этой ступени логическое развитие не останавливается. Гегель и в эстетике ищет пути к конкретному. Искусство, отвергнутое историческим прогрессом, снова оживает в его изображении, но уже как современное «свободное» искусство. Если буржуазное общество имеет своих королей и попов, почему оно не может иметь свое искусство? Так, Гегель, подобно Адаму Смиту, объявляет слугителя муз *непроизводительным рабочим*, чтобы признать за ним право оказывать *услуги*. Искусство, как чувственное явление, приобретает право на существование, поскольку оно само, как явление духа, примиряется с «наличным бытием», существующей чувственной действительностью. Отвергнув солнце Атики и волшебный свет готического собора, мировой дух находит себя в будничном дневном освещении буржуазного общества.

Гегель указывает, например, что в новом искусстве постоянно растет сфера прозаического, обыденного, случайного. Так, у малых голландцев его особенно подкупает мастерское умение сделать привлекательными даже самые грубые и смешные жизненные сцены. Но особенно интересна в этом отношении его теория романа — эпического повествования, отвечающего потребностям буржуазной цивилизации, как древняя эпопея соответствует «мировому состоянию» гомеровских времен.

Если эпос древнего мира был основан на единстве свободно действующей личности с окружающей ее общественной средой, то наиболее подходящей темой для совре-

менного романа является конфликт «между поэзией сердца и прозой противостоящих ему отношений». Роман является современным жанром, рисующим, по мысли Гегеля, искупление этой ситуации. В качестве эпопеи буржуазного общества роман изображает процесс возникновения конкретного синтеза, в котором устраняется противоположность идеалов героя и прозы жизни, ибо «характеры, сначала борющиеся с обычным миропорядком, научаются признавать в нем высшее и субстанциальное, научаются примиряться с обычными отношениями и деятельно вступать в них, а с другой стороны, научаются лишать то, что они делают, прозаической формы и тем самым на место преднаходимой прозы ставят действительность, близкую и дружественную красоте и искусству». Гегель имеет в виду, конечно, историю Вильгельма Мейстера, рассказанную Гете. Этот компромисс героического самосознания с обыденной жизнью образует, с точки зрения немецкой классики, общее содержание перехода от абстрактного к конкретному.

Как представитель того социального периода, когда рабочий класс еще не вышел на историческую сцену, Гегель видит путь от абстрактного к конкретному только в примирении наивно-возвышенного *гражданина* с трезвым и прозаическим *буржуа*. Таким образом, «ученические годы» современного общества он вынужден понимать не как революционный опыт, развенчивающий иллюзии, но как опыт житейский, внушающий умеренность, отказ от революционных побуждений.

Совсем другое мы видим у Маркса. Понимая абстрактность критики общественных отношений с точки зрения «истинного государства», он также ищет пути к реальной жизни людей, их конкретной истории. Но уже опыт 1842 года привел его к выводу, что подлинное решение противоположности между экономической необходимостью и формальной политической свободой состоит в уничтожении самой противоположности. Общество, основанное на частной собственности, живет двойной жизнью. Оно допускает прямое выражение публичного интереса только в отвлеченной сфере политики и морали. Это делает человека гражданином двух миров, поселяет в его сердце раздор между идеалом и жизнью, между личным своекорыстием и слабым голосом долга. Есть только один путь из дуализма человека-собственника. Общественной силой, способной решить эту задачу веков, самую сложную в ми-

ровой истории, может быть только пролетариат,— класс, представляющий «разложение прежнего миропорядка», не участвующий в разделе частной собственности и потому способный отстаивать общественные интересы непосредственно, без отчуждения их в стоящем над обществом государстве.

Пророческое открытие исторической миссии пролетариата впервые явилось у Маркса в конце 1843 и начале 1844 года, после обстоятельного изучения французской и английской политической литературы. Это открытие было выходом из противоречий гегелевской философии, неизбежных для всякой мысли, пока она признает буржуазное общество и растущую на этой основе политическую надстройку последним словом всемирной истории.

«Возвещая *разложение существующего миропорядка*, — пишет Маркс в единственной вышедшей книжке «Немецко-французских ежегодников» (1844), — пролетариат раскрывает лишь *тайну своего собственного бытия*, ибо он и есть *фактическое разложение* этого миропорядка. Требуя *отрицания частной собственности*, пролетариат лишь возводит в *принцип общества* то, что общество возвело в *его принцип*, что воплощено уже в *нем*, в пролетариате, помимо его содействия, как отрицательный результат общества».

И далее Маркс ведет читателя к великому итогу всей предшествующей истории мышления, — оторванного от народной почвы, но способного найти действительный, хотя и не легкий путь к превращению в реальную силу жизни. Сущность этого пути кратко изложена в известной формуле классового самосознания пролетариата:

«Подобно тому как философия находит в пролетариате свое *материальное оружие*, так и пролетариат находит в философии свое *духовное оружие*» (1, 428).

ОТДЕЛ ВТОРОЙ

ГОДЫ ЗРЕЛОСТИ

I

В конце лета 1844 года произошло одно знаменательное событие. Встретившись в Париже, Маркс и Энгельс убедились в том, что они независимо друг от друга пришли к одним и тем же выводам. С этого времени берет начало их боевой союз против старого классового общества. Пролетарская революция стала их общим знаменем.

Этот союз, перешедший затем в тесную дружбу, единственную в своем роде, требовал размежевания с другими общественными теориями, еще не свободными от исторического кругозора прежних классов. Прежде всего перед Марксом и Энгельсом возникла проблема немецкой философии — ближайшего источника марксизма и в то же время главного препятствия на пути к новому мировоззрению.

В середине сороковых годов школа Гегеля распалась на множество мелких сект во главе со своими пророками, как Бруно Бауэр или Макс Штирнер. Эти течения имели много общего с мелкобуржуазным социализмом и анархизмом французского типа, но отличались чисто немецким представлением о независимости идеального мира умопостигаемой теории от практической жизни людей. Такая иллюзия, присущая до некоторой степени всякому классовому обществу, играла особенно важную роль в Германии с ее действительным или мнимым обособлением интеллигенции и чиновников от реальных отношений. Маркс и Энгельс называли эту форму ложного сознания *немецкой идеологией*.

С точки зрения теории и тактики научного социализма, выросшего на этом историческом фоне, прежде всего нужно было размежеваться с теми явлениями немецкой идеологии, которые выражали претензию на революционную точку зрения и критику существующего общественного строя. Из традиционной иллюзии о господстве идеологов выросла немыслимая теория чистой критики, отвергающей все продукты массового сознания людей во имя свободного самосознания личности. Против старых идеалистических предрассудков, подкрашенных на современный и революционный лад, направлены первые совместные работы Маркса и Энгельса — «Святое семейство» и «Немецкая идеология».

В этих сочинениях-памфлетах середины сороковых годов мировоззрение диалектически развитого материализма уже налицо, и если местами еще заметны родимые пятна старой философской абстракции или, по крайней мере, старой терминологии, то, во всяком случае, революционная мысль Маркса и Энгельса находится здесь уже по ту сторону главной черты, отделяющей зрелые годы основателей марксизма от пройденного ими предварительного пути.

Этот перелом нашел себе выражение и в эстетических взглядах Маркса. Мы видели, что в одном решающем пункте эстетика Гегеля не отличалась ясностью или, точнее, несла на себе печать неизбежного противоречия. Начав с деградации искусства на почве нового времени, он вынужден, в сущности, взять обратно этот критический тезис, поскольку «свободное», по его выражению, искусство последней ступени истории духа должно быть также вершиной всего художественного развития. Такова внутренняя логика системы. Но мы знаем, что особенностью этой высшей ступени является примирение с миром дворян и чиновников, купцов и простонародья, миром буржуазных отношений, лежащих в основе абсолютного государства. Гегель оправдывает этот мир не потому, что он непосредственно представляется ему совершенным, но, так сказать, во имя более высоких целей духовной культуры.

Широкий, стоический взгляд на всю полноту и сложность жизни дает современному художнику ключ к пониманию разумного смысла даже явной бессмыслицы и в этом смысле преодолеть ее, достигнув истинной свободы. Таким образом, с точки зрения Гегеля, последняя свобода

искусства состоит в бесстрастном созерцании, умной резиньяции. Правда, как уже было сказано, в этом пункте Гегель неясен, и редактор печатного издания его лекций по эстетике — Гото — не мог устранить эту неясность, поскольку она относится к существу, а не к форме изложения.

Противоречие гегелевской эстетики заметил еще Рудольф Гайм в своей книге «Гегель и его время», вышедшей в 1857 году. Но действительное содержание дела не было ясно либеральному историку. Между тем двойственность позиции Гегеля отражает реальную двойственность исторического процесса. В самом деле — духовная позиция современного художника бесспорно выше неразвитого сознания тех времен, когда поэзия или живопись с легкостью, недоступной более зрелому времени, творили свои чудеса. Но даже в чисто художественном смысле поступательное развитие оставляет позади многие, навсегда утраченные вершины. Такова диалектика истории искусства, которую, разумеется, нельзя устранить посредством обывательских рассуждений о том, что все хорошо в свое время. Она требует более глубокого понимания.

«Относительно некоторых форм искусства, например эпоса,— писал Маркс впоследствии,— даже признано, что они в своей классической форме, составляющей эпоху в мировой истории, никогда уже не могут быть произведены, как только началось производство искусства как таковое; что, таким образом, в области самого искусства известные значительные формы его возможны только на низкой ступени развития искусств» (46, ч. I, 47).

Говоря о том, что невозродимость некоторых форм художественного творчества *признана*, Маркс имеет в виду, конечно, Гегеля и таких выдающихся представителей гегелевской школы, как Фридрих Теодор Фишер. Главное сочинение Фишера, его «Эстетику», Маркс читал в 1857 году, то есть одновременно с работой над черновой рукописью «Капитала», откуда взяты приведенные выше слова.

Превосходство, которому недоступны многие *превосходные* достижения более низкой ступени, есть несомненно противоречие, но это противоречие не выдуманно, а принадлежит самой истории. И все же Гегель в своей философии искусства отражает его односторонне, заставляя нас признать *бессилие* «свободного» искусства буржуазного общества *силой* его. В действительности сильная сторона прогресса может иметь безусловное значение только

за пределами данной ограниченной общественной ситуации, в ходе решения ее относительных исторических противоречий. Корень развития горек, плоды же его достаются будущему.

Во всяком случае, самая глубокая резиньяция является только отказом от собственных идеалов, пока противоречие жизни осталось на уровне трагической нерешенности, ибо подлинная свобода и поступательное развитие истории, если они существуют, должны иметь положительный выход. Насилие, которое Гегель совершает над фактами и прежде всего над собственным чувством протеста против них, — прямое следствие ограниченности его исторической перспективы, в которой точка схода лежит на горизонте буржуазного общества. С логической стороны он является жертвой своего идеализма, вытекающего из той же ситуации. Учение Гегеля о несовершенстве чувственно-материальной жизни, а вместе с ней и самого искусства, ведет к признанию этой жизни в ее несовершенной форме. «Свободное искусство» буржуазного мира должно заменить современному человеку утраченные им живые формы художественного творчества. И все же, лишенное этой жизненной силы, оно становится только спутником отвлеченной мысли, простым вассалом ее. Человеческие характеры, едва выступающие на этом экране, не знают самостоятельного развития. Они существуют не самобытно, не сами по себе, а лишь для того, чтобы служить многообразными воплощениями идеи, духовной субстанции, уже прозрачной для хорошо понимающего ее абсолютного самосознания. Это марионетки, назначение которых быть носителями определенного смысла, чувственные знаки или символы спекулятивной конструкции.

Значение искусства остается подчиненным по отношению к философии как высшей форме самосознания, и «мое истинное религиозное бытие, — излагает Маркс философскую позицию Гегеля, — есть мое бытие в философии религии, мое истинное политическое бытие есть мое бытие в философии права, мое истинное природное бытие есть мое бытие в философии природы, мое истинное художественное бытие есть мое бытие в философии искусства, мое истинное человеческое бытие есть мое бытие в философии. Таким же образом истинное существование религии, государства, природы, искусства, это — философия религии, философия природы, философия государства, философия искусства» (42, 167).

Подробную критику спекулятивной эстетики содержит «Святое семейство» — книга, написанная Марксом и Энгельсом в 1844 году против их прежних друзей — левых гегельянцев. Большую часть «Святого семейства» занимает обстоятельный разбор статьи одного из сотрудников Бруно Бауэра — Шелиги о «Парижских тайнах» Эжена Сю. Но в действительности Маркс идет дальше критики Шелиги и подвергает уничтожающему разбору не только литературное создание Эжена Сю, но вместе с ним и все морально-эстетическое мировоззрение господствующей личности XIX века — буржуа.

Роман «Парижские тайны», эта «европейская Шехерезада», по выражению Белинского, пользовался в сороковых годах прошлого века большим успехом. Его популярность была основана прежде всего на заигрывании с так называемым «социальным вопросом» в самых болезненных формах времени — нищете и преступности. Бойкое перо французского романиста увлекало читателя описанием длинного ряда приключений. Из дворца знатной красавицы действие переходит в кабаки и притоны, из балного зала — в тюрьмы и больницы большого города. Сцены крайней нищеты и одичания сменяются картинами светского общества или уютной буржуазной жизни. Сама интрига романа основана на переодеваниях.

Среди почитателей таланта Сю были также друзья Бруно Бауэра. В лице Шелиги (псевдоним Франца фон Цихлинского) «Всеобщая литературная газета», основанная братьями Бауэр в 1844 году, сделала глубокомысленный вывод, что филантропическое и прожектерское решение социального вопроса в романе Сю есть «спекулятивное» решение его по всем правилам гегелевской диалектики. Сравнивая «Парижские тайны» с их философской интерпретацией у Шелиги, Маркс всюду находит следы искажения, которому подвергается фактическое содержание романа в интересах этой высшей критики. Но он не отвергает существование аналогии между спекулятивным методом идеалистической немецкой философии (доведенным, правда, до уровня «бессодержательной карикатуры») и общим духом тенденциозной буржуазной романистики в стиле Эжена Сю. Напротив, сходство здесь есть. Из иронического сравнения, проведенного Марксом на страницах «Святого семейства», со всей очевидностью следует, что «тайна спекулятивной конструкции» и «Парижские тайны» имеют между собой много общего.

Маркс пишет: «Как для Рудольфа ¹ все люди стоят либо на точке зрения добра, либо на точке зрения зла и оцениваются сообразно этим неизменным категориям, так для г-на Бауэра и компании одни исходят из точки зрения *критики*, другие — из точки зрения *массы*. Но оба они превращают *действительных людей* в *абстрактные точки зрения*» (2, 211). Посмотрим теперь, как это происходит.

Одной из составных частей разбора «Парижских тайн» в «Святом семействе» Маркса и Энгельса является классическая глава о «спекулятивной конструкции». Она поясняет метод идеалистической диалектики, лежащий в основе открытий Бруно Бауэра и его друзей. Из многочисленных действительных явлений философ образует общее понятие, объявляя его субстанцией (например, «плод» как субстанция груши, яблока, миндаля и т. д.). Это понятие имеет для него истинное, абсолютное бытие, между тем как различные конкретные явления — только кажущееся, видимое существование. Однако такое растворение материального бытия в общем понятии — абстрактно. Сознавая этот недостаток, идеалист, стоящий на более высокой ступени философской культуры, хочет отказаться от него, но он делает это, по выражению Маркса, «на особый, *спекулятивный, мистический манер*». Он заставляет абстракцию превратиться в деятельную духовную сущность, порождающую многообразные разновидности конкретного земного бытия, словом, — в гегелевскую «субстанцию как субъект» или «самосознание» Бруно Бауэра.

На этой идеалистической дедукции основаны также методы спекулятивной эстетики. «Необходимо было предпослать эти замечания, — пишет Маркс, — чтобы сделать г-на Шелигу понятным. Если до сих пор г-н Шелига возводил действительные отношения, как, например, право и цивилизацию, в категорию тайны и таким путем превращал «*т а й н у*» в субстанцию, то теперь он впервые поднимается на истинно спекулятивную, *гегелевскую* высоту и превращает «*т а й н у*» в самостоятельный субъект, который *воплощается* в действительных отношениях и лицах, так что графини, маркизы, гризетки, привратники, нотариусы, шарлатаны, любовные интриги, балы, деревянные двери и т. д. представляют собой проявления

¹ Образцовый герой «Парижских тайн», выразитель точки зрения самого романиста — Рудольф, князь Герольштейнский. — *Примеч. автора.*

жизни этого субъекта. Произведя сначала из действительного мира категорию «т а й н а», он теперь из этой категории производит действительный мир» (2, 66).

Но вот что достойно внимания — так поступает не только Шелига при рассмотрении объекта своей литературной критики. Так поступает и сам романист — автор «Парижских тайн». Он превращает живые характеры в простые аллегории своей идеи. «У Эжена Сю действующие персонажи (Резака, Мастак) должны выдавать его собственное писательское намерение, побуждающее его заставить их действовать так, а не иначе, за результат *их собственного* размышления, за сознательный мотив их действия. Они должны постоянно твердить: вот в этом я исправился, в том еще и в том и т. д. Так как они не живут действительно содержательной жизнью, то им ничего не остается, как усиленно подчеркивать в своих речах значение незначительных поступков» (2, 200). Эта критика спекулятивных конструкций в литературе едва ли устарела и в наше время.

Идеалистическому подчинению чувственно-конкретного логической абстракции противостоит у Маркса *саморазвитие живых сил и характеров*. Это относится и к действительности и к литературе. В чувственном, действительном опыте мы никогда наперед не знаем ни «откуда», ни «куда». Другое дело — идеалистическая философия. Здесь все проникнуто телеологией, все существует для чего-то и отдельное лицо является только рупором развивающейся идеи.

Вместе с идеалистической эстетикой и назидательной литературой Маркс подвергает глубокой критике их реальную основу, нашедшую себе отражение в этой системе образов и понятий, другими словами — то «мировое состояние», которое делает индивида орудием слепых общественных сил и в этом смысле прямо противоположно «эпическому мировому состоянию», описанному Гегелем в его «Эстетике». Попытки Шелиги изобразить Париж XIX века как исторический фон для современного эпоса, а замысловатую интригу романа Сю превратить в эпическое действие вызывают у Маркса только насмешку.

Конечно, Шелига также критикует современные ему общественные условия. Повторяя обрывки социалистических теорий, он говорит о «тайне одичания среди цивилизации, тайне бесправия в государстве». Но спекулятивный метод лечения социальных болезней мало чем отличается

от воспитательных приемов героя романа Сю — Рудольфа: «Необходимо убить человеческую природу, чтобы излечить ее болезни». Поэтому Рудольф выкалывает глаза преступнику, чтобы помочь ему исправиться.

Нечто подобное происходит и на страницах «Литературной газеты» братьев Бауэр. Критика современного «мирового состояния» превращается в осуждение плоти, реальной жизненной стихии общества. «Критический сельский пастор» — Шелига совершает в своих глазах великий социальный подвиг, объявляя *чувственность* тайной «образованного общества» и подвергая критике ее симптомы: «трепетание нервов», «жгучий поток в жилах», и т. и. Но, как это всегда бывает с философом идеалистом, он, отвергая чувственность вообще, примиряется с ней в самой грубой и обезчеловеченной форме «Пастор настолько унижает чувственность, что упраздняет именно те моменты чувственной любви, которые одухотворяют ее: быстрое кровообращение, которое доказывает, что человек любит не с бесчувственной флегмой; нервные токи, которые соединяют орган, являющийся главным сиделищем чувственности, с мозгом. Он сводит истинную чувственную любовь к *механическому secretio seminis* и вместе с пресловутым немецким теологом шепелявит: «Не ради чувственной любви, не ради плотских вожделений, а потому, что так велел господь, плодитесь и размножайтесь» (2, 72).

«Пресловутый немецкий теолог», о котором говорит здесь Маркс, — это Мартин Лютер, основатель религии буржуазного общества, человек, который отверг *внешнюю* религиозность, превратив религиозность во *внутреннюю* сущность человека», чтобы пересадить «попа в сердце мирянина» (42, 108).

Высмеивая невинность критического сельского пастора, Маркс стремится показать, что представители «образованного общества», подобно графине Саре Мак-Грегор, изображенной у Шелиги в качестве воплощения чувственности — чувственности, возвышающейся «до подобия духовной мощи», — не знают настоящей силы чувства и остаются сухими, рассудочными существами даже в лъстивом зеркале французского романиста. Сильные чувственные натуры нужно искать в низах общества. Такова в романе Сю рабыня-метиска Сесиль, испытывающая различные приключения и подвергающаяся всевозможным надругательствам. «Тайна Сесили, — говорит Маркс, — состоит в том, что она — *метиска*. Тайна ее чувственно-

сти — это *тропический зной*. Парнй в своих прекрасных стихах к Элеоноре воспевал метиску. Насколько она опасна для французских матросов, можно прочесть в сотнях рассказов путешественников» (2, 75).

Но Эжен Сю не обладал достаточной долей свободомыслия, облегчившей классикам европейской прозы — Вольтеру, Дефо или Филдингу — изображение подобных характеров, стоящих на грани мещанского нравственного мира. В романах XVIII столетия личности, подобные Сесили, испытывая на себе все неудобства цивилизации, остаются чистыми и сильными натурами, несмотря на покрывающую их грязь, несмотря на бедственную судьбу, заставляющую их переносить самые удивительные приключения, заниматься самыми низкими профессиями, быть предметом торговли, насилия. Как представитель века Луи-Филиппа, Сю закрывает глаза на то, что эти элементы разложения общества являются законным продуктом цивилизации. С другой стороны, он совершенно не понимает того, что в разложении старого миропорядка кроются великие творческие, революционные силы. Он очень далек поэтому и от постижения истинного характера Сесили. В угоду «*douce morale*» и «*doux commerce*», лицемерный Сю вынужден определить ее поведение как «*perversité naturelle*», природную извращенность.

Так в умозрительной идеалистической философии чувственно-материальное бытие индивида само несет ответственность за все неудобства его действительной жизни. Но эта «спекулятивная» идея образует также характерную черту популярного буржуазного мировоззрения вообще, и мы находим ее в романе Сю. Филантропия автора «Парижских тайн» сводится к тому, чтобы выдумать средство для *исправления* преступников, собственно для исправления нищеты, ибо и нищета, с точки зрения буржуа, есть преступление, лежащее темным пятном на ее носителе.

При всех своих социальных претензиях, Сю не может подняться даже до уровня революционной буржуазной демократии, он редко приводит читателя к мысли, что пороки преступников обусловлены самим общественным порядком, в котором они живут, и совсем никогда — к тому, что действительный подъем отверженных старого общества возможен только в борьбе за его уничтожение. Напротив, все реформаторские идеи Сю, колеблющиеся между пропагандой системы одиночного заключения и проектами «банка для бедных», направлены к тому, что-

бы устранить всякие элементы возмущения против буржуазных общественных отношений и вызвать у подчиненной личности слезу раскаяния и покорности. Таким образом, сам французский писатель является легкомысленным литературным представителем спекулятивного «примирения противоположностей», в духе немецкой философии. Разбор романа Сю в «Святом семействе» есть образец критического анализа общественного сознания с точки зрения марксизма. Явления духа связаны между собой внутренними отношениями, далекими от простой случайности. Это — объективные кристаллы, растущие на определенной исторической почве, согласно ее же собственному закону.

В качестве героя, способного проникнуть в «тайну одичания среди цивилизации», роман Эжена Сю выдвигает на первый план Рудольфа, князя Герольштейнского. Не только для Шелиги, но и для самого романиста он является представителем «абсолютного самосознания», чистого духовного начала, противостоящего греховной «массе». Рудольф, «мелкий немецкий серениссимус», проживающий в Париже деньги своих подданных, одержим манией разыгрывать из себя провидение и в качестве такового вознаграждать добро и наказывать зло. С этой целью он живет и действует в двух мирах, являясь то в аристократическом костюме, то в блузе рабочего. Он впутывается во всевозможные интриги и неизменно выходит из них цел и невредим, извлекая к тому же несколько истин для поучения.

Князь невыносимо благороден и не устает наслаждаться этим свойством своей натуры. В действительности, однако, необходимым условием для всех его филантропических причуд являются *деньги*. Что же касается целей, которыми он руководствуется, то, несмотря на внешность, благородство, они имеют в конце концов низменный характер. Со всей свойственной ему ненавистью к позе, Маркс сводит это продолжение знакомой ему романтики «своекорыстия» к ее действительному содержанию. Абсолютная противоположность между *добром* и *злом*, в которой Рудольф растворяет все различия *бедности* и *богатства* — не что иное, как «последняя форма, придаваемая аристократом своим предрассудкам» (2, 221).

Подвергая подробному разбору характер Рудольфа, принадлежащего, естественно, к числу «добрых», Маркс приходит к следующему выводу: «Весь характер Рудоль-

фа целиком сказывается, наконец, в том «чистом» лицемерии, с которым он ухитряется изображать, перед самим собой и перед другими, *вспышки своих дурных страстей как вспышки гнева против страстей дурных людей*. Эта манера напоминает нам аналогичную манеру критической критики, которая *свои собственные глупости* выдает за *глупости массы*, свои злобные нападки на развитие мира вне ее — за злобные нападки этого мира на развитие, наконец, свой эгоизм, мнящий, что он поглотил, вобрал в себя весь дух, — за эгоистическое сопротивление массы духу» (2, 224).

Рудольф, делающий низости с возвышенной миной, это тип *рыцаря благородного сознания* — фигуры, отнюдь не эпизодической в музее исторических образов, особенно ненавидимых Марксом. Трудно было бы перечислить здесь, сколько раз и в сколь различных обстоятельствах он возвращается к этому определению, взятому из философского словаря Гегеля.

В образах «благородного» и «низкого» сознания Гегель представил основную общественную противоположность феодального мира. Всеобщее брожение, отделяющее этот мир от капиталистической эпохи, разложение старых сословий, превращение богатства в самостоятельную и господствующую силу, — все это растворяет противоположность «благородного» и «низкого», превращает одно в другое, колеблет все устойчивые различия. Гегель с удивительным реализмом, пробивающимся сквозь идеалистическую форму «Феноменологии духа», изображает процесс развития цивилизации, или, как он сам выражается, «образования» (Bildung). Дух этой ступени есть «абсолютная и всеобщая превратность и отчуждение действительности и мысли, чистое образование. В этом мире приобретается опыт того, что ни действительные существа силы и богатства, ни их определенные понятия, добро и зло, или сознание хорошего и плохого, благородного и низкого, не обладают истиной, но все эти моменты извращаются, переходя из одного в другое, и каждый из них есть противоположность самого себя». *Благородное* сознание становится таким образом *низким*, не брезгая ничем для извлечения выгоды. Мы видели это на примере романтики «своекорыстия».

В лице Рудольфа Маркс отвергает новое издание этого знакомого ему сочетания низости и позерства, — новое именно потому, что «благородное сознание» вторгается

здесь в область жгучего вопроса современности и выступает в качестве социалиста феодального типа. Маркс сравнивает Рудольфа с «деятелями «Молодой Англии», которые также «хотят реформировать мир, совершают благородные подвиги и подвержены подобным же истерическим припадкам» (2, 223) «В политической практике они принимают участие во всех насильственных мероприятиях против рабочего класса, а в обыденной жизни, вопреки всей своей напыщенной фразеологии, не упускают случая подобрать золотые яблоки и променять верность, любовь, честь на барыш от торговли овечьей шерстью, свекловицей и водкой» (4, 449) *Верность, любовь и честь* — это главное содержание рыцарского цикла средневековой поэзии, согласно «Эстетике» Гегеля.

Напомним также, что статья Маркса против лидера ультралевой фракции в «Союзе коммунистов» — Виллиха называлась «Рыцарь благородного сознания» (1853) У Ленина мы также находим глубокое понимание того, что дворянский период истории освободительного движения оставил России не только положительное, но и отрицательное наследство — коммунист не должен быть «шляхтичем», как это часто бывало с людьми, зараженными детской болезнью «левизны».

Подобно тому, как Рудольф выступает у Эжена Сю в роли «благородного сознания», его верный слуга Мурф представляет в романе «честное сознание», характерной чертой которого Гегель считал глупость и односложность. Эта категория также играет некоторую роль в дальнейшей политической феноменологии Маркса и Энгельса.

Высмеивая Арнольда Руге, ставшего в пятидесятых годах одним из деятелей враждебной марксизму немецкой эмиграции, Маркс и Энгельс рисуют его как неудавшегося философа и жалкого стилиста, претендующего на «*проникновенно-прекрасную форму*», но более всего, разумеется, как вульгарного демократа, одного из тех революционных мещан, гордых своей филистерской честностью, которых Гейне представил в образе танцующего медведя Атта Троя.

Хоть плохой плясун, но с строем
Лучших чувств в груди косматой;
В смысле воли не безгрешен,
Не талант, — зато характер.

«Если Арнольду, — пишут Маркс и Энгельс в пятой главе «Великих мужей эмиграции», — так и не удалось

постичь философию Гегеля, то сам он, напротив, явился воплощением одной из гегелевских категорий. Он удивительно верно представил собой *«честное сознание»* и тем более утвердился в этом, когда в *«Феноменологии»*, которая, впрочем, осталась для него книгой за семью печатями, сделал приятное открытие, что *«честное сознание»* всегда доставляет радость самому себе. Это *«честное сознание»* скрывает под назойливой добродетелью все мелкие вероломные повадки и привычки филистера. Оно вправе разрешать себе всякую подлость, ибо знает, что оно подло из честности. Сама глупость становится достоинством, так как является неопровержимым доказательством твердости убеждений. Всякая задняя мысль его поддерживается убеждением во внутренней прямоте, и чем тверже *«честное сознание»* задумывает какой-либо обман или мелочную подлость, тем более простодушно и доверительно оно может выступать. Все мелкие пороки мещанина в ореоле честного намерения превращаются в его добродетели, гнусный эгоизм предстает в приукрашенном виде, в виде якобы принесения жертвы, трусость рисуется в виде храбрости в высшем смысле слова, низость становится благородством, а грубые развязные мужицкие манеры преобразуются в проявления прямодушия и хорошего расположения духа. Сточный желоб, в котором удивительным образом смешиваются все противоречия философии, демократии и, прежде всего, фразерства, и к тому же малый, щедро одаренный всеми порочными, подлыми и мелкими качествами отпущенного на волю крепостного, мужика: хитрецей и глупостью, жадностью и неповоротливостью, раболепием и надменностью, лживостью и простодушием; филистер и идеолог, атеист и верующий во фразу, абсолютный невежда и абсолютный философ в одном лице,— таков наш Арнольд Руге, каким Гегель предсказал его еще в 1806 году» (8, 289—290).

В этой беспощадной характеристике, напоминающей анализ психологии *«своекорыстия»* и других уродливых масок ранней публицистики Маркса, не трудно угадать его собственное перо, его искусство художника, его ненависть к лицемерной подделке, всегда грозящей лучшим человеческим свойствам. Наступит время, когда такие характеристики будут столь же популярны, как образы Мольера и Гоголя, и будут служить воспитанию людей новой человеческой расы, которых не обманешь ни *«благородным»*, ни *«честным»* сознанием. К этому времени,

нужно надеяться, они будут лучше переведены на русский язык, хотя сама по себе эта задача не из легких.

Вернемся, однако, к Рудольфу и его верному служителю. Им обоим противостоит в «Парижских тайнах» целая галерея плебейских типов. Если лицемерный Сю хочет устранить диалектику добра и зла посредством абстрактного утверждения благородства и честности, то его критик Маркс становится на сторону той половины мира, изображенного в «Парижских тайнах», которая открыто сознает себя прямой противоположностью честности и прочим добродетелям порядочного общества.

Таковы мясник Резака, гризетка Риголетта, Мастак, Флер де Мари и другие персонажи романа Сю, представляющие как бы неофициальную сторону культурного мира. В изображении этой массы обездоленных и падших людей Маркс также отчасти следует за Гегелем. Мы уже знаем, что «благородное» и «низкое» сознание переходят друг в друга. На ступени «образования», — пишет Гегель, — «то, что определено как хорошее, — дурно, то, что определено как дурное, — хорошо». Высокое и низкое меняются местами. «Сознание каждого из этих моментов, рассмотренное как благородное или низкое сознание, есть в своей истине скорее обратное тому, чем должно быть каждое из этих определений: благородное превращается в низкое и испорченное, так же как испорченность становится благородством образованнейшей свободы самосознания».

Высокая оценка «низкого», «испорченного», «разорванного» самосознания представляет собой одно из глубоких прозрений «Феноменологии духа» Гегеля. Речь идет о тех социальных слоях, которые являются законными представителями всех отрицательных сторон общественного прогресса. Нищета, разложение семейных связей, презрение к моральным нормам порядочного общества — обычные элементы жизни людей, стоящих на самой низшей ступени всей социальной лестницы. Но в силу внутренней диалектики исторического процесса это «низкое», «испорченное» сознание, вопреки своему собственному положению, становится поистине благородным и высоким. Его собственное положение голкает его к пониманию двойственности прогресса, относительности добра и зла, к разоблачению лицемерия буржуазного общества, в котором, как доказал еще Мандевилль, личные пороки суть общественные добродетели.

И поскольку *низкое* сознание понимает «обесчеловеченный» характер своего образа жизни и вместе с тем повышается до понимания «разорванности» в социальных отношениях вообще, оно становится неизмеримо выше официального общества, следующего мотивам своекорыстия под лицемерной маской честности и благородства. В то время как «благородные» и «честные» живут в мире абстрактной противоположности хорошего и дурного, люди, подобные племяннику Рамо (в известном произведении Дидро), являются представителями исторической диалектики, которую они инстинктивно чувствуют. Ссылка на «Племянника Рамо» имеется и у самого Гегеля.

Интересно заметить, что этот небольшой шедевр, набросанный пером гениального французского писателя, принадлежал к числу тех литературных произведений, которые Маркс ставил особенно высоко. Дидро был его любимым прозаиком. Еще в 1869 году, посылая Энгельсу экземпляр «Племянника Рамо», Маркс присоединил к нему следующий комментарий из Гегеля: «Разорванность сознания, сознающая и выражающая самое себя», — говорит об этом старый Гегель, — «есть язвительная насмешка над наличным бытием, точно так же как над запутанностью целого и над самим собой, это есть в то же время еще улавливающий себя отзвук всей этой запутанности... Это есть себя самое разрывающая природа всех отношений и сознательное разрывание их... Со стороны возвращения в самую *суетность* всех *вещей* есть *собственная суетность* этой самости, то есть самость суетна... но как возмущенное самосознание она знает о своей собственной разорванности, и в этом знании ее она непосредственно возвысилась над ней... Каждая часть этого мира достигает тут того, что ее дух [sein Geist] высказывается или того, что о ней остроумно [mit Geist] говорится и высказывается, что есть она. — *Честное сознание*» (роль, которую Дидро отводит в диалоге самому себе) «считает каждый момент постоянной сущностью, и оно есть необразованное безмыслие, когда не знает, что именно так оно приходит к извращению. Но разорванное сознание есть сознание извращения, и притом абсолютного извращения; понятие есть то, что господствует в этом сознании и связывает мысли, в отношении честности далеко отстоящие друг от друга, и поэтому язык его остроумен [geistreich]. Содержание речей духа о себе самом и по поводу себя есть, таким образом, извращение всех понятий и реаль-

постей, всеобщий обман самого себя и других; и бесстыдство, с каким высказывается этот обман, именно поэтому есть величайшая истина... Спокойному сознанию, которое честно сводит мелодию добра и истины к одинаковым тонам, то есть к единой ноте, эта речь представляется «бредом мудрости и безумия и т. д.» (следует цитата из Дидро)» (32, 242).

Гегель, которого, разумеется, нельзя ставить на одну доску с эпигонами немецкого идеализма типа Шелиги, умел понимать произведения классической литературы. Но то, что естественно для Гегеля, было уже невозможно для литературного буржуа эпохи Луи-Филиппа. «Забавнее гегелевского комментария, — продолжает Маркс, — комментарий г-на Жюля Жанена, выдержки из которого ты найдешь в приложении к томику. Этот «cardinal de la mer»¹ не удовлетворен отсутствием в «Рамо» Дидро моральных выводов, поэтому он исправляет эту вещь следующим открытием: вся извращенность Рамо есть результат его огорчения по поводу того, что он не «потомственный дворянин». Эта дрянь в стиле Коцебу, которую он создал на этой основе, идет теперь в Лондоне в качестве мелодраматического представления. Путь от Дидро до Жюля Жанена это как раз то, что физиологи окрестили именем регрессивной метаморфозы: французская мысль *до* французской революции и *при* Луи-Филиппе!» (32, 242).

Вернемся, однако, к Гегелю. Мы уже знаем, что «низкое» сознание превращается в свою собственную противоположность, поскольку оно сознает себя разложением старого миропорядка. Так понимая лицемерие и двойственность всех общественных отношений, в которых ему не добровольно приходится участвовать, оно становится «возмущенным самосознанием». Если слова Гегеля о «возмущенном самосознании» справедливы по отношению к босякам, «*массовое* существование которых после падения средневекового строя предшествовало массовому образованию обыкновенного пролетариата» (3, 189), тем более относятся они к рабочему классу XIX века.

Связывая воедино все, что заставило Маркса настойчиво обращаться к теме «высокого» и «низкого» сознания, мы видим, что здесь речь идет не только о социальных

¹ Морской кардинал. — *Ред.*

контрастах и критике высокомерия господствующих верхов. Если аристократические замашки, если моральные претензии богатого меньшинства оказываются пошлым лицемерием, то, наоборот, сознание угнетенной массы поднимается над унижением и покорностью, вырастая в нечто новое — «возмущенное самосознание». Как ни условны эти термины, они давали Марксу и Энгельсу удобную форму для выражения той диалектики, которая заключалась в бедственном и вместе с тем грозном для имущих классов положении трудящихся масс, достигших в XIX веке крайней степени обнищания, особенно пролетариата — новой силы, способной разорвать все формы традиционного подчинения угнетенного большинства прежним хозяевам жизни.

«Так как в оформившемся пролетариате практически закончено отвлечение от всего человеческого, даже от *видимости* человеческого; так как в жизненных условиях пролетариата все жизненные условия современного общества достигли высшей точки бесчеловечности; так как в пролетариате человек потерял самого себя, однако вместе с тем не только обрел теоретическое сознание этой потери, но и непосредственно вынужден к возмущению против этой бесчеловечности велением неотвратимой, не поддающейся уже никакому прикрашиванию, абсолютно властной *нужды*, этого практического выражения *необходимости*, — то ввиду всего этого пролетариат может и должен сам себя освободить. Но он не может освободить себя, не уничтожив своих собственных жизненных условий. Он не может уничтожить своих собственных жизненных условий, не уничтожив *всех* бесчеловечных жизненных условий современного общества, сконцентрированных в его собственном положении» (2, 40).

Социалистические писатели не считают пролетариев *богами*, но они знают, что общественное положение пролетариата неизбежно диктует ему его историческую миссию и что «значительная часть английского и французского пролетариата уже *сознает* свою историческую задачу и постоянно работает над дальнейшим развитием и окончательным прояснением своего самосознания».

В «Немецкой идеологии» Маркс отвергает карикатурное изображение пролетариата у Штирнера, говоря о *рабочем* как *человеческой* антитезе рассудочной и эгоистической личности буржуа. Страсть пролетария несравнима с чувством *заботы*, вечно грызущей мелкого собственника.

«Забота», — пишет Маркс, — есть не что иное, как угнетенное и подавленное настроение, являющееся в мещанской среде необходимым спутником труда, нищенской деятельности для обеспечения себя скудным заработком. «Забота» процветает в своем наиболее чистом виде в жизни немецкого доброго бюргера, где она имеет хронический характер и «всегда остается равной самой себе», жалкой и презренной, между тем как нужда пролетария принимает острую, резкую форму, толкает его на борьбу не на жизнь, а на смерть, революционизирует его и порождает поэтому не «заботу», а страсть» (3, 207).

Даже в изображении лицемерного Сю человек, опустившийся до крайней степени унижения и нищеты, человечнее тех, кто считает себя призванным исправлять его пороки. Такова, например, Риголетта в «Парижских тайнах». «В ее лице, — пишет Маркс, — Эжен Сю изобразил приветливый, человечный характер парижской гризетки. Но опять-таки из благоговения перед буржуазией и в силу характерной для него страсти к преувеличениям он должен был морально идеализировать гризетку. Он должен был сгладить острые углы ее жизненного положения и характера, а именно: ее пренебрежительное отношение к официальной форме брака, ее наивную связь со студентом или рабочим. Именно в рамках этой связи она образует истинно человеческий контраст по отношению к лицемерной, черствой и себялюбивой супруге буржуа и ко всему кругу буржуазии, т. е. ко всему официальному обществу» (2, 83).

«Спекулятивная конструкция» романа Сю состоит в том, что, изобразив социальные контрасты Парижа, он хочет представить мнимое решение этих противоречий в спасительной деятельности «критического героя» Рудольфа. На страницах «Парижских тайн» он играет роль Сына Человеческого, посредника между небом и землей. Рудольф приводит «испорченное сознание» к чувству виновности и таким образом искореняет всякие следы возмущения против официального общества. «Низкое сознание» не может более превратиться в сознание «возмущенное».

Так поступает Рудольф с «могучим сыном природы», мясником Резакой. Внушив ему уважение к себе, Рудольф превращает его в «*благопристойное моральное существо*» (2, 181). Первым симптомом этого превращения является роль агента-provokатора, которую Резака исполняет по отношению к товарищу. Под воздействием моральной про-

поведи Рудольфа этот человек, которому случилось в прошлом быть убийцей, становится предателем. «*В первый раз* в своей жизни он совершает *низость*» (2, 181). «Изумительная дрессировка беспощадного сына природы! — восклицает Маркс. — Резака раскрывает нам сокровеннейшую тайну своего критического превращения, сознаваясь Рудольфу, что он испытывает к последнему такую же привязанность, какую *бульдог* испытывает к своему господину: «*Je me sens roug vous comme qui dirait l'attachement d'un bouledogue pour son maître*». Препятствие превратился в собаку» (2, 181). Как же выглядит это моральное бульдожество? «Отныне все его добродетели будут добродетелями собаки, беззаветной *«преданностью»* собаки своему господину. Его самостоятельность, его индивидуальность совершенно исчезнут. Но подобно тому как плохим живописцам приходится делать надпись на своих картинах, чтобы объяснить их содержание, так и Эжен Сю вкладывает в уста *«бульдога»*-Резака записочку, которую тот все время торжественно повторяет: «*Два слова — у тебя есть сердце и честь — сделали меня человеком*». До последнего издыхания Резака будет искать мотивов своих действий не в своей человеческой индивидуальности, а в этой записочке» (2, 181).

Наконец, превращение в «морального бульдога» находит себе выражение и во внешности бывшего убийцы. «Мы уже восхищались *мещанской благопристойностью* Резака, пришедшей на смену его *грубой, но смелой бесцеремонности*. Теперь мы узнаём, что он, как и подобает *«моральному существу»*, усвоил себе также походку и манеры *обывателя*» (2, 181).

Подобное превращение является целью всех воспитательных действий Рудольфа. И насколько Эжену Сю удастся лишить своих героев индивидуальности и силы, превратив их в простые иллюстрации господствующей морали, настолько же они лишаются своей первоначальной привлекательности. Нечто подобное происходит с Флер де Мари.

«Мы встречаем Марию среди преступников в качестве проститутки, крепостной служанки у хозяйки кабачка, в котором собираются преступники. При всей униженности своего положения она сохраняет человеческое благородство души, человеческую непринужденность и человеческую красоту. Эти качества импонируют ее окру-

жению, делают ее поэтическим цветком круга преступников и утверждают за ней имя Флер де Мари.

Необходимо внимательно наблюдать Флер де Мари начиная с ее первого выступления, чтобы иметь возможность сравнить ее *первоначальный образ с критической переделкой* его.

При всей своей хрупкости Флер де Мари сразу же обнаруживает жизненную бодрость, энергию, веселость, гибкость характера — такие качества, которые одни только в состоянии объяснить ее человеческое развитие в условиях ее *бесчеловечного положения*.

В ней есть качества женщины-борца. «Против Резаки, который набрасывается на нее с кулаками, она защищается своими ножницами. Это — первое положение, в котором мы ее встречаем. В этой сцене она выступает перед нами не как беззащитное существо, отдающееся без сопротивления во власть грубой силы, а как девушка, умеющая защищать свои права и способная выдержать борьбу». Она мужественно переносит свое положение и «не строит из себя плаксы», но ее жизненное положение печально — «*ça n'est pas gai*». И здесь неожиданно возвращается образ философа поздней античности, каким мы знаем его из диссертации Маркса. Теперь носителем этой последней формы греческого идеала среди «несчастья действительности» становится человек трижды униженный всей цивилизацией нового времени и в то же время наиболее свободный даже в оковах «железного века», созревший для будущего. «Наконец, в противоположность христианскому *покаянию*, — пишет Маркс о Флер де Мари, — она высказывает относительно своего прошлого следующий *стоический* и в то же время *эпикурейский* человеческий принцип, принцип свободной и сильной личности:

«В конце концов, что сделано, то сделано»

(2, 185—186).

Как прямая противоположность тупому и ограниченному «честному сознанию» буржуа, Мария исходит в своих поступках не из абстрактной противоположности добра и зла, практически уничтоженной в ее общественном положении, а из своей индивидуальности, природы своего существа. «Флер де Мари рассматривает положение, в котором она находится, не как результат своего свободного творчества, не как выражение своей личности, а как

судьбу, которую она не заслужила. Эта несчастная судьба может измениться. Она еще молода.

Добро и зло в понимании Марии — не *моральные абстракции* добра и зла. Она *добра* потому, что никому не причинила *страдания*, она всегда была *человечна* по отношению к бесчеловечному окружению. Она *добра* потому, что солнце и цветы открывают ей ее собственную солнечную и, как цветок, невинную натуру. Она *добра*, наконец, потому, что она еще *молода*, полна надежд и жизненной бодрости. Ее положение — *недоброе*, потому что оно налагает на нее неестественное принуждение, потому что оно не есть проявление ее человеческих склонностей, не есть осуществление ее человеческих желаний, потому что оно мучительно и безрадостно. Мерилом ее жизненного положения ей служит не *идеал добра*, а ее *собственная индивидуальность, природа ее существа*.

На лоне *природы*, где падают цепи буржуазной жизни, где Флер де Мари свободно может проявлять свою собственную натуру, она обнаруживает поэтому такую бьющую ключом радость жизни, такое богатство ощущений, такой человеческий восторг перед красотами природы, которые доказывают, что ее положение в обществе затронуло только поверхность ее существа, что это положение — не больше чем злая участь и что сама она ни добра, ни зла, а только *человечна*» (2, 187).

Маркс сравнивает этот «*первоначальный образ*» Марии с «*критической переделкой*» его самим автором «Парижских тайн». Он говорит: «До сих пор мы наблюдали Флер де Мари в ее первоначальном, некритическом образе. Эжен Сю поднялся здесь над горизонтом своего ограниченного мировоззрения. Он нанес удар предрассудкам буржуазии. А теперь он передаст Флер де Мари в руки героя Рудольфа, чтобы загладить свою дерзость, чтобы снискать одобрение всех стариков и старух, всей парижской полиции, ходячей религии и «критической критики» (2, 188).

Рудольф извлекает Марию из кабачка и поручает ее елейной мадам Жорж и священнику Лапорту. Задача этой пары состоит в том, чтобы сломить самобытную силу характера Флер де Мари, доведя ее до раскаяния. Им это удается. «Попу уже удалось превратить непосредственно-наивное восхищение Марии красотами природы в *религиозный восторг*. *Природа* для нее уже до такой степени принижена, что воспринимается ею как богоугодная,

христианизированная природа, как *творение*. Прозрачный воздушный океан развенчан и превращен в тусклый символ неподвижной *вечности*. Мария уже постигла, что все человеческие проявления ее существа были «*греховны*», что они лишены религии, истинной благодати, что они нечестивы, безбожны. Поп должен очернить ее в ее собственных глазах; он должен повергнуть в прах ее природные и духовные силы и дарования, чтобы сделать ее восприимчивой к сверхъестественному дару, который он обещает ей, — к *крещению*» (2, 190). Как видит читатель, все это представляет собой дальнейшее, более реальное развитие тех столкновений идей, которые интересовали Маркса в эпохе поздней античности и возникновения христианства.

Лицемерная софистика священника причиняет Марии страдания, она доводит ее до раскаяния. «С этого момента Мария становится *рабой сознания своей греховности*. Если прежде она в самой злополучной обстановке сумела развить в себе черты привлекательной человеческой индивидуальности и при внешнем крайнем унижении сознавала *свою человеческую* сущность как *свою истинную сущность*, то теперь эта грязь современного общества, задевшая ее снаружи, становится в ее глазах ее внутреннейшей сущностью, а постоянное ипохондрическое самобичевание по этому поводу делается ее обязанностью, предначертанной самим богом жизненной задачей, самоцелью ее существования. Если прежде она хвалилась: «Я не плакса» и говорила: «Что сделано, то сделано», то теперь самоистязание становится для нее *благом*, а раскаяние — *славой*» (2, 192). Так в результате критически реформаторской деятельности Рудольфа от мужественной, способной к борьбе натуры Марии не осталось и следа. Ее история имеет истинно христианский конец — смерть в монастырских стенах.

Подобным же образом, но гораздо более сильными средствами, вроде выкалывания глаз и одиночного заключения, Рудольф добивается моральной прострации у Мастака — «преступника геркулесовского сложения и большой духовной энергии». «По воспитанию своему он образованный и знающий человек. Он, страстный атлет, приходит в столкновение с законами и привычками буржуазного общества, для которого общей меркой служит посредственность, хрупкая мораль и тихая торговля. Он становится убийцей и предается всем излишествам, на какие только

способен сильный темперамент, нигде не находящий для себя соответствующей человеческой деятельности» (2, 194).

Эта выдающаяся личность могла бы найти своим силам подлинное приложение в титанической борьбе против существующего миропорядка, борьбе, которая не сводится к бессмысленному протесту, каким является уголовное преступление. Но автор «Парижских тайн» далек от того, чтобы изобразить переход от «возмущенного самосознания» к самосознанию *революционному*. Напротив, все сильные, чувственно-прекрасные натуры, выступающие в «Парижских тайнах», должны в угоду абстрактной конструкции романа развиваться в обратном направлении или, вернее, — прекратить естественное саморазвитие своего характера. Маркс усматривает в этом два совпадающих признака буржуазно-апологетической литературы — ее абстрактное отношение к изображаемому миру, превращающее живую личность в автомат, для доказывания схемы автора, и ее идеалистическую мораль, лицемерно отвергающую чувственность, чтобы признать ее в наиболее «обесчеловеченной», исторически данной форме. Саморазвитие чувственно-конкретной действительности или подчинение ее чужой силе, примирение или борьба — вот в конце концов основное различие между революционным идеалом Маркса и мировоззрением мещанского идеализма, одинаковым в своих последних чертах у французского романиста Сю и немецкого философа Шелиги.

Материалистическая диалектика, создателями которой являются Маркс и Энгельс, исходит из исторической действительности со всеми ее противоречиями. Решение этих противоречий — не в спекулятивном «высшем единстве», не в обуздании центробежных сил действительности, а в полном и всестороннем развитии всех ее внутренних антагонизмов. Теория исторической миссии пролетариата находит себе оправдание в том, что этот класс — «не механически согнувшаяся под тяжестью общества людская масса, а масса, возникшая из *стремительного процесса его разложения*». Выступая в качестве самой последовательной революционной силы и «возвещая *разложение существующего миропорядка*», рабочий класс «раскрывает лишь тайну своего собственного бытия, ибо он и есть фактическое разложение этого миропорядка» (1, 428).

В «Немецкой идеологии» Маркс прямо указывает на существование закономерной связи между своей общественной позицией и дальнейшим развитием диалектическо-

го метода. «Мы имеем здесь, следовательно, не гегелевское «отрицательное единство» двух сторон противоположности, а материально обусловленное уничтожение прежнего, материально обусловленного, способа существования индивидов, с исчезновением которого исчезает и эта противоположность с ее единством» (З, 236). В данном случае речь идет о противоположности «частного человека» и «всеобщего», «эгоизма» и «самоотречения». Коммунистическое общество, возникающее в ходе пролетарской революции, стремится не к мистическому синтезу этих начал, а к выходу за пределы той общественной обстановки, в которой их антагонизм представляется вечным.

Напротив, старая идеалистическая диалектика, независимо от того, выступает ли она в более высокой форме, как у Гегеля, или в вульгарно-сентиментальном виде, как у Шелиги, не может выйти за пределы «спекулятивной конструкции», которой здесь подчиняется конкретное движение жизни. И в этом смысле она противоположна методу Маркса и Энгельса. Ее философская формула состоит в примирении движения и покоя, устойчивости и разложения, всеобщей относительности всех начал и ограниченного старым историческим кругозором здравого смысла. Она стремится понять единство противоположностей не в последовательном развитии противоречий, а в преодолении их, свертывании и застывании мирового революционного процесса.

Поэтому у Гегеля в «Феноменологии духа» за «возмущенным самосознанием», революцией и террором следует царство «моральности», в котором «сам себя знающий дух» решает противоречия эпохи «образования». Конечно, нельзя делать каких-нибудь общих выводов из того обстоятельства, что Гегель, следуя обычаю своего времени, пользуется словом «простонародье», «чернь» (Pöbel) по отношению к рабочим. Мы найдем у него и критику богатства, и апологию бедности. Но именно там, где он ратует похвалы эстетической стороне нищеты, это имеет далеко не революционный смысл. Так, например, восхищаясь нищими мальчиками Мурильо, Гегель находит прекрасным в них то, что он называет «воскресным днем жизни», — радостную удовлетворенность собственным положением, беззаботную лень, делающую этих оборванцев равными богам. Что-то верное в наблюдении Гегеля, конечно, есть, но что-то верное есть и в традиционных сказках о счастливых нищих и несчастных богачах, хотя едва

ли нужно доказывать, что этот сюжет легко укладывается в рамки идеологии классового неравенства. Как живописец, Мурильо часто бывает превосходен, и все же элемент чрезмерной сладости в его барочном мироощущении налично.

Иначе выглядит нищета у Маркса. Это — острое бедствие, рождающее непримиримый социальный конфликт. Правда, в «Парижских гайнах» речь идет не о настоящих пролетариях. Здесь действуют бродяги, нищие, проститутки, но и здесь, на дне общества, Маркс видит нечто более достойное изображения, чем проза и скука буржуазного образа жизни. Мужественная решимость, сила характера, готовность к борьбе — черты, отличающие людей типа Резаки, Мастака, Флер де Мари, делают их жизнь благодарным материалом для художника. Даже плоская буржуазная мораль Эжена Сю не в силах испортить его до конца.

Но Маркс не ограничивается тем, что жизнь трудящихся и обездоленных дает больше пищи для воображения, чем бледный мир аристократии и мещанства. Он говорит о литературе, исходящей от *«самых низших классов»* (по терминологии Бруно Бауэра). «Если бы критика, — пишет Маркс против Бауэра, — была более знакома с движением низших классов народа, то ей было бы известно, что самое решительное сопротивление, которое низшие классы испытывают со стороны практической жизни, каждодневно подвергает их изменению. Новая прозаическая и поэтическая литература, исходящая в Англии и Франции от низших классов народа, показала бы критике, что низшие классы народа умеют поднимать себя на более высокую ступень духовного развития и без непосредственного *осенения святым духом критической критики»* (2, 149—150)

Этого достаточно, чтобы понять отношение Маркса к вопросу о пролетарской литературе. По мере того как рабочий класс в процессе революционной переделки мира изменяет свою собственную природу, он создает свою литературу, выражающую его историческое назначение, далекую от плоского уровня буржуазно-сентиментальной и филантропической беллетристики. Так, в споре со своим бывшим соратником Арнольдом Руге, не перешедшим заветной черты, отделяющей буржуазного радикала от действительного защитника интересов угнетенного большинства, Маркс с гордостью указывал на песню силезских

ткачей — «Кровавая расправа». В этом произведении народной музы он видел свидетельство будущей широты немецкого рабочего движения. «Прежде всего, вспомните *песню ткачей*, этот смелый *клич* борьбы, где нет даже упоминания об очаге, фабрике, округе, но где зато пролетариат сразу же с разительной определенностью, резко, без церемоний и властно заявляет во всеуслышание, что он противостоит обществу частной собственности. Силезское восстание *начинает* как раз тем, чем французские и английские рабочие восстания *кончают*, — тем именно, что осознается сущность пролетариата» (I, 443).

II

Только философский материализм Маркса, писал Ленин, открыл рабочему классу выход из духовного рабства, в котором прозябало донныне все угнетенное человечество¹. С другой стороны, именно признание исторической роли пролетариата послужило для Маркса и Энгельса переходом к теории диалектического материализма. С этой достигнутой ими высоты основоположники марксизма подвергли уничтожающей критике всю «немецкую идеологию», то есть идеалистическую школьную философию и связанные с ней формы мелкобуржуазного социализма и анархизма.

Мы уже знаем, что критика гегелевской эстетики была для Маркса до некоторой степени и самокритикой. Если прежде материальная сфера общества представлялась ему низшей по своему значению, то отныне эта градация ступеней приобретает противоположный смысл, низшее становится *основанием* для возвышающейся над ним надстройки. Развитие всех сторон общественной деятельности людей определяется в последнем счете *саморазвитием* их материального производства и воспроизводства. Соответственно этому изменяется и положение художественного творчества. Искусство, так же как право, государство, религия, не обладает самостоятельной историей. Полную независимость оно приобретает только в головах идеологов. На деле все области духовного творчества обусловлены историческим развитием общества.

Отсюда вовсе не следует, что в мировоззрении диалектического материализма искусство играет подчиненную

¹ См. В. И. Л е н и н. Полн. собр. соч., т. 23, с. 47.

роль (в смысле утилитарного предпочтения сапожника Рафаэлю). Напротив, именно идеалистическое *возвышение* искусства над материальной действительностью имеет обычно своей оборотной стороной аскетическое *унижение* его, ибо во всяком художественном творчестве проявляется чувственно-конкретное отношение к миру. Вот почему там, где у Гегеля упадок искусства находит себе объяснение в чувственном характере его образов, делающем художника несовершенным, хотя и глубоким мыслителем, Маркс видит причины этого явления в преходящих, исторически конкретных условиях и отстаивает право искусства, право чувственности как таковой. В этом отношении для него сыграло известную роль знакомство с эстетическими взглядами Фейербаха.

По своему социальному содержанию эстетико-философский идеал Фейербаха был идеалом «передовой буржуазной демократии или революционной буржуазной демократии»¹. Против спекулятивного учения о неполноценности чувственного бытия и соответствующей этому учению практике подчинения «угнетенной твари» ее угнетателям Фейербах выдвигает свою апологию природы и человека. Так как у Гегеля все материально-чувственное выступает в качестве «отчуждения» (*Entfremdung*) духа, то единственным способом «освоения» (*Aneignung*) предметного мира является для него познание. Само искусство есть несовершенный вид познания. Этот взгляд, растворяющий искусство в абстрактном мышлении, был справедливо отвергнут Фейербахом. В его «Сущности христианства» (ср. особенно главу XII) мы находим уже известную нам антитезу свободной человечности и прекрасной эллинской формы, с одной стороны, иудейско-христианскому религиозному и умозрительному извращению всего естественного, с другой. Сочувствие Фейербаха всецело на стороне природы и греков.

Таким образом, переход от идеализма Гегеля к материализму Фейербаха был связан с освобождением искусства и чувственной формы сознания вообще от рабского подчинения его отвлеченному мышлению. Человек осваивает мир не только посредством мышления, он растет из природы и проникает в нее всеми силами своего реального существа. Такие идеи были близки Марксу уже в 1843 — 1844 годах, хотя в его изложении материалистической мыс-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 56.

ли о связи человека с природой были некоторые существенные отличия. Все человеческие силы, пишет он в философско-экономических набросках 1844 года, получают своеобразное, присущее им развитие на почве «предметно-действительного», живого, чувственного бытия. «Поэтому не только в мышлении, но и *всеми* чувствами человек утверждает себя в предметном мире» (42, 121).

Если впоследствии, в экономических рукописях 1857—1858 годов, Маркс различает «художественное, религиозное, практически-духовное освоение» мира от освоения его «мыслящей головой» (12, 728), то здесь религия рассматривается только с точки зрения формы. Религиозные представления далеки от чисто теоретической деятельности ума, и в этом смысле формально эти представления ближе к искусству, хотя, по существу, как это видно из множества других замечаний Маркса, они чужеродны также в области чувств. Поскольку речь идет о религии, «практически-духовное освоение» мира сводится к подавлению его чувственной природы, отчасти действительному, отчасти фантастическому и бессильному.

Что касается Фейербаха, то, при всем его материализме, он остается фигурой двойственной. Религия для него есть извращение естественной жизни личности, но, с другой стороны, она является также фантастическим созерцанием истинной сущности человека. Нужно отвергнуть извращенную форму религиозного аскетизма, сохранив религию человека и красоты, понятую всерьез, без всякой литературной метафоры. Во многом Фейербах возвращается к немецкой эстетике до Гегеля. Он думает, например, что эстетическое созерцание само по себе способно преодолеть чуждость предмета и эгоизм субъекта. Прекрасное для него — чистая форма, свободная субъективность нашего наслаждения окружающим миром (ср. эстетические фрагменты 1829—1832 гг., изданные Карлом Грюном).

Плеханов с некоторым удивлением отметил, что многие последователи Фейербаха в Германии особенно дорожили «самостоятельностью искусства» и даже упрекали умозрительную эстетику в том, что она пренебрегала его свободой от общественных обязанностей¹. Но эта позиция, в сущности, не удивительна. Она вытекает из основного характера материализма Фейербаха. Подчеркивание фор-

¹ «От идеализма к материализму». — Г. В. Плеханов. Сочинения, т. XVIII, с. 180.

мальной чистоты эстетического созерцания, вплоть до отказа от права художника участвовать в борьбе идей, было односторонней реакцией на эстетику Гегеля, эстетику содержания. Ложная крайность, возникшая на этой почве, искала себе оправдания в том, что чувственное восприятие мира не должно находиться в рабстве у отвлеченной мысли.

Отвергнув принятое Гегелем мнимое противоречие духа и материи, как движущее начало исторического процесса, материализм Фейербаха отбрасывал также всякое противоречие и вместе с ним — историческое «опосредование» вообще. Поэтому *освоение мира* является здесь чисто созерцательным актом, между тем как уже идеалист Гегель рассматривал его как деятельность, — правда, деятельность чистого мышления, «абстрактно-духовный труд».

У Фейербаха отчасти уже проявляется та слащавая апология человека (в его гармонии с природой), которая легла в основу всей литературы немецкого «истинного» социализма. Своим путем гуманизм Фейербаха, особенно в его вульгарном изложении у Карла Грюна, ведет к идеализации всей какофонии существующего мира, включая сюда и бедственное положение угнетенного большинства людей. От «человека» требуется лишь *осознать* свое единство с окружающим миром и тем самым объявить этот мир *своим*, хотя бы на деле его повсюду окружало «чужое». Критическое уничтожение немецкого «истинного» социализма в стихах и прозе досталось на долю Энгельса.

Только у Маркса и Энгельса «освоение» приобретает исторический и революционный смысл. Покончив с той диалектикой, которая рассматривала чувственно-предметный мир как «самоотчуждение» духа, Маркс все же хорошо понимал, что этот мир становится для человека «своим» не в силу простого акта нашей созерцательной способности, а в результате длительной практической борьбы. «Распредмечивание» действительности, лишение ее грубо-естественной формы, само по себе есть материальный процесс, — процесс «опредмечивания» субъективных сил и способностей человека. «Мы видим, что история *промышленности* и сложившееся *предметное* бытие промышленности являются *раскрытой* книгой *человеческих сущностных сил*, чувственно представшей перед нами *человеческой психологией*» (42, 123).

Чувства имеют свою историю. Ни предмет искусства, ни субъект, способный к эстетическому пониманию, не даны нам сначала, — они образуются в процессе производи-

тельной деятельности человечества. «С другой стороны, со стороны субъективной: только музыка пробуждает музыкальное чувство человека; для немusикального уха самая прекрасная музыка не имеет *никакого* смысла, она для него не является предметом, потому что мой предмет может быть только утверждением одной из моих сущностных сил, следовательно, он может существовать для меня только так, как существует для себя моя сущностная сила в качестве субъективной способности, потому что смысл какого-нибудь предмета для меня (он имеет смысл лишь для соответствующего ему чувства) простирается ровно настолько, насколько простирается *мое* чувство. Вот почему *чувства* общественного человека суть *иные* чувства, чем чувства необщественного человека. Лишь благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа развивается, а частью и впервые порождается, богатство субъективной *человеческой* чувственности: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз, — короче говоря, такие *чувства*, которые способны к человеческим наслаждениям и которые утверждают себя как *человеческие* сущностные силы... Таким образом, необходимо опредмечивание человеческой сущности — как в теоретическом, так и в практическом отношении, — чтобы, с одной стороны, *очеловечить чувства* человека, а с другой стороны, создать *человеческое чувство*, соответствующее всему богатству человеческой и природной сущности» (42, 121—122).

Эстетическая потребность не есть нечто биологически данное до всякого общественного развития. Она исторический продукт, результат длительного развития материального и духовного производства. «Предмет искусства — то же самое происходит со всяким другим продуктом — создает публику, понимающую искусство и способную наслаждаться красотой. Производство создает поэтому не только предмет для субъекта, но также и субъект для предмета» (46, ч. I, 28). Говоря об эстетических взглядах Маркса, никоим образом нельзя упускать из виду эту диалектику субъекта и объекта, в которой решающую роль играет именно процесс производства, творчества, *Produktion*.

В своей первоначальной форме производство и потребление имеют еще животный характер. Труд инстинктивен, а потребление совершается в грубой, хищнической форме. «Животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть *эта жизнедеятельность*. Человек же

делает самое свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания. Его жизнедеятельность — сознательная. Это не есть такая определенность, с которой он непосредственно сливается воедино. Сознательная жизнедеятельность непосредственно отличает человека от животной жизнедеятельности» (42, 93).

Сравните эти слова, взятые из философско-экономической рукописи 1844 года, с нижеследующим местом из «Капитала» Маркса: «Паук совершает операции, напоминающие операции ткача, и пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове» (23, 189).

Откуда же берется это преимущество человека? Вспомним стихотворение Шиллера «Художники»:

В умении пчела тебя наставит,
И прилежанию научит червь долин.
Познание твой ум с духами рядом ставит.
Искусство ж, человек, имеешь ты один.

В этих словах поэт с предельной ясностью изложена старая философская схема, согласно которой человек с самого начала принадлежит двум мирам — духовному и чувственному. Искусство представляет собой средний член всеобщей мировой иерархии, поднимающейся снизу вверх — от грубого животного до бесплотного обитателя эфира. Противоположность между чувственностью и мышлением приобретает, таким образом, внеисторический характер.

Для Маркса выделение сознательного элемента из непосредственной, инстинктивной жизни, умение сделать себя самого объектом понимания — это явление исторически развивающееся. Оно не дано нам заранее, но рождается в необходимом процессе развития предметной производительной деятельности. Сознание противоположно предмету и в то же время едино с ним.

О человеке и действительном, практическом источнике его развития Маркс пишет следующее: «Для того чтобы присвоить вещество природы в форме, пригодной для его собственной жизни, он приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы: руки и ноги, голову и пальцы. Воздействуя посредством этого движения на внешнюю природу и изменяя ее, он в то же время изменяет свою собственную природу. Он развивает дремлющие в ней силы

и подчиняет игру этих сил своей собственной власти» (23, 188—189).

Сознательная цель, продолжает Маркс, «как закон определяет и характер его действий». И ей он «должен подчинять свою волю». Но это подчинение не есть единичный акт. «Кроме напряжения тех органов, которыми выполняется труд, в течение всего времени труда необходима целесообразная воля, выражающаяся во внимании, и притом необходима тем более, чем меньше труд увлекает рабочего своим содержанием и способом исполнения, следовательно чем меньше рабочий наслаждается трудом как игрой физических и интеллектуальных сил» (23, 189).

Различие чувства и разума дано, таким образом, вместе с необходимостью сознательного труда. Но это различие далеко не всегда принимает форму враждебного отношения. «Чувственное сознание у фетишиста иное, чем у грека, потому что его чувственное бытие еще иное. Абстрактная вражда между чувством и духом необходима до тех пор, пока собственным трудом человека еще не созданы человеческий вкус к природе, человеческое чувство природы, а значит и *естественное* чувство человека» (42, 135). Но то, что создано человеком, может быть и утрачено им. Для Маркса капиталистическое производство есть именно возвращение к «абстрактной вражде между чувством и духом», другими словами — современный фетишизм.

Лишь там, где затрата труда лишена для трудящегося индивида всякого удовольствия, где подчиняющая сила воли и внимания должна преодолевать инстинктивное отвращение, — лишь там начинается область кантовской противоположности между *игрой* и *трудом*. На этой исторической ступени сам разум человека, его величайшее благо, выступает в отчужденной, рассудочной форме, а чувственность сведена к иррациональным побуждениям. Вот почему она возмущается против ига психологической цензуры в столь же диких и неестественных крайностях, как преступник против узкого горизонта буржуазного права. Это враждебное отношение между чувством и разумом, поэтической игрой фантазии и прозой жизни, — отношение, возведенное идеалистическим мировоззрением на уровень фатальной раздвоенности человеческого духа, — имеет свое основание в определенных формах производства. Оно достигает наибольшего развития на почве капиталистического строя жизни, как мы увидим это в дальнейшем.

Итак, вместе с выделением сознательного труда из чи-

сто естественных функций, вместе с освобождением от природной ограниченности растет и единство общества с природой. Человек ставит себе сознательные цели, и они находят осуществление в предметном мире через посредство практики. Происходит, так сказать, процесс *очеловечивания* мира. «Это возможно лишь тогда, когда этот предмет становится для него *общественным* предметом, сам он становится для себя *общественным* существом, а общество становится для него сущностью в данном предмете» (42, 121).

В отличие от животного, человек производит не только сознательно, но и универсально. Его родовая жизнь состоит уже не в определенных инстинктивных функциях, а именно в *общественном производстве*. «Практическое созидание *предметного мира*, *переработка* неорганической природы есть самоутверждение человека как сознательного — родового существа, т. е. такого существа, которое относится к роду как к своей собственной сущности, или к самому себе как к родовому существу. Животное, правда, тоже производит. Оно строит себе гнездо или жилище, как это делают пчела, бобр, муравей и т. д. Но животное производит лишь то, в чем непосредственно нуждается оно само или его детеныш; оно производит односторонне, тогда как человек производит универсально; оно производит лишь под властью непосредственной физической потребности, между тем как человек производит даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от нее; животное производит только самого себя, тогда как человек воспроизводит всю природу; продукт животного непосредственным образом связан с его физическим организмом, тогда как человек свободно противостоит своему продукту. Животное строит только сообразно мерке ¹ и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету присущую мерку; в силу этого человек строит также и по законам красоты» (42, 93—94).

Художественная обработка предметов есть, таким образом, один из способов *освоения* мира. Процесс художественного творчества — это частный случай осуществле-

¹ В оригинале здесь и ниже — «Мав» — то есть «мера». — Примеч. автора.

ния идеи или цели в предметном мире, процесс «опредмечивания», формирования. Но, в отличие от непосредственной грубой формы освоения предмета, искусство начинается там, где в основе творческой деятельности лежит универсальная *мера*, или, говоря более простым языком, где предметы, а также их изображения в человеческой голове не калечатся, в угоду субъективному произволу, не искажаются вмешательством посторонних сил (например, произвольной тенденции или абстрактной идеи) и где художник заставляет обрабатываемый материал говорить свойственным ему языком, раскрывая присущую ему внутреннюю правду.

Эстетическое отношение к действительности есть отношение внутреннего органического единства с предметом, одинаково далекое от абстрактной, созерцательной гармонии с ним и произвольного нарушения его собственной диалектики. В такой форме это единство не противоречит прогрессивному развитию общественного производства. Напротив, оно является его высшим духовным продуктом.

Хотя приведенный отрывок (относящийся к 1844 году) еще несет на себе следы фейербаховской терминологии, по существу, в нем выражено главное отличие материализма Маркса — то есть идея производительной, чувственно-предметной *деятельности*, другими словами, примат производства над потреблением. В то время как Фейербах везде, где он касается художественной области, избирает в качестве исходного пункта *созерцание*, Маркс постоянно подчеркивает значение продуктивного, творческого начала, формирующего эстетические потребности и выводящего их посредством упражнения из состояния первоначальной грубости.

Эстетическая потребность и эстетически развитый субъект не даны нам с самого начала как свобода от вечно-го бремени телесной половины человеческого существа. Они не являются также порождением вечно стремящейся вперед сверхъестественной силы, но создаются в результате саморазвития материальной общественной жизни, в процессе подъема действительно эмпирического человека над своей собственной, навязанной ему обстоятельствами, ограниченностью.

Маркс выписывает из «Эстетики» Фр. Теод. Фишера следующее интересное замечание: «Два положения, что наслаждение прекрасным совершенно непосредственно и что оно требует образования, кажутся противоречащими

друг другу. Но человек становится тем, что он есть, приходит к своей истинной природе только через образование»¹ (из неопубликованных тетрадей 1857 г.).

Итак, вместе с развитием предметной деятельности, то есть материального производства, развиваются и наши способности: «Потребление выходит из своей первоначальной природной грубости и непосредственности». В свою очередь, оно оказывает влияние на производство, завершая его, заканчивая продукт как продукт, «поглощая его, уничтожая его самостоятельно-вещную форму, повышая посредством потребности в повторении способность, развитую в первом акте производства, до степени мастерства» (46, ч. I, 28, 29—30).

Таково *диалектическое* решение проблемы субъективного и объективного в художественном творчестве и эстетическом отношении к действительности. Здесь так же, как в теории познания, дело отнюдь не в абстрактных отношениях, а в *историческом* развитии. Главное — в переходе от нехудожественного к художественному, в прогрессивном развитии наших способностей к творчеству и пониманию благодаря самому духовному производству и прежде всего благодаря расширению «предметного мира» промышленности, человеческого труда. Каменный топор, глиняная посуда, звучащая струна представляют собой вехи в развитии нашего чувства формы, нашего зрения, музыкального слуха, художественного понимания в целом.

Однако средства и предметы производства не существуют, как таковые, вне определенных исторических форм общества. А это делает диалектику развития искусства в его отношении к материальному производству еще более сложной.

III

На первый взгляд может показаться, что с точки зрения марксизма развитие материальных производительных сил общества и художественное развитие протекают как бы параллельно. Чем выше уровень общественного развития в целом, тем выше и богаче по своему достоинству искусство. Подобное решение вопроса мы находим у многих авторов,

¹ В оригинале «Bildung» — «культура», но и «формирование». — *Примеч. автора.*

писавших о марксистском понимании истории искусства. Но такое понимание абстрактно, а потому ошибочно.

Маркс сам достаточно определенно высказал свою точку зрения в знаменитых афоризмах черновой рукописи «Капитала» (известных с 1903 г. как отрывки из введения к «К критике политической экономии»). Он говорит здесь о «неравном отношении развития материального производства к художественному». Более того: «Относительно искусства известно, что определенные периоды его расцвета отнюдь не находятся в соответствии с общим развитием общества, а следовательно, также и с развитием материальной основы последнего, составляющей как бы скелет его организации. Например, греки в сравнении с современными народами, или также Шекспир» (12, 736). Тот взгляд на природу, который лежит в основании греческой мифологии и греческого искусства, невозможен рядом с «Roberts Co» или рядом с французским банком «Crédit Mobilier». «С другой стороны, возможен ли Ахиллес в эпоху пороха и свинца? Или вообще «Илиада» наряду с печатным станком и тем более с типографской машиной? И разве не исчезают неизбежно сказания, песни и музы, а тем самым и необходимые предпосылки эпической поэзии, с появлением печатного станка?» (12, 737).

Это место, неоднократно подвергавшееся различным кривотолкам, кажется противоречащим материалистическому пониманию истории. Либо искусство в своем развитии следует за развитием производительных сил общества, и тогда можно говорить о марксистском понимании истории искусства, либо соответствия между ними нет, и тогда отпадает всякая возможность применения исторического материализма к искусству. Так или почти так нередко ставится вопрос. Но ставить его так — это значит не понимать основное в теории исторического материализма. Мы сейчас увидим, что учение об исторически обусловленном противоречии между искусством и обществом есть такой же необходимый элемент марксистского понимания истории искусства, как и учение об их единстве.

Процесс образования и развития потребностей, исторический процесс «освоения» предметного мира не совершается *равномерно*. «Освоение» мира происходит через «отчуждение» человеческих общественных сил — вместе с ростом свободы растет и сила естественной необходимости. На эти противоречия прогресса давно обратили внимание многие выдающиеся мыслители, одно лишь перечисление

их завело бы нас слишком далеко. В философии Гегеля этот величайший факт мировой истории получил свое наиболее абстрактное выражение. Историческое развитие, говорит Гегель, не похоже на гармоничное восхождение, а скорее на «жестокую невольную работу против самого себя». *Дух*, являющийся у Гегеля демиургом действительности, находится в состоянии постоянной внутренней борьбы. Через противоречие с собой и «отчуждение» он производит самого себя. Поэтому эпохи счастья суть пустые страницы в истории, а прогресс неизбежно связан с нисхождением целых областей человеческой деятельности. Такова, например, судьба искусства, в котором дух созерцает свою сущность, наслаждаясь светлой радостью бытия, как дитя, не знающее труда и самоотречения.

Но только на почве диалектического материализма и теории пролетарской революции проблема *неравномерности* прогресса приобретает исторический характер. Для Маркса «отчуждением» является не материально-чувственное бытие вообще, а его определенная историческая форма — фетишистский мир товарного производства. «Отчуждение вещей есть практика самоотчуждения человека», — писал Маркс в статье «К еврейскому вопросу» (1, 412). Отсюда также его решение противоречия, скрытого в исторических судьбах искусства.

Первая общая форма теории неравномерности исторического развития содержится уже в «Немецкой идеологии» Маркса и Энгельса (1845—1846). Мы начинаем с этого раннего изложения материалистического понимания истории, переходя затем к последующим работам Маркса. Величественный набросок первой части «Немецкой идеологии» освещает всемирную историю как процесс образования и развития противоположностей. Рождение этих противоположностей относится к доисторической древности, решением их может быть только коммунистическая революция рабочего класса.

«Предыстория человеческого общества» является историей разделения труда, отделения города от деревни и других стихийных дисгармонических форм прогресса. «Разделение труда становится действительным разделением лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда... *Разделение труда* делает возможным — более того: действительным, — что духовная и материальная деятельность, наслаждение и труд, производство и потребление выпадают на долю различных ин-

дивидов; добиться того, чтобы они не вступали друг с другом в противоречие, возможно только путем устранения разделения труда» (3, 30—31).

Все это создает историческую почву для противоречия между тремя моментами общественного процесса: «производительной силой, общественным состоянием и сознанием». Они «могут и должны вступить в противоречие друг с другом» (3, 30). Мы уже знаем, что устранить возможность болезненных нарушений равновесия жизненных сил человеческого общества можно только путем «снятия» общественного разделения труда со всеми его последствиями.

Но разделение труда имеет две стороны и две исторические формы. Никто из многочисленных демократических и социалистических писателей нового времени, рисующих бедственные последствия распада нации на множество отдельных человеческих пород, не сомневался в том, что на первых ступенях своей истории это разделение способствует развитию индивидуальных особенностей и талантов, в отличие от того калечащего человека разделения труда, которое заставило Адама Фергюсона сказать об англичанах XVIII века: «Мы — нация илотов, и между нами нет свободных людей!» (23, 366).

Известный уровень разделения труда есть историческое условие для развития индивидуальности. Правда, современного буржуа это разделение интересует лишь как «средство с тем же количеством труда произвести больше товара, следовательно удешевить товары и ускорить накопление капитала». Но в античной древности разделение труда имело другое значение. «В прямую противоположность этому подчеркиванию количественной стороны дела и меновой стоимости, авторы классической древности обращают внимание исключительно на качество и на потребительную стоимость. Вследствие разделения общественных отраслей производства товары изготавливаются лучше, различные склонности и таланты людей избирают себе соответствующую сферу деятельности, а без ограничения сферы деятельности нельзя ни в одной области совершить ничего значительного. Таким образом, и продукт и его производитель совершенствуются благодаря разделению труда». Маркс цитирует при этом различных древних авторов, начиная с автора «Одиссеи»:

«Люди не сходны: те любят одно, а другие — другое» (23, 378).

В античной форме разделения труда качественная и количественная стороны относительно соразмерны. Все роды человеческой деятельности, все человеческие способности и таланты еще не подвластны абстрактно-количественному принципу накопления капитала. Уже эта черта сама по себе дает возможность понять причины высокого художественного развития древности. Но это еще не все.

В античном обществе личность освобождается от общинно-родовых связей, но еще не стала обособленным индивидом развитого товарного хозяйства. «Коллективность» (*Gemeinwesen*) и единичное лицо еще не разошлись так далеко, как в новом буржуазном обществе, где различные формы общественных связей выступают по отношению к отдельной личности «просто как средство для ее частных целей, как внешняя необходимость» (12, 710). С другой стороны, и общество еще не превращает человека в безличную деталь социального механизма. Только политическая экономия капитала, ставя на одну доску издержки производства шляп с издержками на содержание человека, способна «превращать человека в шляпу» (4, 87).

Правда, греческое общество покоилось на рабстве. Но свободному гражданину античной республики было бы совершенно непонятно, каким образом мощные средства производства, которыми обладает капиталистическое общество, превращаются в надежнейшие средства «для того, чтобы все время жизни рабочего и его семьи обратить в рабочее время», а самого рабочего — в придаток к машине.

«Если бы», — мечтал Аристотель, величайший мыслитель древности, — «если бы каждое орудие по приказанию или по предугадыванию могло исполнять предназначенную ему работу подобно тому, как творения Дедала двигались сами собой или как треножки Гефеста по собственному побуждению приступали к священной работе, если бы таким же образом ткацкие челноки ткали сами, то не потребовалось бы ни мастеру помощников, ни господину рабов».

II Антипатр, греческий поэт времен Цицерона, приветствовал изобретение водяной мельницы для размалывания зерна, этой элементарной формы всех производительных машин, как появление освободительницы рабынь и восставительницы золотого века!»

В примечании к этим словам Маркс цитирует Антипатра:

Дайте рукам отдохнуть, мукомолки; спокойно дремлите,
Хоть бы про близкий рассвет громко петух голосил:
Нимфам пучины речной ваш труд поручила Деметра;
Как зарезвились они, обод крутя колеса!
Видите? Ось завертелась, а оси крученые спицы
С рокотом движут глухим тяжесть двух пар жерновов.
Снова нам век наступил золотой: без труда и усилий
Начали снова вкушать дар мы Деметры святой.

«Язычники! О, эти язычники!» — восклицает Маркс. — Они, как открыл пронизательный Бастиа, а до него еще более премудрый Мак-Куллох, ничего не понимали в политической экономии и христианстве. Они, между прочим, не понимали, что машина — надежнейшее средство для удлинения рабочего дня. И если они оправдывали рабство одних, то как средство для полного человеческого развития других. Но для того, чтобы проповедовать рабство масс для превращения немногих грубых и полуобразованных выскочек в «выдающихся прядильщиков», «крупных колбасников» и «влиятельных торговцев ваксой», — для этого им недоставало специфических христианских чувств» (23, 419—420).

Отсюда видно, что исторические контрасты, известные нам из произведений Маркса 1841—1842 годов, сохранились в его понимании истории навсегда. Античность и «христианский мир» (или мир «современных народов») представляют собой для зрелого Маркса два противоположных типа общественного устройства и сознания, так же как это было для него в годы молодости. Разумеется, общая антитеза унаследована им от классической философии и эстетики, но от этого наследства Маркс никогда не отказывался. Его отношение к Древней Греции, «нормальному детству» человеческого общества, объясняет нам также высокую оценку античного искусства, глубоко связанную с мировоззрением марксизма, хотя слова Маркса о том, что греческое искусство и эпос продолжают в известном отношении служить «нормой и недосыгаемым образцом» (12, 737), не раз вызвали недоумение у тех, кому марксизм нужен так же, как лавочнику Библия.

Тайна греческого искусства коренится в неразвитости всех отношений менового хозяйства, которые здесь еще выступают в простейшей, наивной форме. Общественно-производственный организм античного общества несравненно более прост и ясен, чем «чувственно-сверхчувственный» мир развитого товарного хозяйства. Расцвет

античной культуры покоится на непосредственных отношениях господства и рабства. Маркс называет античное государство и античное рабство «неприкрытыми *классическими* противоположностями», в отличие от «лицемерно-прикрашенных *христианских* противоположностей» современного барышнического мира (1, 440).

Более точно выражаясь, экономической основой античной культуры эпохи ее расцвета является мелкое крестьянское хозяйство и производство самостоятельных ремесленников. Маркс говорит: «Как мелкое крестьянское хозяйство, так и независимое ремесленное производство частью образуют базис феодального способа производства, частью же, после его разложения, продолжают существовать наряду с капиталистическим производством. В то же время они образуют экономическую основу классического общества в наиболее цветущую пору его существования, после того как первоначальная восточная общая собственность уже разложилась, а рабство еще не успело овладеть производством в сколько-нибудь значительной степени» (23, 346).

Этот способ производства «достигает расцвета, проявляет всю свою энергию, приобретает адекватную классическую форму лишь там, где работник является свободным частным собственником своих, им самим применяемых условий труда, где крестьянин обладает полем, которое он возделывает, ремесленник — инструментами, которыми он владеет как виртуоз» (23, 771). Но, во-первых, свободная мелкая собственность почти всегда сочетается с рабством или крепостничеством. Во-вторых, этот способ производства «совместим лишь с узкими первоначальными границами производства и общества. Стремление увековечить его равносильно, по справедливому замечанию Пеккёра, стремлению «декретировать всеобщую посредственность» (23, 771).

Классический тип мелкого производства, стесняющий развитие производительных сил, неизбежно должен отойти в прошлое, уступив место концентрации собственности и обобществлению труда, хотя бы этот прогресс, к несчастью, являлся «прогрессом на черепахе». Упадок древнего общества, а вместе с ним и классического искусства — явление необходимое и прогрессивное. «Но в таком случае, — говорит Маркс в статье «Британское владычество в Индии», — как бы ни было прискорбно для наших личных чувств зрелище разрушения древнего мира, с точки зрения истории, мы имеем право воскликнуть вместе с Гете:

«Sollte diese Qual uns quälen,
Da sie unsere Lust vermehrt,
Hat nicht Myriaden Seelen
Timur's Herrschaft aufgezehrt?»¹
(9, 136)

«Длинный и мучительный процесс развития» отделяет мелкое индивидуальное производство от коллективного производства социалистического общества. Относительная пропорциональность простого товарного хозяйства, покоящаяся на неразвитости, уступает место гигантским диспропорциям и антагонизмам нарождающегося капитализма. Прологом к истории капитала служит накопление собственности в руках немногих и экспроприация народных масс, движущими пружинами которой являются «самые подлые, самые грязные, самые мелочные и самые бешеные страсти» (23, 772). Все патриархальные отношения, личные, родственные и общественные связи подвергаются разложению, и на их месте утверждается единственная, но крепкая связь — господство «бессердечного чистогана».

Производительные силы капиталистического общества, пишут Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии», являются для большинства населения «разрушительными силами». Таковы при капиталистическом хозяйстве «машины и деньги» (3, 69). «Но деньги — сами товар, внешняя вещь, которая может стать частной собственностью всякого человека. Общественная сила становится таким образом частной силой частного лица. Античное общество поносит поэтому деньги, как монету, на которую разменивается весь экономический и моральный уклад его жизни».

«Ведь нет у смертных ничего на свете,
Что хуже денег. Города они
Крушат, из дому выгоняют граждан,
И учат благородные сердца
Бесстыдные поступки совершать,
И указуют людям, как злодейства
Творить, толкая их к делам безбожным».

(С о ф о к л. Антигона) (23, 143)

В деньгах стираются все качественные различия, и сами они, «как радикальный уравнитель»², стирают всяче-

¹ Если мука — ключ отрады,
Кто б терзаться ею стал?
Разве жизнью мирнады
Тамерлан не растоптал?»

² В оригинале «leveller». «Левеллеры» — демократическая уравнительная партия английской революции. — *Примеч. автора.*

ские различия. Качество, форма, индивидуальность — все это подчиняется безличной, чисто количественной силе. «Как мало общего имеют деньги, эта самая общая форма собственности, с личным своеобразием, насколько они даже прямо противоположны ему,— это уже Шекспир знал лучше наших теоретизирующих мелких буржуа:

«Тут золота довольно для того,
Чтоб сделать все чернейшее белейшим,
Все гнусное — прекрасным, всякий грех —
Правдивостью, все пизкое — высоким,
Трусливого — отважным храбрецом,
Все старое — и молодым и свежим!»

(3, 218—219)

Психология «денежного человека» была превосходно раскрыта Марксом еще в его ранней работе — «К еврейскому вопросу» (1843). Это — полемика с Бруно Бауэром, который из общей позиции 1841—1842 годов делал выводы в сторону антисемитизма. Для Маркса критический анализ религиозного завета Иеговы переходит в самую беспощадную критику частной собственности. «Воззрение на природу, складывающееся при господстве частной собственности и денег, есть действительное презрение к природе, практическое принижение ее; природа хотя и существует в еврейской религии, но лишь в воображении.

В этом смысле Томас Мюнцер признавал невыносимым, «что вся тварь сделалась собственностью — рыбы в воде, птицы в воздухе, растения на земле; ведь и тварь должна стать свободной».

То, что в еврейской религии содержится в абстрактном виде — презрение к теории, искусству, истории, презрение к человеку, как самоцели,— это является *действительной, сознательной* точкой зрения денежного человека, его добродетелью» (I, 410—411).

Не совместимая с эстетическим пониманием мира психология буржуазных отношений коренится в самой сущности товарного мира. «Прирожденный уравниватель ¹ и циник, товар всегда готов обменять не только душу, но и тело со всяким другим товаром, хотя бы этот последний был наделен наружностью, еще менее привлекательной, чем у Мариторнес» ² (23, 95). Моральное и эстетическое безраз-

¹ В оригинале — «leveller». — *Примеч. автора.*

² Речь идет о Мариторне, как обычно передают на русском языке имя безобразной служанки, которую избрал своей прекрасной дамой Дон-Кихот. — *Примеч. автора.*

личие товара как меновой стоимости выступает в изречении старика Барбона, которого Маркс цитирует в «Капитале»:

«Один сорт товаров так же хорош, как и другой, если равны их меновые стоимости» (23, 46).

Отсюда вывод — «меновая стоимость дворца может быть выражена в определенном количестве коробок сапожной ваксы. Наоборот, лондонские фабриканты сапожной ваксы выразили стоимость множества коробок своей ваксы в дворцах» (13, 14—15). С точки зрения объективных отношений капиталистического общества любое произведение искусства как товар равно лишь некоторому количеству удобрения. Количественная пропорция уже не существенна при этом качественном уравнении.

Нивелирующая, безразличная ко всем индивидуальным особенностям предметов и лиц, сущность капиталистического способа производства является прямой противоположностью общественных отношений, существовавших в эпохи подъема искусства в прошлом. На первых порах исторического развития даже угнетение человека человеком выражалось еще в непосредственной личной зависимости. Земная власть и право распоряжаться чужим трудом были неотделимы от внешнего облика и самой личности их носителя. Осанка и образ речи, одежда и драгоценная утварь принадлежали к атрибутам величия. Поэтому выезд Лоренцо Медичи или пир в доме греческого царька могли служить предметами живописи и поэзии.

Напротив, экономия капиталистического общества уже не может быть описана в стихах, как экономия античного общества была описана Гомером и Гесиодом. На место отношений личной зависимости стала зависимость абстрактная, хотя отнюдь не менее реальная и жестокая. В буржуазном обществе капитал самостоятелен и личен, трудящийся же индивид несамостоятелен и безличен. Вместе с тем безличен и сам капиталист, представляющий только «персонификацию» накопленной стоимости. Его личные душевные качества не играют роли в материальном процессе жизни, имеет значение только «душа капитала».

IV

Если античное общество исходит из специфического качества вещи, ее потребительной стоимости, то в мире капиталистических отношений господствует количество, ме-

повая стоимость. Качественное многообразие сводится к простым отношениям количества. «Профанация природы», которая привлекала внимание Маркса в его работе о натурфилософии Эпикура, находит теперь свое рациональное объяснение. Вообще многое из того, что намечено уже в ранних произведениях основателя марксизма, приобретает в его экономических работах зрелой эпохи дальнейшее развитие и перевод на язык материализма.

Так, интересно, что в период работы над «Капиталом» Маркс снова обращается к теме эстетики, и те материалы, которыми мы располагаем на этот счет, заставляют вспомнить идеи 1842 года. Внешним поводом было предложение Чарльза Дана написать статью «Эстетика» для «Новой Американской Энциклопедии»¹. Предложение это показалось Марксу сомнительным, ибо, по плану Дана, изложение предмета в энциклопедии должно было ограничиться одной страницей (ср. письма Маркса и Энгельса от 23 и 28 мая 1857 г.). Однако подробные эксерпты различных статей по эстетике в немецких и французских энциклопедиях показывают, что Маркс считался с предложением Дана всерьез. В той же тетради 1857—1858 годов, которая содержит выписки из «Konversationslexikon» Мейера и других подобных изданий, мы находим также обстоятельный конспект знаменитой «Эстетики» Фридриха Теодора Фишера.

Значительная часть выписок из Фишера посвящена вопросу о взаимоотношении между естественной природой вещей и эстетическим их значением. Последнее не является природным свойством предмета. В его вещественности нет ни атома того, что называется красотой. «Прекрасное существует только для сознания, — излагает Маркс Фишера. — Необходимость в прекрасном, благодаря которой зритель в нем соположен». Красота есть поэтому человеческое свойство, хотя оно кажется свойством самих вещей, «прекрасным в природе». Это не значит, что «эстетическое» субъективно. Не субъективна ведь стоимость товара, хотя она не сводится к его физической природной реальности. По-немецки слово «Wert», которое в настоящее время передается на русском языке термином «стоимость», означает также «ценность» в любом — моральном или эстети-

¹ Статья, напечатанная Дана в его «Энциклопедии», не принадлежит Марксу. Подробности см. в прилагаемом выступлении на обсуждении этого вопроса в Институте марксизма-ленинизма при ЦК КПСС.

ческом — смысле. И все же экономическая ценность материального блага не тождественна с психологической субъективной оценкой его в сознании личности или эпохи. Стоимость есть объективное общественное отношение. Так же точно свое объективное зерно имеет и эстетическая ценность предмета, хотя исследовать ее в химической лаборатории или посредством математического анализа нельзя. Речь идет о благе общественном, историческом, которое всегда опирается на основу природы, но не сводится к ней.

Зная, какую роль в экономических и философских взглядах Маркса играет понятие субъективно-объективной производительной деятельности человека, мы легко пойдем значение следующего места из Шиллера, которое Маркс приводит по книге Фишера: «Красота есть одновременно предмет для нас и состояние нашего субъекта. Она есть форма, ибо мы судим о ней, по вместе с тем жизнь, ибо мы ее чувствуем. Она есть одновременно наше состояние и наше деяние».

Подобно эксерптам боннского периода, выписки из книги Фишера обнаруживают определенный интерес к отрицанию *грубого натурализма, принимающего человеческое за вещественное и обратно*. Хотя это только выписки, их общая тенденция ясна. Связь отношения Маркса к вопросу об эстетической ценности с открытием товарного фетишизма и решением вопроса о субъективном и объективном в политической экономии — слишком очевидна. Как и в подготовительных работах для «Трактата о христианском искусстве», Маркса интересует у Фишера не столько само «эстетическое», сколько его прямая противоположность. Но если в период 1841—1842 годов критика фетишизма, враждебного искусству и поэзии, была отрицанием «старого порядка» прусской монархии, то в эпоху создания «Капитала» категории и формы, стоящие на грани собственно эстетического, интересуют Маркса по аналогии с противоречивым и превратным миром капитализма.

Нетрудно обнаружить связь этих интересов Маркса с его экономическими занятиями там, где, например, в отрывках о «возвышенном», он выписывает все, что указывает на количественный характер этой категории (в возвышенном «качественное становится количественным»), стремление к колоссальному, выход из границ и нарушение «меры». Вот одна из подобных выписок: «Чистая форма всякой стороны жизни есть строго исходящая из ее качества и точно ограниченная мера отношений (данного) образо-

вания. Эту меру превосходит возвышенное, оно выходит в бесконечное, но должно одновременно удержать форму или ограниченную меру. Форма, как граница, должна остаться, погрузившись в ненадежное. Возвышенное — в одном и том же оформленно и бесформенно. Темнота есть отличительная черта всякой возвышенности (Берк).

Этот интерес к «возвышенному» у Маркса, разумеется, не случайность. Еще в подготовительных работах к диссертации он говорит о «диалектике меры», за которой следует господство «безмерного», противоречия и «разлад». В тетрадях 1844 года (философско-экономическая рукопись) понятие *безмерного* приобретает уже более конкретное содержание. «Таким образом, потребность в деньгах есть подлинная потребность, порождаемая политической экономией, и единственная потребность, которую она порождает. — *Количество* денег становится все в большей и большей мере их единственным *могущественным* свойством; подобно тому как они сводят всякую сущность к ее абстракции, так они сводят и самих себя в своем собственном движении к *количественной* сущности. *Безмерность* и *неумеренность* становятся их истинной мерой» (42, 128—129).

На страницах «Нищеты философии» и «Капитала» «диалектика меры» выступает в еще более развитой и научной форме. «Мера» — это относительная пропорциональность простого товарного хозяйства, исходный пункт развития капитализма, а неизбежным нарушением «меры» является сама капиталистическая эпопея, с ее диспропорциями и антагонизмом между высшей формой производства и старым способом присвоения.

Безмерна тенденция к накоплению капитала — это современная «хрематистика», по Аристотелю, в противоположность античной «экономике» (23, 163). Безмерна и в самой себе не пропорциональна, не равномерна основа капиталистического прогресса — производство ради производства. Движение капитала *безмерно*, говорит Маркс в четвертой главе первого тома «Капитала» — «die Bewegung des Kapitals ist daher maßlos».

Эта противоречивая форма развития производительных сил враждебна некоторым отраслям духовной деятельности человека, — например, искусству, в котором главную роль играет именно диалектика меры, гармонии. Маркс с ясностью, не допускающей кривотолков, говорит об этом в «Теориях прибавочной стоимости». В духовной области производителен другой вид труда, чем в материальной.

Исследование связи данных видов производства и взаимоотношения их «может привести к чему-нибудь большему, чем пустые фразы, только тогда, когда материальное производство рассматривается *sub sua propria specie*»¹. Из определенной формы производства вытекает определенная структура общества и определенное отношение людей к природе. Тем и другим определяется государственный строй и духовный уклад их жизни. «Так, например, капиталистическому способу производства соответствует другой вид духовного производства, чем средневековому способу производства».

Только исторически конкретное изучение данной ступени материальной деятельности людей может объяснить избирательное развитие определенных форм их духовной жизни в данную эпоху. «Так как Шторх рассматривает само материальное производство не *исторически*, рассматривает его как производство материальных благ вообще, а не как определенную, исторически развившуюся и специфическую форму этого производства, то этим он сам лишает себя той основы, на которой только и возможно понять как идеологические составные части господствующего класса, так и свободное духовное производство данной общественной формации. Он не в состоянии выйти за пределы общих, бессодержательных фраз. Да и само это отношение совсем не так просто, как он предполагает. Так, капиталистическое производство враждебно известным отраслям духовного производства, например искусству и поэзии. Не учитывая этого, можно прийти к иллюзии французов XVIII века, так хорошо высмеянной Лессингом. Так как в механике и т. д. мы ушли дальше древних, то почему бы нам не создать и свой эпос? И вот взамен «Илиады» появляется «Генриада» (26, ч. I, 279—280).

Маркс подвергает суровой критике «общие поверхностные аналогии и параллели между духовным и материальным богатством». Он осмеивает всякие попытки представить художников, литераторов, экономистов «производительными работниками в смитовском смысле», так как они якобы производят «не продукты *sui generis*»², а продукты материального труда и поэтому непосредственно — богатство». Все эти попытки показывают, что «даже высшие виды художественного производства получают признание и

¹ Под своим собственным углом зрения.— *Ред.*

² Особого рода.— *Ред.*

становятся *извинительными* в глазах буржуа только благодаря тому, что их изображают и ложно истолковывают как прямых производителей материального богатства» (26, ч. I, 281—282).

Какой же вывод делает Маркс из этого общего взгляда на место искусства в капиталистическом обществе? Стремится ли он к восстановлению античных общественных отношений в духе демократического идеала якобинцев? Зовет ли он к утраченной пропорциональности прошлых веков, как это делали писатели-романтики или Прудон? Напротив. Величайшее значение теории Маркса состоит именно в том, что она выходит за пределы противоположности между апологией капиталистического прогресса и романтизмом.

В «Нищете философии» Маркс решительно отвергает исторические элегии тех писателей, которые, подобно Симонди, хотели бы «возвратиться к правильной пропорциональности производства и при этом сохранить современные основы общества». Одно из двух — либо относительная гармония и пропорциональность прежних веков без прогресса, либо прогресс без рыночного обмена и частной собственности. «В современном обществе, в промышленности, основанной на индивидуальном обмене, анархия производства, будучи источником стольких бедствий, есть в то же время причина прогресса» (4, 101).

Маркс понял, что *разрушительные* силы капитализма являются величайшими *производительными* силами. Это закон целой эпохи. Уже в самом начале своего развития прогрессивные капиталистические элементы выступают как «дурная сторона» феодального общества (4, 143). Но частный интерес, который сначала является враждебным по отношению к общественному целому и выступает как «индивидуальное преступление», становится источником новых, более высоких социальных связей. Общественная форма производства развивается антагонистически, через свою прямую противоположность — атомизацию и распад первоначальных форм «коллективности», «общинной жизни» (Gemeinwesen). Нищета, «Иродово избиение младенцев», вымирание целых народов и многое другое — вот цена, которую приходится уплатить человечеству за гигантские достижения капитализма.

«Буржуазный период истории призван создать материальный базис нового мира: с одной стороны, развить мировые сношения, основанные на взаимной зависимости

всего человечества, а также и средства этих сношений; с другой стороны — развить производительные силы человека и обеспечить превращение материального производства в господство при помощи науки над силами природы. Буржуазная промышленность и торговля создают эти материальные условия нового мира подобно тому, как геологические революции создали поверхность земли. Лишь после того как великая социальная революция овладеет достижениями буржуазной эпохи, мировым рынком и современными производительными силами и подчинит их общему контролю наиболее передовых народов, — лишь тогда человеческий прогресс перестанет уподобляться тому отвратительному языческому идолу, который не желал пить нектар иначе, как из черепов убитых» (9, 230).

Итак, отрицательное и положительное, прогресс и регресс тесно связаны в историческом развитии человечества. Еще в «Святом семействе» Маркс писал: «Вопреки претензиям *«прогресса»*, постоянно наблюдаются случаи *регресса* и *кругового движения»*, откуда следует, что «категория *«прогресса»* лишена всякого содержания и абстрактна» (2, 91). Прогрессивное и регрессивное переходят друг в друга, и лишь на почве этого тождества противоположностей можно говорить о границах и линиях, отделяющих поступательное развитие в *конкретном смысле слова* от «регрессивной метаморфозы», нередко имеющей внешность передового движения. Это общее диалектическое понимание истории определяет и взгляды Маркса на историю искусства.

Упадок художественного творчества не отделим от прогрессивного развития буржуазной цивилизации. Его высокий уровень в прошлом был, напротив, связан с неразвитостью общественных противоречий. Возьмем в качестве примера отношение средневекового ремесла к современному производству. В «Немецкой идеологии» мы читаем: «Разделение труда в городах между отдельными цехами было еще [совершенно примитивным], а внутри самих цехов между отдельными работниками и вовсе не проводилось. Каждый работник должен был знать целый ряд работ, должен был уметь делать все, что полагалось делать при помощи его инструментов; ограниченность торговли и слабая связь отдельных городов между собой, скудость населения и ограниченность потребностей препятствовали дальнейшему разделению труда, и поэтому каждый, кто желал стать мастером, должен был овла-

деть своим ремеслом во всей его полноте. Вот почему у средневековых ремесленников еще имеет место известный интерес к своей специальной работе и к умелому ее выполнению, интерес, который мог подниматься до степени примитивного художественного вкуса. Но по этой же причине каждый средневековый ремесленник был целиком поглощен своей работой, относился к ней с рабской преданностью и был гораздо более подчинен ей, чем современный рабочий, равнодушно относящийся к своей работе» (3, 52). Вот почему наемный труд капиталистической эпохи, исключая всякий интерес рабочего к его производительной деятельности и, следовательно, эстетическое отношение к ее продукту, представляет собой явление прогрессивное в самом точном и глубоком смысле этого слова.

Маркс говорит: «Возьмем даже заработную плату в самом предосудительном, что в ней есть, — в том, что моя деятельность становится товаром, в том, что я целиком и полностью становлюсь объектом продажи.

Во-первых, благодаря этому исчезло все патриархальное, так как лишь торговля, купля и продажа остается единственной связью, денежное отношение остается единственным отношением между предпринимателями и рабочими.

Во-вторых, ореол святости вообще перестал окружать все отношения старого общества, так как они превратились в чисто денежные отношения.

Точно так же все так называемые высшие виды труда — умственный, художественный и т. д. — превратились в предметы торговли и лишились, таким образом, своего прежнего ореола. Каким огромным прогрессом явилось то, что все полчище священников, врачей, юристов и т. д., следовательно религия, юриспруденция и т. д., стали оцениваться только лишь по их коммерческой стоимости» (6, 601).

Итак, господство денежных отношений, несущее в себе «презрение к искусству», внутренне присущее буржуазному обществу, является могучим революционизирующим фактором. Если буржуазия разрушает все «патриархальные, идиллические отношения», если она сделала все продажным и «превратила личное достоинство человека в меновую стоимость», если, наконец, она «лишила священного ореола все роды деятельности, которые до тех пор считались почетными и на которые смотрели

с благоговейным трепетом», — в том числе и деятельность поэта, — то этот цинизм буржуазного способа производства, выраженный в нем с такой определенностью, является громадным шагом вперед с точки зрения всемирной истории. «Все сословное и застойное исчезает, все священное оскверняется, и люди приходят, наконец, к необходимости взглянуть трезвыми глазами на свое жизненное положение и свои взаимные отношения» (4, 426—427).

Падение иллюзий, безжалостное уничтожение «пестрых нитей», которые связывали индивидов в прежних общественных формациях, революционно и прогрессивно. Этот процесс, сам по себе разрушительный, является необходимым условием для создания подлинно универсальной человеческой культуры. Уже в самом капиталистическом обществе «на смену старой местной и национальной замкнутости и существованию за счет продуктов собственного производства приходит всесторонняя связь и всесторонняя зависимость нации друг от друга. Это в равной мере относится как к материальному, так и к духовному производству. Плоды духовной деятельности отдельных наций становятся общим достоянием. Национальная односторонность и ограниченность становятся все более и более невозможными, и из множества национальных и местных литератур образуется одна всемирная литература» (4, 428).

Следовательно, как бы ни казалось это парадоксальным, *упадок искусства в капиталистическом обществе прогрессивен даже с точки зрения самого искусства.*

Слова Маркса о неравномерном развитии *художественной жизни людей* по отношению к развитию общества в целом тесно связаны с марксистской теорией социальной революции. Несоответствие между силой искусства и силой общественной отнюдь не является единственным противоречием прогресса. Оно само покоится на более глубоком и общем несоответствии — между общественным производством, растущим в недрах капиталистического общества, и частным присвоением, сохранившимся еще со времен господства мелкой собственности. Относительная пропорциональность классических эпох была основой расцвета искусства в прошлом. Естественно выросшие на этой почве антагонизмы буржуазной цивилизации являются причиной его упадка. Но эстетическая жизнь народов — верное зеркало общественной культуры человека. Вот почему те ступени развития художественного твор-

чества, которые связаны с примитивными, точнее говоря — *относительно* примитивными условиями, сохраняют значение нормы и недостижимого образца в более поздние, более развитые эпохи, основанные на «необщительной общественности», по выражению Канта. Падение искусства вместе с его историческим развитием не более удивительно, чем общая двойственность классовой цивилизации.

И все же эта ступень гигантских нарушений меры, дисгармонии и распада не является, с точки зрения Маркса, последним словом общественной природы человека. Коммунистическая революция рабочего класса, в которой все *отрицательные* стороны прогресса превращаются в революционное *отрицание отрицания*, создает необходимые условия для нового подъема художественной силы на более высокой и прочной основе. Три ступени, отчетливо выступающие в философии истории марксизма, дают нам ключ к исторической эстетике, имеющей право ссылаться на Маркса.

Он сам изложил свое понимание прогресса в замечательной речи на юбилее чартистской «Народной газеты» (14 апреля 1856 г.): «Налицо великий факт, характерный для нашего XIX века, факт, который не смеет отрицать ни одна партия. С одной стороны, пробуждены к жизни такие промышленные и научные силы, о каких и не подозревали ни в одну из предшествовавших эпох истории человечества. С другой стороны, видны признаки упадка, далеко превосходящего все известные в истории ужасы последних времен Римской империи.

В наше время все как бы чревато своей противоположностью. Мы видим, что машины, обладающие чудесной силой сокращать и делать плодотворнее человеческий труд, приносят людям голод и изнурение. Новые, до сих пор неизвестные источники богатства благодаря каким-то странным, непонятным чарам превращаются в источники нищеты. Победы техники как бы куплены ценой моральной деградации¹. Кажется, что, по мере того как человечество подчиняет себе природу, человек становится рабом других людей либо же рабом своей собственной подлости. Даже

¹ В оригинале: «The victories of art seem bought by the loss of character» («The People's Paper», № 207, London, 1856, April, 19). — «Победы искусства как бы куплены ценой утраты характера». Разумеется, «искусство» взято здесь в широком смысле слова. — *Примеч. автора.*

чистый свет науки не может, по-видимому, сиять иначе, как только на мрачном фоне невежества. Все наши открытия и весь наш прогресс как бы приводят к тому, что материальные силы наделяются интеллектуальной жизнью, а человеческая жизнь, лишенная своей интеллектуальной стороны, низводится до степени простой материальной силы. Этот антагонизм между современной промышленностью и наукой, с одной стороны, современной нищетой и упадком — с другой, этот антагонизм между производительными силами и общественными отношениями нашей эпохи есть осязаемый, неизбежный и неоспоримый факт. Одни партии сетуют на это; другие хотят избавиться от современной техники, чтобы тем самым избавиться от современных конфликтов; третьи воображают, что столь значительный прогресс в промышленности непременно должен дополняться столь же значительным регрессом в политике. Мы, со своей стороны, не заблуждаемся относительно природы того хитроумного духа, который постоянно проявляется во всех этих противоречиях. Мы знаем, что новые силы общества, для того чтобы действовать надлежащим образом, нуждаются лишь в одном: ими должны овладеть новые люди, и эти новые люди — рабочие» (12, 3—4).

V

Итак, противоречие между возможностями, которые открывает для всей человеческой культуры развитие производительных сил современного общества, и тем положением, которое занимает искусство при капитализме, есть частный случай общественных противоречий буржуазного периода истории. Дальнейшая судьба искусства и литературы тесно связана с решением этих противоречий, а это последнее не может быть даром неба. Оно неизбежно требует целой эпохи коренной революционной ломки старого общества и нравственного подъема самой трудящейся массы.

Материалистическое понимание истории искусства не имеет ничего общего с учением о фатальной гибели всей художественной сферы, будь это вследствие развития мирового духа, науки и техники или по какой-нибудь другой причине. Сами люди в процессе их революционно-критической практики способны решить противоречия их совместной жизни, их материальной и духовной культуры. Но это,

во всяком случае, должны быть «новые люди», по выражению Маркса. «Эти новые люди — рабочие».

Удастся ли человечеству устранить противоречие между его художественным и общественным развитием, развитием материального производства, науки, техники, просвещения, — этот вопрос может решить только реальная историческая борьба. По своему социальному содержанию она представляет собой классовую борьбу пролетариата. Проблема дальнейшего существования искусства, поставленная всей прежней историей, не есть абстрактный вопрос — она неразрывно связана с историей современного коммунизма. Как относился Маркс к литературе, растущей на почве рабочего движения, мы уже знаем из «Святого семейства».

Если Гете сравнивал историю человечества с фугой, в которую один за другим вступают голоса различных народов, то Маркс мог бы сказать то же самое о голосах различных общественных классов, связанных с определенными историческими формами производства. «История всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов» (4, 424). Это положение «Манифеста Коммунистической партии» основатели марксизма умели применять к истории духовной культуры с огромным историческим пониманием, без всякого схематизма.

Мы уже знаем, как относился Маркс к античному искусству, выросшему на почве демократии, ограниченной историческим кругозором общества, основанного на рабстве. Еще писатель XVIII века Никола Ленге, которого Маркс считал гениальным, доказывал, что положение наемного рабочего в буржуазном обществе есть худший вид рабства (26, ч. I, 347—352). Не потому ли Маркс и Энгельс, непримиримо враждебные ко всякой апологии капитализма, всегда охотно демонстрировали не только свое уважение к античной культуре, но и свое отрицательное отношение к мещански-сентиментальной критике рабства, призванной оправдать прелести так называемого свободного труда на капиталистической фабрике?

С этой точки зрения понятно, почему Энгельс писал в «Анти-Дюринге»: «Только рабство сделало возможным в более крупном масштабе разделение труда между земледелием и промышленностью и таким путем создало условия для расцвета культуры древнего мира — для греческой культуры. Без рабства не было бы греческого государства, греческого искусства и греческой науки; без рабства не

было бы и Римской империи. А без того фундамента, который был заложен Грецией и Римом, не было бы и современной Европы. Нам никогда не следовало бы забывать, что все наше экономическое, политическое и интеллектуальное развитие имеет своей предпосылкой такой строй, в котором рабство было в той же мере необходимо, в какой и общепризнано. В этом смысле мы вправе сказать: без античного рабства не было бы и современного социализма» (20, 185—186).

В классовом обществе все формы культуры неизбежно имеют классовый характер. Но различные общественные классы играли в истории неравную, неодинаковую роль, как в смысле общего прогресса культуры, так и в развитии ее отдельных сторон. «Если гибель прежних классов, например рыцарства,— писали Маркс и Энгельс,— могла дать материал для грандиозных произведений трагического искусства, то мещанство, естественно, не может дать ничего другого, кроме бессильных проявлений фанатической злобы и собрания поговорок и изречений, достойных Санчо Пансы» (7, 213).

Господствующей идеологией была всегда идеология господствующего класса. Но, руководствуясь этим положением, Маркс и Энгельс никогда не упускали из виду, что различные господствующие идеологии имеют свою специфическую окраску. Отсюда необходимо следуют определенная степень интенсивности, богатства, полноты и то или другое преобладающее направление культуры, ее утраты и приобретения. Вот характерный пример. «Что дуэль сама по себе иррациональна,— писал Маркс Лассалю 10 июня 1858 года,— это не подлежит никакому сомнению. Столь же несомненно, что она пережиток пройденной ступени культуры. Но односторонность *буржуазного* общества приводит к тому, что в противовес ему право личности утверждается иногда в феодальных формах» (29, 459).

Зато Маркс неустанно подчеркивал революционную роль буржуазии, лежащую, разумеется, совсем в другой области. Представители феодальной земельной собственности, пишет он в одной из тетрадей 1844 года, изображают своего противника, буржуа «хитрым мошенником, маклером-надувателем, продажным корыстолюбцем; мятежным, бессердечным и бездушным, чуждым общественному духу, запросто торгующим интересами общества спекулянт, ростовщиком, сводником, холопом, ловким льстецом, расчетливым *денежным плутом*, порождающим, вскармливаю-

щим, раздувающим конкуренцию и, следовательно, пауперизм и преступления, вызывающим распад всех социальных уз; бесчестным, беспринципным, без поэзии, субстанции, не имеющим ничего за душой...» (42, 104).

В противоположность этому буржуа указывает на успехи индустрии, возникшей в новое, капиталистическое время. «Движимая собственностью в свою очередь козыряет чудесами промышленности и движения, она — детище новейшего времени и его законнорожденная дочь; она высказывает сожаление по поводу своего противника как *не понимающего* своей сущности (и это — совершенно верно) тупицы, который на место морального капитала и свободного труда хочет водворить грубое антиморальное насилие и крепостничество» (42, 105). Она изгоняет его «реминисценции, его поэзию, его экзальтированность», заглушая их «историческим и саркастическим перечислением гнусностей, жестокостей, мотовства, проституции, бесчестия, анархии, мятежей, питомниками которых были романтические замки» (42, 105).

«Буржуазия показала, что грубое проявление силы в средние века, вызывающее такое восхищение у реакционеров, находило себе естественное дополнение в лени и неподвижности. Она впервые показала, чего может достигнуть человеческая деятельность. Она создала чудеса искусства, но совсем иного рода, чем египетские пирамиды, римские водопроводы и готические соборы; она совершила совсем иные походы, чем переселение народов и крестовые походы» (4, 427). Эта высокая оценка роли буржуазии отнюдь не противоречит тому презрению к буржуазному торгашеству и продажному искусству, которое всегда отличало Маркса.

Точнее говоря, *противоречие заложено в самом господстве буржуазии как класса*. Буржуазное общество создает громадное материальное богатство и могущественные средства развития культуры, но лишь для того, чтобы наиболее ярко доказать свою неспособность применить эти средства согласно их подлинной природе, их бесконечным возможностям. Буржуазный период истории доказывает также ограниченность всякого развития культуры в обществе, основанном на угнетении человека человеком. При господстве буржуазии достигает наибольшего развития исторически обусловленное (и отнюдь не вечное) противоречие между развитием производительных сил общества и его художественным развитием, между искусством и техникой,

наукой и поэзией, между громадными культурными возможностями и фактической духовной нищетой.

Выступая против буржуазии в качестве ее могильщика, пролетариат с каждым шагом своей классовой борьбы приближает общество к решению противоречий, унаследованных современной эпохой от всей прежней истории. В этой области его историческая миссия такая же, как в сфере материального производства. Через классовую борьбу к бесклассовой культуре будущего, через развитие искусства, проникнутого глубоким и всеобъемлющим мировоззрением пролетариата (и в этом смысле через пролетарское социалистическое искусство), к уничтожению неравномерного отношения между общественным и художественным развитием, другими словами — к новому подъему искусства на самой широкой народной основе. Таков конечный смысл всех высказываний Маркса об искусстве и литературе, его историческое завещание в этой области.

Те писатели, которые слова о неравномерности художественного развития хотят представить как случайное замечание или — еще того хуже — как «личное» мнение Маркса, необязательное для каждого марксиста, выбрасывают, в сущности, революционное существо марксизма. Подобно низкой оценке художественного развития буржуазного общества, можно было бы удалить из учения Маркса и критику всех разрушительных сторон капитализма у себя на родине и в колониях, бессмысленного расточения сил и средств благодаря анархии производства, критику формальной демократии и лицемерной морали, разложения семьи и деградации человека. Так поступали обычно катедермарксисты конца прошлого и начала нынешнего столетия, отделявшие «научное» содержание теории Маркса от его «субъективной» критической позиции по отношению к прогрессу в классовом обществе.

Наука и социализм, научное материалистическое понимание истории и критика ее противоречий нераздельны. Революционная диалектика Маркса знает не только единство всех сторон общественной жизни, зависящих в последнем счете от развития материального производства. Ей хорошо известны также факты их противоречивого отношения и неравномерного развития. Без этого понимания драматической светотени общественного прогресса не может быть марксистской теории борьбы классов. Лишенная этой всемирно-исторической перспективы, она теряет свой революционный характер и становится социологиче-

ской теорией общественных групп в обычном стиле буржуазной науки.

Да, Маркс высоко ценил духовный уровень античной культуры. Но мы не найдем у него никакого желания ридиться в тогу античности. Напротив, переход от революционной демократии к научному коммунизму был связан с раскрытием главной ошибки якобинского крыла французской революции — стремления возродить античные политические отношения на почве буржуазной экономики. В таком глубоком произведении зрелых лет, как «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта», Маркс говорит, что пролетарская революция не может даже начаться, пока не исчезнут эти иллюзии.

С другой стороны, основатели марксизма не имели ничего общего с плоскими апологетами капиталистического прогресса, как их либеральный современник Юлиан Шмидт, присяжный хвалитель фабричной системы и делового духа буржуазного общества, который он ставит в пример великим поклонникам классической древности — Гете и Шиллеру. Оплакивает ли Маркс высокое развитие искусства в прошлом? Торжествует ли он по поводу его упадка? Ни то, ни другое. Всякий переход к более высоким, более развитым формам является *отрицанием*, то есть ведет к утратам и нарушениям равновесия. Сознание этой разрушительной стороны прогресса образует то, что в известных словах Маркса о греческом искусстве кажется оттенком пессимизма. Но диалектика исторического развития не сводится к отрицательному результату. Через противоречия и борьбу общественных сил рождается новая, более высокая форма жизни. В истории действует закон исчезания, но есть в этом трагическом процессе и нечто большее — «исчезание исчезания», как думал Гегель.

И мы не можем сомневаться в том, что отношение Маркса к теме, глубоко вошедшей в его духовный мир — загадке искусства среди противоречий цивилизации, — имеет существенно оптимистический характер. Это широкий диалектический взгляд на все совершающееся во времени, взгляд человека, который через величайшие бедствия и конфликты целой эпохи видит неустанное движение вперед «лукавого духа» всемирной истории. «В тех явлениях, которые приводят в смятение буржуазию, аристократию и злополучных пророков регресса, мы узнаем нашего доброго друга, Робина Гудфеллоу, старого крота, который

умеет так быстро рыть под землей, этого славного минера — революцию» (12, 4).

Слова Маркса тем более справедливы теперь, в эпоху кризиса капиталистической системы, когда явления упадка, описанные им в пятидесятых годах прошлого столетия, повторяются в тысячекратном размере. Современные «пророки регресса», типа Шпенглера, оказывают большую услугу старому классовому обществу, изображая развал буржуазной Европы на исходе кровавой мировой войны как признак заката европейской культуры вообще.

Поэтому особенно важно подчеркнуть, что в эстетических взглядах Маркса нет ни грана той воображаемой «трагедии культуры», которую рисуют в своих иеремиадах фашиствующие профессора. С другой стороны, точка зрения Маркса не имеет ничего общего и с либерально-позитивистской догмой о прямолинейном и равномерном прогрессе — главным предметом нападок модных властителей дум эпохи империализма. Историческое мировоззрение Маркса — за пределами этих шатаний мысли, этой мещанской тупости во всех ее старых и новых видоизменениях.

Теперь становится более понятным то сравнение человеческой истории с жизнью отдельного индивида, которое содержится в знаменитом «Введении» из черновой рукописи «Капитала». Маркс пишет: «Однако трудность заключается не в том, чтобы понять, что греческое искусство и эпос связаны с известными формами общественного развития. Трудность состоит в том, что они еще продолжают доставлять нам художественное наслаждение и в известном отношении служить нормой и недостижимым образцом.

Мужчина не может снова превратиться в ребенка, не впадая в ребячество. Но разве его не радует наивность ребенка и разве сам он не должен стремиться к тому, чтобы на более высокой ступени воспроизводить свою истинную сущность? Разве в детской натуре в каждую эпоху не оживает ее собственный характер в его безыскусственной правде? И почему детство человеческого общества там, где оно развилось всего прекраснее, не должно обладать для нас вечной прелестью, как никогда не повторяющаяся ступень? Бывают невоспитанные дети и старчески умные дети. Многие из древних народов принадлежат к этой категории. Нормальными детьми были греки. Обаяние, которым обладает для нас их искусство, не находится в противоречии с той неразвитой общественной ступенью, на которой оно выросло. Наоборот, оно является ее результатом и не-

разрывно связано с тем, что незрелые общественные условия, при которых оно возникло, и только и могло возникнуть, никогда не могут повториться снова» (12, 737—738).

Это сравнение первых ступеней культуры с детством или юностью человеческого общества имеет свою длинную историю. Оно встречается у самых различных писателей, от Платона до Гельдерлина, от фантазеров-мистиков XIII столетия до либеральной науки прошлого века (вспомним хотя бы «Юность мира» Гладстона). Что касается Маркса, то для него это — образное сравнение, унаследованное от классической немецкой философии.

Сравнение всемирной истории с жизнью личности играет большую роль у Гегеля. В лекциях по философии истории Гегель выразил свое понимание развития в виде двух основных «категорий духа». Все, что однажды возникло, теряет первоначальную свежесть бытия и подвержено исчезновению. Однако процесс развития на этом не останавливается. На новой, более высокой основе происходит возвращение молодости — *die Verjüngung*.

Характерно, однако, что сам Гегель не выдерживает собственной схемы. Он изображает восточный мир в виде детства, греческий — юности, римский — мужества, а «христианско-германский» мир современных народов — в виде «старости» мирового духа. Казалось бы, эта схема требует продолжения — на известной ступени развития «стареющий мир» должен уступить место новому «детству», новой «юности», новому циклу исторического развития. Но специфический характер гегелевской философии истории состоит именно в том, что, отступая от диалектического метода, он вынужден закончить мировой процесс эпохой «старости», то есть современным буржуазным обществом. «Природная старость есть слабость, — пишет Гегель, — но старость духа — это его совершенная зрелость». Исторический путь народов закончен, остается только осмыслить пройденные этапы.

Этот взгляд был подвергнут критике в эпоху разложения гегелевской школы. Уже перед радикальными гегельянами тридцатых — сороковых годов стояла «проблема будущего» в тесной связи с очень общим представлением о социальной революции. Однако действительное научное обоснование перехода от «предыстории человеческого общества» к новой, высшей общественной форме было дано только учением Маркса. Поэтому с полным правом можно

сказать, что исторический материализм вернул категории *Verjungung* то значение, которого лишил ее Гегель.

Как примирить идею будущего расцвета культуры в коммунистическом обществе с тем, что к детству возврата нет, прекрасно сказано в приведенном месте из черновой рукописи «Капитала». И все же не содержит ли этот незаконченный набросок признание полной невозрожденности высокого искусства? Такие выводы уже делались, и не раз, но они лишены всякого основания. Манускрипт, к сожалению, обрывается именно там, где вслед за картиной безвозвратного ухода нормального детства человеческого рода в прошлое должно было следовать объяснение или, по крайней мере, исследование вопроса о возможности нового художественного расцвета. Но уже по одной фразе из того, что набросано Марксом, мы можем понять, как мало общего с простой элегией имеет его основная мысль.

Не должен ли мужчина, — спрашивает Маркс, — «на более высокой ступени воспроизводить свою истинную сущность (*seine Wahrheit zu reproduzieren*)»? Это дает нам ключ к пониманию общего смысла его аналогии. Идея «воспроизводства» (*Reproduktion*) играла большую роль в немецкой философии, включая Гегеля. У самого Гегеля как в «Науке логики», так и в других местах понятие «репродукции» выступает как жизненный процесс воспроизведения рода. Я воспроизвожу свою сущность в ребенке, и таким образом заложенное в моей жизни ее же собственное отрицание, в свою очередь, подвергается отрицанию. То же употребление этого понятия в применении к человеческой жизни мы находим у Маркса.

В «Критике гегелевской философии права» (1843) он пишет, например, следующее: «Высшей функцией тела является *деятельность по воспроизведению рода*. Высшим конституционным актом короля является поэтому его *деятельность по воспроизведению рода*, ибо ею он и *производит* короля и продолжает свое тело. Тело его сына есть воспроизведение его собственного тела, сотворение королевского тела» (I, 264—265). В «Немецкой идеологии» Маркс переводит умозрительное понятие «воспроизведение человеческого рода» на язык реальной действительности. Он видит его историческое содержание в процессе перехода к коммунизму.

Можно было бы привести и другие доводы в пользу предлагаемого здесь объяснения. Слова Маркса о «воспроизведении своей истинной сущности» есть традицион-

ное, образное выражение для третьей, высшей ступени диалектического ряда. Нет никакого сомнения в том, что мысль об окончательном упадке искусства, которая рисовалась наивной фантазии некоторых толкователей «Введения», не принадлежит основателю марксизма и не могла ему принадлежать. В сущности говоря, это лишь упрощенное повторение старой идеалистической догмы о неизбежном падении искусства в царстве чистого разума, alias — буржуазном обществе. На место чистого разума умозрительной философии можно поставить современную науку и технику, модернизацию всей среды, в которой живет человек, и все, что угодно, — содержание дела от этого не меняется. Но так как с точки зрения марксизма буржуазное общество не является заключительным словом истории, то, по крайней мере, с этой точки зрения упадок искусства в исторических рамках капитализма также не может быть последней ступенью художественного развития.

VI

Историческая роль капиталистического способа производства состоит в том, что он доводит до крайних пределов противоречия общественного прогресса. Но вместе с тем он создает почву для устранения этих неравномерностей и антагонизмов. Мы видели, что возможность противоречия между тремя моментами — «производительной силой», «общественным состоянием» и «сознанием» — заложена уже в самом разделении труда. Мы знаем также, что общественное разделение труда — явление неизбежное, но историческое. Деление общества на классы уничтожается в процессе великой социальной революции, иерархия профессий отмирает при переходе к коммунистической ассоциации. Таково в общих чертах учение Маркса.

Но что означает этот переход для художественного творчества? Не приведет ли он к уничтожению разницы между искусством и обыкновенным трудом, когда исчезнет противоположность между художником и простым смертным? Не означает ли это, вообще говоря, подавление индивидуального своеобразия и таланта? Банальные обывательские возражения против коммунизма обычно сосредоточиваются в этом пункте. Маркс и Энгельс столкнулись с ними уже при анализе содержания книги Штирнера

«Единственный и его собственность». Штирнер, один из родоначальников анархизма, различает «человеческие» работы, которые могут быть организованы на коллективных началах, и работы, противостоящие всякому обобществлению, «единственные» и «неповторимые». Ибо кто может заменить Моцарта или Рафаэля?

«Здесь, как и везде, — пишут Маркс и Энгельс, — Санчо¹ не везет с его практическими примерами. Так, он думает, что «никто не может сочинить за Тебя Твои музыкальные произведения, завершить сделанные Тобой наброски картин. Никто не может создать произведения Рафаэля вместо его самого». Однако Санчо мог бы знать, что не сам Моцарт, а другой композитор сочинил большую часть моцартовского «Реквиема» и довел его до конца, что Рафаэль «выполнил» сам лишь ничтожную долю своих фресок.

Он воображает, будто так называемые организаторы труда хотели организовать всю деятельность каждого индивида, между тем как именно у них проводится различие между непосредственно производительным трудом, который должен быть организован, и не непосредственно производительным трудом. Что касается этих последних видов труда, то организаторы вовсе не думали, как воображает Санчо, будто каждый должен выполнять труд Рафаэля, — они полагали только, что каждый, в ком сидит Рафаэль, должен иметь возможность беспрепятственно развиваться. Санчо воображает, будто Рафаэль создал свои картины независимо от разделения труда, существовавшего в то время в Риме. Если бы он сравнил Рафаэля с Леонардо да Винчи и Тицианом, то увидел бы, насколько художественные произведения первого зависели от тогдашнего расцвета Рима, происшедшего под флорентийским влиянием, произведения Леонардо — от обстановки Флоренции, а затем труды Тициана — от развития Венеции, имевшего совершенно иной характер. Рафаэль, как и любой другой художник, был обусловлен достигнутыми до него техническими успехами в искусстве, организацией общества и разделением труда в его местности и, наконец, разделением труда во всех странах, с которыми его местность находилась в сношениях. Удастся ли индивиду вроде Рафаэля развить свой талант, — это целиком зависит

¹ Под именем Санчо в «Немецкой идеологии» выступает Штирнер. — *Примеч. автора.*

от спроса, который, в свою очередь, зависит от разделения труда и от порожденных им условий просвещения людей.

Провозглашая единственность научного и художественного труда, Штирнер стоит здесь еще гораздо ниже уровня буржуазии. Уже сейчас признано необходимым организовать эту «единственную» деятельность. У Ораса Верне не хватило бы времени для создания и десятой доли его картин, если бы он их рассматривал как работы, которые «способен выполнить только этот Единственный». Огромный спрос в Париже на водевили и романы вызвал к жизни организацию труда для их производства — организацию, которая дает во всяком случае нечто лучшее, чем ее «единственные» конкуренты в Германии» (З, 392—393).

Итак, уже в самом буржуазном обществе делаются попытки к организации высших форм духовного труда. «Впрочем, ясно, что все эти организации, основанные на современном разделении труда, все еще приводят лишь к крайне ограниченным результатам, представляя собой шаг вперед лишь по сравнению с существовавшей до сих пор узкой обособленностью» (З, 393).

К тому же так называемую «организацию труда», то есть популярное в сороковых годах прошлого века учение Луи Блана не следует смешивать с коммунизмом. В коммунистическом обществе исчезают те проклятые вопросы, которые связаны с противоположностью высоко одаренных личностей и массы. «Исключительная концентрация художественного таланта в отдельных индивидах и связанное с этим подавление его в широкой массе есть следствие разделения труда. Если бы даже при известных общественных отношениях каждый индивид был отличным живописцем, то это вовсе не исключало бы возможности, чтобы каждый был также и оригинальным живописцем, так что и здесь различие между «человеческим» и «единственным» трудом сводится к простой бессмыслице. Во всяком случае при коммунистической организации общества отпадает подчинение художника местной и национальной ограниченности, целиком вытекающее из разделения труда, а также замыкание художника в рамках какого-нибудь определенного искусства, благодаря чему он является исключительно живописцем, скульптором и т. д., так что уже одно название его деятельности достаточно ясно выражает ограниченность его профессионального развития и его зависимость от разделения труда. В коммунистическом обществе не существует живописцев, существуют лишь

люди, которые занимаются и живописью как одним из видов своей деятельности» (3, 393).

Подлинный коллективизм не является подавлением личного своеобразия, он, напротив, образует единственную прочную основу для всестороннего развития личности. Маркс и Энгельс достаточно ясно выразили эту мысль в «Немецкой идеологии». Но тот общественный строй, в котором заложена возможность нового цикла художественного развития, может явиться лишь результатом политической победы пролетариата, уничтожения частной собственности и всех ее порождений в совместной жизни людей. Только процесс создания «свободной ассоциации производителей» освобождает все силы, выработанные человечеством под гнетом капитализма, для полного и всестороннего развития. Поэтому «уничтожение частной собственности означает полную *эмансипацию* всех человеческих чувств и свойств» (42, 120).

Новое общество, писал Маркс против «грубого» уравнительного коммунизма, вовсе не является абстрактным отрицанием мира культуры и цивилизации. Тот уравнительный коммунизм, который требует всеобщей нивелировки и общности благ, доведенной до подавления всякого своеобразия, не допускающей ничего, что возвышается над определенным низким уровнем, есть не что иное, как отражение психологии старого жадного обывателя в новом историческом движении.

«Этот коммунизм, отрицающий повсюду *личность* человека, — писал Маркс еще в 1844 году, — есть лишь последовательное выражение частной собственности, являющейся этим отрицанием. Всеобщая и конституирующаяся как власть *зависть* представляет собой ту скрытую форму, которую принимает *стяжательство* и в которой оно себя лишь *иным* способом удовлетворяет. Всякая частная собственность как таковая ощущает — *по крайней мере* по отношению к *более богатой* частной собственности — зависть и жажду нивелирования, так что эти последние составляют даже сущность конкуренции. Грубый коммунизм есть лишь завершение этой зависти и этого нивелирования, исходящее из *представления* о некоем минимуме. У него — *определенная ограниченная* мера. Что такое упразднение частной собственности отнюдь не является подлинным освоением ее, видно как раз из абстрактного отрицания всего мира культуры и цивилизации, из возврата к *нестественной* простоте *бедного*, грубого и не имеющего потребностей

человека, который не только не возвысился над уровнем частной собственности, но даже и не дорос еще до нее» (42, 114—115).

В отличие от этого второго рождения психологии мелкого собственника в облачении мнимого коллективизма, та форма организации, которую в самых общих чертах рисуют Маркс и Энгельс, является дальнейшим развитием всех духовных сил общественного человека, а не отрицанием этого развития.

С точки зрения Маркса и Энгельса, коммунизм вовсе не собирается «насильственным образом устранить таланты». Напротив. «В пределах коммунистического общества — единственного общества, где самобытное и свободное развитие индивидов перестает быть фразой, — это развитие обуславливается именно связью индивидов, связью, заключающейся отчасти в экономических предпосылках, отчасти в необходимой солидарности свободного развития всех и, наконец, в универсальном характере деятельности индивидов на основе имеющихся производительных сил. Дело идет здесь, следовательно, об индивидах на определенной исторической ступени развития, а отнюдь не о любых случайных индивидах, не говоря уже о неизбежной коммунистической революции, которая сама есть общее условие их свободного развития. Сознание своих взаимоотношений также, конечно, станет у индивидов совершенно другим и не будет поэтому ни «принципом любви» или *dévouement*¹, ни эгоизмом» (3, 441).

Коммунистическое общество устраняет абстрактную противоположность между «трудом» и «наслаждением», а потому и столь чреватое последствиями противоречие между чувством и разумом, «игрой физических и интеллектуальных сил», с одной стороны, и «сознательной волей» — с другой. Вместе с уничтожением классов и постепенным исчезновением противоположности физического и духовного труда становится возможным то всестороннее развитие целостного индивида, которое мысленно рисовали себе великие представители общественной мысли в прошлом.

Только коммунистическое общество, означающее, что «ассоциированные производители рационально регулируют этот свой обмен веществ с природой, ставят его под свой общий контроль, вместо того чтобы он господствовал над

¹ Самоотверженностью. — *Ред.*

ними как слепая сила», только это общество способно создать основу для «развития человеческих сил, которое является самоцелью, истинного царства свободы, которое, однако, может расцвести лишь на этом царстве необходимости, как на своем базисе. Сокращение рабочего дня — основное условие» (25, ч. II, 387).

Согласно учению Маркса, победа коммунизма нужна не только для устранения отравляющей всю общественную жизнь эксплуатации трудящегося большинства. Она необходима также для спасения всей культуры и дальнейшего бесконечного развития человеческих сил, не ограниченного какой-нибудь узкой и преходящей мерой. Такое развитие само по себе есть *самоцель*.

Перед этим «царством свободы», растущим на базе экономической необходимости, побледнеют ограниченные возможности, которые могла предоставить свободной части общества античная демократия, основанная на рабстве. Завоевания буржуазного периода истории сольются с достоинствами более ранних общественных форм, разрушенных движением стихийных сил классовой цивилизации. «Искусство умерло. Да здравствует искусство!» — таков основной мотив эстетических взглядов Маркса.

VII

Историческая перспектива подъема художественной культуры в обществе будущего не может осудить современного художника на бездействие в ожидании тысячелетнего царства. Коммунизм для нас не идеал, писали Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии», а реальное движение. Путь к будущему коммунистическому обществу лежит через классовую борьбу и период диктатуры пролетариата.

Мы уже видели, что вопрос о литературном творчестве, исходящем непосредственно от рабочего класса и отвечающем его интересам, его исторической роли, стоял перед Марксом уже в эпоху «Святого семейства». С этой точки зрения заслуживает внимания тот факт, что Вейтлинг и Прудон пользовались вначале симпатиями Маркса вследствие их происхождения из рабочей среды и связи с ней. В известном памфлете Прудона «Что такое собственность?» Маркс даже специально ценил его литературную сторону — «мускулатуру стиля». Конечно, в период возникновения марксизма проблема художественной литературы,

связанной с революционной борьбой пролетариата, еще не могла иметь такого значения, как в наши дни. И все же генеральный штаб пролетарской революции в доме Маркса на Дин-стрит или Мейтланд-парк-роад в Лондоне имел свою литературную политику, как он имел свою международную политику, хотя мировая держава рабочего класса в те времена еще не могла рассчитывать на войско и дипломатию.

Некоторые данные для суждения о том, что мы условно называли литературной политикой Маркса и Энгельса, сохранились в их переписке с Лассалем по поводу написанной им трагедии «Франц фон Зиккинген». Другим источником являются сведения об эстетических вкусах Маркса, почерпнутые из воспоминаний и переписки. Наконец, третьим источником могут служить известия об отношении основателей марксизма к революционным поэтам их времени — Гейне, Гервегу и Фрейлиграту.

Письма Маркса и Энгельса о проблеме революционной драматургии относятся к весне 1859 года. Вместе с письмами Лассалья и его трактатом о «трагической идее» они представляют собой ряд интересных политических документов, в которых содержится более или менее ясная оценка уроков немецкой революции 1848 года. Недаром Ленин в полемике против меньшевиков Л. Мартова, Ю. Чацкого и Ф. Дана обратился к спору о «Зиккингене» для выяснения двух основных классовых линий в демократической революции¹. Письма Маркса и Энгельса заключали в себе указания на те исторические пути, которые могло принять дальнейшее развязывание революционных сил в Германии с их точки зрения, в противоположность взгляду Лассалья.

Содержание трагедии «Франц фон Зиккинген», написанной на сюжет рыцарского восстания, предшествовавшего взрыву великой крестьянской войны XVI века, мы здесь пересказывать не будем. В лице своего Зиккингена Лассаль хотел представить вождя революции, который поздно освободился от традиций прошлого и вследствие этого слишком осторожен и реалистичен в своих расчетах. Эта *трагическая вина* приводит его к утрате революционного пафоса, а вместе с тем к потере сторонников и неизбежной гибели. Компромисс с объективными условиями времени — такова, с точки зрения Лассалья, трагедия всякой и особенно немецкой революции.

¹ См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 21, с. 90.

В его исторической картине Франц фон Зиккинген является как бы изображением левого демократа времен революции 1848 года, недостаточно решительного в своем революционном героизме, в своем расколе с «объективно сущим» и окружающей главного героя «косной массой». Такое понимание трагизма революционной ситуации ведет Лассалья к абстрактно-демократической риторике и обреченной внутренней свободе. Его стилистическим образцом становится Шиллер. Народные массы с их многообразной и красочной жизнью остаются в тени, выступая скорее как элемент реакционный по отношению к действующим и рассуждающим героям первого плана.

Попытку сделать предметом трагедии революции Маркс принял вполне сочувственно. Еще в конспекте «Эстетики» Фишера, которую он читал в 1857 году, мы находим между прочим следующую выписку: «Подлинной темой трагедии являются революции». Намерение Лассалья изложить уроки 1848 года в форме драматического произведения также кажется Марксу разумным. «Задуманная тобой коллизия, — пишет он автору «Зиккингена», — не только трагична, но она есть именно та самая трагическая коллизия, которая совершенно закономерно привела к крушению революционную партию 1848—1849 годов. Поэтому я могу только всецело приветствовать мысль сделать ее центральным пунктом современной трагедии» (29, 483).

В переписке Маркса и Энгельса с Лассалем эта коллизия определяется как *противоречие между исторически необходимым революционным шагом и практической невозможностью его осуществления*. Такая коллизия действительно существовала для Маркса и партии «Новой Рейнской газеты», поскольку события 1848 года застали немецкий пролетариат незрелым, политически неорганизованным, в то время как ни одна из фракций немецкой буржуазии уже не могла вести революцию вперед.

Таким образом, с точки зрения Маркса и Энгельса, трагический элемент ситуации 1848—1849 годов состоял в объективном противоречии — буржуазия изменила революционному движению, а самостоятельная организация рабочего класса была еще слишком слабой, чтобы не раствориться в общедемократическом движении и успешно подталкивать революцию низов (см. «Обращение к Союзу коммунистов», 1850 г.). Ленин впоследствии ясно видел этот недостаток положения 1848—1849 годов по сравнению, например, с 1905 годом. В русской революции с самого на-

чала существовала самостоятельная организация рабочего класса, и вообще гораздо сильнее были «пролетарские черты движения, пролетарская струя в нем»¹. Напротив, движение 1848—1849 годов в Германии (как и все буржуазно-демократические революции, начиная с эпохи Возрождения) еще несло на себе печать незрелости главного руководителя народных масс — рабочего класса. Взять на себя бремя исторической ответственности в таких условиях значит либо служить чужому делу, либо погибнуть с честью во имя более далеких целей революционного движения. В этом и заключалась историческая коллизия, которую имели в виду Маркс и Энгельс.

Но для изображения этой коллизии уже не годились такие герои, как Зиккинген или Гуттен. И Маркс ясно указывает Лассалю на несоответствие между целью и средством в его трагедии. Гибель Зиккингена, Гуттена или Геца, разумеется, трагична, но это не трагедия революционеров. Борьба рыцарей с княжеской властью есть коллизия средневековой героической эпохи с подчиненной законам современной жизнью. Зиккинген погиб потому, что он отстаивал реакционные интересы и был революционером только в своем воображении.

Уже Гегель хорошо понимал, что закат героически патриархального миропорядка является основным содержанием как античной трагедии, так и произведений Шекспира. Но Гегель не создал и не мог создать учения о трагическом в революционном процессе возникновения нового мира. Там же, где он обращается к этой теме (например, в истолковании гибели Сократа), революция представляется ему предметом трагедии только в смысле односторонности революционного принципа, который в своем отрицании всего существующего становится столь же неправым, как и «старый порядок», и вследствие этого ведет героя к гибели.

Отсюда естественно вытекает уже известная нам мораль резиньяции, созерцательного «примирения» с логикой стихийного исторического процесса. Лассаль сделал попытку поставить вопрос иначе. Но для него трагедия революции также сводится к абстрактной противоположности *старых* и *новых* сил, хотя, в отличие от Гегеля, он видит трагическую завязку не в односторонности революционной идеи, а, наоборот, в том, что эта идея недостаточно ре-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 11, с. 129.

волюционна и заранее несет на себе печать готовности к примирению.

Оспаривая взгляды Маркса и Энгельса, Лассаль доказывал, что трагический элемент ситуации 1848—1849 годов состоит в противоречии между революционными целями идеологов-вождей и оппортунистическими методами их практической борьбы. Когда революционеры начинают считаться с объективными условиями, они делают уступки отсталой массе и превращаются в «реальных политиков». Другими словами, они *перерождаются*, и в этом перерождении — трагедия *всякой* революции.

Такова общая мысль Лассаля. Нетрудно видеть, что он предвосхитил все виды ультралевоу философии революционной воли, включая сюда и троцкизм. Мало того, его постановка вопроса связывает их с наследием левого гегельянства тридцатых — сороковых годов.

В отличие от абстрактной схемы Лассаля, Маркс и Энгельс ставят вопрос о трагическом в революционной ситуации на объективную почву реальной истории. Противоречие между исторически необходимым постулатом и практически невозможным осуществлением коренится, с их точки зрения, не в антагонизме между идеей и реальностью, а в конкретном противоречии между политической, идейной и организационной слабостью революционного движения и возникающей перед ним исторической необходимостью борьбы за власть.

Во всех революциях прошлого наряду с передовыми силами дворянства и буржуазии, а иногда и против них, действовали также народные массы — городское плебейство, рабочие и крестьяне. Но демократическая диктатура народных низов даже там, где она осуществлялась, не могла удержаться надолго. Историческая почва народного движения была незрелой, а сама плебейская масса, — слишком слабой в смысле самосознания и политической организации по сравнению с имущими классами. Но где же тот исторический прибор, который дает возможность заранее с непогрешимой точностью вычислить зрелость революционной эпохи?

Восстания плебеев и крестьян были исторически закономерны, но так же закономерны были те условия, которые обрекали на гибель таких людей, как Томас Мюнцер. Эти люди питали немало иллюзий, однако, борясь за свои идеалы, они не совершили *никакой* ошибки. Их действия были исторически оправданы, а сами они являли образцы

революционного героизма. И все же на той исторической ступени они могли победить, только погибнув. Это и есть *объективная* трагическая коллизия. Гибель Мюнцера или наиболее последовательного крыла якобинцев была трагичной именно в этом всемирно-историческом смысле. Вот почему она могла бы служить благодарной темой для драматического произведения, написанного с точки зрения коммунизма.

Разумеется, народные революционеры типа Мюнцера не свободны от известного ослепления. Они неправильно понимали свое положение, преувеличивая свою исторически возможную роль в фантазии. Но осуждать их за эти революционные утопии можно только с мещанской, обывательской точки зрения. То были *трагические иллюзии*, вызванные объективной неразвитостью ситуации. И сами эти иллюзии были в известном смысле необходимы. Они помогали людям типа Мюнцера извлекать революционный максимум из самых безнадежных условий. То же в известной степени относится к плебейским деятелям первой французской революции. Восставшие массы всегда должны были заходить дальше цели, чтобы закрепить революционные достижения на уровне, возможном для данной эпохи. Поэтому героические иллюзии народных вождей прошлых эпох нужно отличать от всякого рода сектантства и «левого» оппортунизма более поздних времен, как мы отличаем *трагедию от фарса*.

Еще в статье «К еврейскому вопросу» и в «Святом семействе» Маркс писал о *трагедии якобинцев*, которые хотели восстановить античную древность, чтобы создать царство всеобщего счастья на земле, хотя объективным результатом их революционной деятельности могло быть только создание основ современного буржуазного общества.

Теперь Маркс и Энгельс, в противоположность Лассалю, совершенно не исторически избравшему своим героем Зиккингена, указывают на подлинную революционную трагедию вождя крайней партии XVI века — Томаса Мюнцера. В его лице потерпела поражение идея более высокого, чем буржуазное общество, порядка, наткнувшись на незрелые условия революционного движения в эпоху крестьянской войны и плебейских восстаний в городах.

С точки зрения Маркса и Энгельса, судьба Томаса Мюнцера была наиболее подходящей темой для драматического выражения противоречий и трудностей немецкой

революции. Но основатели марксизма имели в виду не только эстетическую проблему. Они хотели объяснить Лассалю, какова должна быть тактика коммунистов, то есть *пролетарских* революционеров, чтобы *демократическое* движение народа в Германии XIX столетия не превратилось в повторение национальной трагедии эпохи Реформации. Анализируя опыт 1525 и 1848 годов, они указывают на необходимость соединить рабочее движение с крестьянской войной, под руководством городского пролетариата, который должен иметь самостоятельную организацию, не растворяющуюся в организациях демократических. С этой точки зрения Маркс и Энгельс подвергают самокритике тактику «революционной партии» 1848—1849 годов.

Подчеркивая плебейско-мюнцеровскую струю («рабоче-крестьянскую», по Ленину) в демократических революциях прошлого и отмечая ее противоположность «официальным элементам» общества, они хотели обратить внимание своей партии на естественных союзников пролетариата. Лассалю, который считал крестьянскую массу глубоко реакционной и сосредоточил все свое внимание на шиллеровском пафосе своих героев, Маркс писал между прочим следующее: «не надо было допускать, чтобы весь интерес сосредоточивался, как это происходит в твоей драме, на *дворянских* представителях революции, за чьими лозунгами единства и свободы все еще скрывается мечта о старой империи и кулачном праве, а наоборот, весьма существенный активный фон должны были бы составить представители крестьян (особенно их) и революционных элементов городов» (29, 484).

Если бы Лассаль сумел выдвинуть и оценить движение народных масс эпохи Реформации, ему удалось бы «в гораздо большей степени высказывать устами своих героев как раз наиболее современные идеи в их самой наивной форме, между тем как сейчас основной идеей остается, в сущности, кроме *религиозной* свободы, гражданское *единство*» (29, 484). Другими словами, выдвинув на первый план плебейские элементы революционного движения, которые всегда стремятся к чему-то большему, чем буржуазное общество, Лассаль мог открыть себе путь к изложению своих социалистических, не только демократических убеждений.

Но это имело бы также важные последствия для художественной формы и стиля трагедии. «Тебе волей-неволей пришлось бы тогда в большей степени *шекспиризировать*,

между тем как теперь основным твоим недостатком я считаю то, что ты пишешь *по-шиллеровски*, превращая индивидуумы в простые рупоры духа времени» (29, 484). Эта противоположность Шекспира и Шиллера имеет глубокое историческое значение и, можно сказать, переходит из области стиля в область политики. Драматургия Шиллера, при всех своих достоинствах, выражает абстрактно-демократический пафос, далекий от материальных проблем революции, то есть именно то, что представляло самый большой недостаток мелкобуржуазных демократов 1848 года. С другой стороны, шекспировский элемент в трагедии есть не что иное, как признак *исторической конкретности*, а эта последняя на сцене, как и в политике, означает живое развитие общественных сил и реальных интересов — до наиболее глубокого слоя той исторической почвы, которая служит основой революционного движения в данную эпоху.

Таким образом, Маркс и Энгельс предполагают возможность трагедии нового типа. Ее содержанием являются не сумерки героического века, подобно тому как это было в искусстве прошлого, у греков или Шекспира, а муки рождения нового порядка — трагические коллизии в истории революционного движения. Материалом для этого вида драматической поэзии может служить обширный мартиро-лог героев и мучеников революции. Наконец, сама художественная форма революционной трагедии ближе всего отвечает своей истинной цели, приближаясь к таким вершинам драматической литературы, как произведения Шекспира, в которых Маркс ценил глубокий исторический реализм и безбоязненное погружение в мир разнообразных страстей и реальных интересов.

VIII

Теперь перейдем к литературным вкусам Маркса, поскольку они нам знакомы из воспоминаний и других источников. Эти известия, разумеется, нельзя поставить на один уровень с теми образцами применения революционной теории, которые содержатся в собственных произведениях Маркса. Но, в качестве дополнения, краткий обзор биографических сведений может быть полезен для нашей цели.

Маркс читал художественную литературу на многих языках, не исключая русского. Его интересовали также

ученые сочинения по истории литературы. Когда улеглась буря 1848 года и начались долгие годы лондонской эмиграции, этот интерес нашел себе заметное выражение в обширных конспектах, сделанных им в библиотеке Британского музея. Сохранились выписки из литературно-исторических обзоров Эйхгорна, Сисмонди, Бутервека, а также большие извлечения из трудов по истории культуры Ваксмута и Друмана. Имея хорошую базу классической филологии, приобретенную еще в университетские годы, Маркс, видимо, стремился пополнить свои познания в области истории национальных литератур эпохи средних веков и нового времени. По своему характеру эти конспекты напоминают его хронологические выписки. Они содержат также массу библиографических сведений. Насколько широки были интересы и чтение Маркса в области истории литературы, показывает, например, его книга против Карла Фогта (1860), насыщенная всякого рода цитатами из разнообразных старинных авторов на многих языках.

Нетрудно заметить, что литературные интересы Маркса находятся в полной гармонии с его философией истории. Постоянное чтение Эсхила и культ Шекспира, царивший в доме Маркса, были естественным следствием высокой оценки классических художественных форм прошлого, неотделимой от исторического мировоззрения марксизма. К той же группе фактов относится изучение Данте; по рассказам современников, Маркс знал «Божественную комедию» почти наизусть. Что касается современной литературы, то его симпатиями пользовались исторические романы Вальтера Скотта. «Пуритане» («Old Mortality») он считал образцовым произведением. Вальтер Скотт был для Маркса не только художником, но и хранителем важных исторических сведений о первоначальном родовом устройстве шотландских горцев и трагической гибели клана под натиском классовой цивилизации.

Некоторые романы Вальтера Скотта представляют собой уже переход к истории современного мира. Социальная драма XIX столетия была превосходно очерчена английской реалистической школой середины века, и за творчеством таких писателей, как Диккенс или Чарльз Ливер, Маркс следил с глубоким вниманием. На этот счет у нас имеется его собственное свидетельство. В одной из статей, написанных для «Нью-Йоркской трибуны», он говорит: «Блестящая плеяда современных английских романистов, которые в ярких и красноречивых книгах раскрыли миру

больше политических и социальных истин, чем все профессиональные политики, публицисты и моралисты вместе взятые, дала характеристику всех слоев буржуазии, начиная с «весьма благородного» рантье и капиталиста, который считает, что заниматься каким-либо делом — вульгарно, и кончая мелким торговцем и клерком в конторе адвоката. Какими изобразили их Диккенс и Теккерей, мисс Бронте и мистрис Гаскелл? Как людей, полных самонадеянности, лицемерия, деспотизма и невежества; а цивилизованный мир подтвердил этот приговор убийственной эпиграммой: «они раболепствуют перед теми, кто выше их, и ведут себя как тираны по отношению к тем, кто ниже их» (10, 648).

Статья в «Нью-Йоркской трибуне» не подписана, и это вызвало некоторые сомнения. Однако в «Трибуне» были и другие неподписанные статьи, чья принадлежность Марксу очевидна. Основанием для того, чтобы считать приведенный выше отрывок принадлежащим именно Марксу, является свидетельство Германа Шлютера в его «Истории чартистского движения». Во время исключительного закона против социалистов Шлютер руководил издательством «Социал-демократ» в Швейцарии, а после высылки поселился в Англии, где долгое время имел возможность пользоваться обществом Энгельса. Впоследствии немецкий социалист переехал в Соединенные Штаты, и мы знаем, что он собирал сведения о статьях, написанных Марксом для американской печати. Так, из одного письма Энгельса к Шлютеру (от 21 января 1891 г.) видно, что последний интересовался статьями Маркса в «Новой Американской Энциклопедии». Таким образом, Шлютер является вполне компетентным свидетелем. По содержанию приведенные слова о блестящей плеяде английских романистов соответствуют общему взгляду Маркса и Энгельса на современную им литературу. Маркс цитирует Диккенса в «Капитале», и защитительная речь знаменитого головореза Билла Сайкса служит ему прообразом лицемерной защиты господства машины над человеком, посредством ссылки на полезность прогресса (23, 452).

По словам Лафарга, среди всех романистов мира Маркс больше всего ценил Сервантеса и Бальзака. Что касается Сервантеса, то постоянные обращения к нему в произведениях Маркса, разумеется, не случайны. Ведь «Дон-Кихот» был первым художественным документом мировой литературы, в котором отразилась коллизия нового времени —

закат многовековой патриархальной культуры в столкновении с трезвым миром трактирщиков и полиции. Горький сарказм, лишённая всякой сентиментальности надежда на будущее, объективно присущая роману Сервантеса, — все это чувства самого Маркса, эмоциональный тон его собственных произведений.

«Бальзака он ставил так высоко, — пишет Лафарг, — что собирался написать исследование о его крупнейшем произведении «Человеческая комедия», как только окончит свое сочинение по политической экономии. Бальзак был не только историком общества своего времени, но также творчески предвосхитил те фигуры, которые при Луи-Филиппе находились еще в зародышевом состоянии и только после смерти Бальзака, при Наполеоне III, достигли полного развития»¹. Переписка Маркса и Энгельса подтверждает слова Лафарга. Романы Бальзака ставятся в ней едва ли не на одну доску с «Манифестом Коммунистической партии», а «Неведомый шедевр» и «Прощенный Мельмот» Маркс называет «двумя маленькими шедеврами, полными тонкой иронии» (31, 234). С большим торжеством сообщает он Энгельсу о зачатках теории прибавочной стоимости, найденных им в «Сельском священнике» Бальзака.

Для Маркса «Человеческая комедия» была выражением объективных отношений и психологии целой эпохи. Та откровенность, с которой изображаются в романах Бальзака буржуазные общественные отношения, содержит в себе объективно критику существующего порядка. В этом Бальзак подобен классикам политической экономии, но у него имеется также немало элементов сознательной критики капитализма. Очень интересно, что внимание автора «Капитала» привлекала реалистическая фантастика Э.-Т.-А. Гофмана, предшественника Бальзака в исследовании чудес обыденного мира. Мы знаем, что в семействе Маркса любили новеллу «Крошка Цахес» — ироническое изображение волшебной силы внешней цивилизации, присваивающей человеку то, что не принадлежит ему от природы.

Но особенным расположением Маркса, рассказывают авторы воспоминаний, пользовались романы XVIII века, — например, произведения Филдинга. Своим любимым прозаиком Маркс сам называет Дидро. Точно так же он

¹ «Воспоминания о Марксе и Энгельсе». М., Госполитиздат, 1956, с. 65.

высоко ценил Лессинга, с которым сравнивал нашего Добролюбова, «социалистического Лессинга», по выражению Энгельса. Среди поэтов нового времени первое место в его глазах занимает, видимо, Гете. Либкнехт рассказывал об особой привязанности Маркса к «Фаусту».

Все это принято относить за счет классицизма Маркса. Однако ставить на одну доску его отношение к грекам, с одной стороны, и высокую оценку классических представителей новой литературы, с другой, было бы слишком абстрактно. Скорее наоборот, признание безвозвратного ухода античного искусства в прошлое является для Маркса предпосылкой его обращения к классикам буржуазно-демократической ступени мирового революционного процесса. У таких писателей, как Филдинг, Маркса привлекала та непредвзятость, с которой эти приверженцы прогрессивной демократии XVIII века изображали реальные отношения нарождающегося буржуазного общества.

В лице Лессинга, Дидро, Добролюбова он видел лучших умственных представителей революционного третьего сословия. Капитализм враждебен искусству и поэзии — тем более ценно не только в историческом, но и в литературном отношении все, что сопротивляется волне мещанской пошлости, с точки зрения демократии и социализма. Если говорить о Гете, то для Маркса и Энгельса он был Гегелем мировой поэзии. Основатели марксизма ценили исторически прогрессивный характер его мировоззрения и защищали великого поэта от немецких социалистических мещан типа Карла Грюна. Ведь мещанство проникает и в социализм, смешивая критику исторической ограниченности, неизбежной для любого гения, с лакейским бунтом против всего великого и прекрасного.

Путь буржуазной литературы от Дидро до Жюль Жана, от французской революции 1789 года до эпохи Луи-Филиппа Маркс сравнивал с «регрессивной метаморфозой» физиологов. Подобно тому как политическая экономия делится на «классическую» и «вульгарную», существует не менее резкое различие между двумя ступенями истории буржуазной культуры. Литературную пошлость, отвечающую вкусам самодовольной и ограниченной буржуазии эпохи расцвета ее общественного могущества, Маркс заклеил в лице популярного английского поэта пятидесятых годов Мартина Тейпера (см. так называемую «Исповедь»). Мы уже знаем, как относились основатели марксизма ко всяким попыткам поднять эту пошлость на котурны

благородства. Сколько презрения встречала с их стороны любая попытка сообщить эстетическую видимость какому-нибудь узко националистическому содержанию! Достаточно вспомнить насмешки Маркса над Фрейлигратом, которого также коснулась волна патриотического угара во время франко-прусской войны 1870 года.

«Эстетику» Фридриха Теодора Фишера Маркс не без интереса читал в пятидесятых годах, но он третирует Фишера самым беспощадным образом, после того как знаменитый гегельянец проделал свою эволюцию к идеалам империи Бисмарка. По той же причине Маркс презрительно отзывался о Вагнере и его «музыке будущего». Он называет вагнеровские торжества в Байрейте «дурацким празднеством государственного музыканта Вагнера». Можно не соглашаться с этой оценкой, но совершенно ясно, что она продиктована отвращением ко всякому компромиссу с официальным миром классового общества, и нужно признать, что жизнь основателя пролетарского Интернационала давала ему полное право судить такие слабости.

Чем более презрительно относился Маркс к торжествующей литературной пошлости, тем более он ценил немногих подлинных поэтов, связавших свою судьбу с революционным движением. Познакомившись с Генрихом Гейне в Париже зимой 1843 года, Маркс заключил с ним дружеский союз. В те времена Гейне подвергался ожесточенным нападкам со всех сторон, а это бывает, когда мировоззрение писателя шире односторонних представлений его современников и воспринимается ими как вызов. Маркс и Гейне понимали друг друга, и когда поэту понадобилась поддержка в его отношениях с ограниченной эмигрантской средой, он получил ее. Со своей стороны, Гейне принял участие в «Немецко-французских летописях» Маркса и Руге. Единственный вышедший номер журнала содержит его «Хвалебные песни королю Людовику».

Маркс был значительно моложе Гейне, но в этот период наибольшей близости он оказал заметное влияние на своего старшего друга и пробудил в его поэтическом творчестве более революционные звуки. К числу стихотворений Гейне, в которых можно предположить это влияние, относятся «Силезские ткачи». Ведь именно Маркс на страницах маленькой парижской газеты «Форвертс» оценил восстание ткачей как первое сознательное выступление немецкого пролетариата. В сентябре 1844 года Гейне отправил Марксу корректурные листы своей «Зимней сказ-

ки» с просьбой напечатать ее в этой газете и снабдить предисловием. Высланный в 1845 году из Парижа правительством Гизо, Маркс писал: «Из всех людей, с которыми мне здесь приходится расставаться, разлука с Гейне для меня тяжелее всего» (27, 387).

Совершенно естественно, что в споре поэта с Берне и его сторонниками, среди которых видная роль принадлежала вождю «Молодой Германии» Карлу Гуцкову, Маркс твердо стоял на стороне Гейне и был возмущен «пасквилем», направленным против него враждебной литературной кoterией. Профессиональные жрецы прогресса и передовых идей внушали Марксу меньше доверия, чем язвительная критика этой новой специальности у такого поэта, как Гейне. В связи с травлей Гейне Маркс собирался даже поместить в одном из немецких журналов разбор его книги о Людвиге Берне, и мы можем теперь только жалеть о том, что такое намерение не осуществилось. Это было бы продолжением уже известной нам критики «благородного» и «честного сознания» в применении к чванству людей, считавших себя авангардом передового человечества, что отчасти даже подтверждалось гонениями против них со стороны самодержавных правительств.

За этим конфликтом стояло противоречие между нарождающимся пролетарским социализмом и всей массой старых представлений о том, что полезно обществу и отвечает идее гражданского служения. Конечно, полного единства взглядов у Маркса и Гейне не могло быть. Разные поколения находят для себя различные психологические типы, когда речь идет о выражении приблизительно сходных, развивающихся на одном уровне общественных тенденций. Но, при всей разнице между революционной непримиримостью Маркса и слишком гибкой, колеблющейся натурой поэта, их связывала широта исторической перспективы, чуждая ограниченному кругозору мещанской демократии.

Как уже было сказано, немецкая радикальная эмиграция не прощала поэту его духовного превосходства. Гейне подозревали в недостатке морального характера и барском легкомыслии. Тайной гейневского аристократизма было его насмешливое отношение к назарейскому духу мистически настроенных портных и демократических плотников. Он не скрывал своего отношения к ремесленникам пера и слабым талантам, поднявшим знамя прогресса в расчете на то, что хорошая вывеска поможет их мелкой торговле.

Маркс также не жаловал иконоборцев уравнилельного социализма и вульгарной демократии. Он никогда не верил в блаженство нищих духом и не думал, что им принадлежит царство будущего. Марксизм не имеет ничего общего с «философией нищеты» в любом ее воплощении.

Конечно, жизнь Гейне была далека от аскетической добродетели, но личность поэта сложилась в такое время, когда он мог обеспечить себе независимое положение, только рассчитывая на свою небольшую стратегию, и, как Вольтер, он не всегда выбирал чистые средства для поддержания своей способности бить в барабан и будить уснувших. Судить об этом с точки зрения абстрактной морали было бы обывательской пошлостью. Как человек, понимавший далекие и общие цели движения, Маркс смотрел сквозь пальцы на такие черты в личном поведении его друзей—поэтов, которые аристархам мещанской демократии казались чем-то несовместимым с моральной чистотой истинных избранных.

Это сказалось и в отношении Маркса к Гервегу. Если Гейне был мировым поэтом в самом широком смысле этого слова, то Гервег принадлежит к той особой литературе, которая получила большое распространение в Германии накануне мартовской революции 1848 года. Это один из самых талантливых «политических лириков». Обращаясь к Фрейлиграту с призывом отбросить привычный общественный индифферентизм поэтического цеха, Гервег писал: «Время идиллии для поэта прошло». Мы уже знаем, что его стихотворение «Партия» сыграло заметную роль в общественном подъеме 1842 года. Маркс ценил в Гервеге именно эту способность быть трибуном широкого общественного движения, и когда осенью того же года Гервег разошелся с кружком берлинских младогегельянцев, редакция «Рейнской газеты» поддержала его, поместив заметку: «Отношение Гервега и Руге к Свободным». Это и послужило непосредственным поводом для разрыва газеты с группой берлинских «левых».

Маркс судил о деятельности поэта с точки зрения действительного содержания и реальной полезности его творчества для общей революционной цели. Исходя из этого объективного критерия, он твердо держался однажды принятой оценки, не меняя ее под влиянием случайных ошибок Гервега или простых сплетен. Об этом свидетельствуют два эпизода. В конце 1842 года Гервег был выслан из прусских владений за письмо к королю, содержащее

протест против запрещения журнала, который он хотел издавать за рубежом. В травле Гервега, развернувшейся после высылки, приняла участие не только реакционная печать, но и либеральная пресса. Последняя лицемерно ставила Гервегу в вину его аудиенцию у короля, обвиняя его в том, что он стал виновником новых репрессий против печати. Маркс решительно поддерживал Гервега в «Рейнской газете». Если аудиенция была ошибкой поэта, хотя и досадной, то упреки либеральных умов несли на себе печать самого жалкого раболепства.

Второй эпизод относится к 1844 году, когда Маркс и Гервег встретились в Париже. Не лишено интереса то обстоятельство, что именно дружба с Гервегом послужила окончательным поводом для разрыва Маркса с Арнольдом Руге. Последний выдвинул против Гервега моральные обвинения в безправственности, погоне за наслаждениями и прочих грехах. Как видно из сохранившегося свидетельства самого Руге, Маркс не последовал за логикой филистерского «честного сознания» и отстаивал человеческие права поэта на более свободный образ жизни.

Но эта терпимость немедленно оставляла Маркса, когда дело касалось политических отношений. В этой области он был очень разборчив. К несчастью, надежды основателя Союза коммунистов не оправдались, и Гервег рано сошел с верного пути. В Париже он попал под влияние тевтонствующих элементов немецкой эмиграции, вступил в тесные отношения с Бакуниным. Это, по существу, решило его поэтическую судьбу. За исключением некоторых стихотворений, он уже никогда не поднимался до однажды достигнутой высоты.

Весной 1848 года Гервег принял участие в походе вооруженных немецких ремесленников на родину с целью свержения самодержавных правителей. Нелепая затея оказалась полицейской провокацией, что и следовало предвидеть. Так как в печати появились сведения, будто Маркс поддерживает авантюру Гервега и Борнштедта, ему ничего не оставалось, как выступить с печатным предостережением против организаторов пресловутого похода. С этого времени все отношения между Марксом и Гервегом были прерваны.

Дружба с Фрейлигратом оказалась более плодотворной. Она началась сравнительно поздно — во время революции 1848 года. До этого времени Фрейлиграт был для Маркса и Энгельса человеком другого лагеря, или, по

крайней мере, путаной головой. Мы уже знаем, как реагировала «Рейнская газета» на слова Фрейлиграта: «Поэт на башне более высокой, чем вышка партии, стоит» («Из Испании», 1841). Когда в немецкой печати началась травля Гервега и Фрейлиграта принял участие в ней стихотворением «Письмо», газета Маркса резко высказалась против него.

Однако уже в «Исповедании веры» (1844) Фрейлиграта присоединил свой голос к певцам демократического движения. В 1845 году он лично познакомился с Марксом в Брюсселе. Но это еще не могло быть полным сближением. В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс подвергли иронической критике сборник стихотворений Фрейлиграта «*Sa ira!*», в котором они справедливо заметили поэтический отблеск немецкого «истинного социализма» с его фразерством и мещански идиллическим изображением общественной борьбы.

Действительный подъем творчества Фрейлиграта относится к эпохе революции 1848—1849 годов. Осенью 1848 года Маркс предложил Фрейлиграта, известному уже в то время всей образованной Германии своими революционными стихотворениями, принять участие в редактировании «Новой Рейнской газеты». Фрейлиграта переехал в Кельн и вступил в Союз коммунистов. Лучшее время его деятельности охватывает период с октября 1848 года по май 1849 года, когда поэт писал под непосредственным влиянием Маркса и Энгельса.

«Прощание» Фрейлиграта, помещенное вместо передовой статьи в последнем номере «Новой Рейнской газеты», — превосходный образец поэзии, насыщенной трагическим и реальным содержанием революционных дней. Превосходны, полны живой энергии и другие его поэтические отклики на события этого бурного времени. После отъезда Маркса из Германии поэт еще некоторое время оставался в Кельне, выполняя поручения Союза коммунистов. В 1851 году он переехал в Англию.

Утрата непосредственной связи с революционным движением, эмиграция, служба в конторе — все это постепенно привело Фрейлиграта к погружению в болото мещанства. Несмотря на стремление Маркса и Энгельса сохранить его силы для Коммунистической партии, он сблизился с вождями вульгарной мелкобуржуазной демократии. Поведение Фрейлиграта в конфликте Маркса с Карлом Фогтом было недостойным. Принадлежность

к партии, даже в самом широком смысле, он ощущал на себе как ярмо. Так, постепенно, поэт порвал со своим революционным прошлым и вернулся к той позиции, которую он занимал в начале сороковых годов. «Я счастлив,— писал он Бертольду Ауэрбаху в 1874 году,— что уже в течение ряда лет стою на более высокой башне, воспетой мною в прежние времена».

Было бы невозможно изложить здесь длинную, полную колебаний историю личных отношений Маркса и Фрейлиграта. Заметим только, что по мере обывательского перерождения их бывшего друга в переписке Маркса и Энгельса все чаще встречаются насмешки над «благородством» и «поэзией», служившими фиговым листком для прикрытия мещанских нравов семейства Фрейлиграт. «По-видимому, профессиональная поэзия является лишь маской для самого сухого прозаизма»,— пишет Маркс Энгельсу 8 января 1868 года (32, 7). Тот, кто прочел это небольшое исследование, не нуждается здесь в особых пояснениях. Ему хорошо знакомо конкретное содержание этой мысли во всех ее различных оттенках. Настоящее негодование вызывает у Маркса публичное попрошайничество Фрейлиграта, его примирение с отечественной буржуазией и шовинистическое «Ура! Германия!» (33, 40).

Котенком лучше стать мне и мяукать,
Чем быть кропателем баллад несносных!

Этими словами Перси Хотспура из «Генриха IV» Шекспира он закончил свою оценку жалкого финала поэтической карьеры Фрейлиграта.

Маркс умел забывать личные недостатки своих сторонников ради общих партийных интересов, но он никогда не прощал принципиальных компромиссов с подлой обывательщиной как вне, так и внутри революционного движения. Эта непримиримость навлекла на него упрек в недостаточно чутком отношении к свободе поэтического гения. Даже такой человек, как Меринг, которому мы обязаны многими превосходными исследованиями по истории марксизма, не понял его позиции в споре с Фрейлигратом. Но Маркс еще при жизни привык к обвинениям в желчном и неуживчивом характере. Таков обычный удел каждого, кто презирает гуманные фразы и поэтическое сладкоречие, которыми часто покупается успех у современников. «Сухая душа — мудрейшая»,— сказал Гераклит, один из великих поэтов-мыслителей древнего мира.

Подчеркивая из отвращения к обществу «выдающихся колбасных фабрикантов» и «влиятельных торговцев ваксой» свою привязанность к искусству классической древности, презрительно третируя мещанскую пошлость, украшенную цветами романтики и прогресса, всегда готовый ценить реализм передовой буржуазной демократии и чуткий ко всякому литературному явлению, в котором можно было заметить хотя бы легкий отблеск пролетарского движения, Маркс занимал в XIX веке в высшей степени своеобразную позицию. И эта позиция заслуживает того, чтобы она была понята во всей ее полноте и нравственном достоинстве.

Было ли это возможно при жизни Маркса или позднее, в первый период развития марксизма, непосредственно следующий за эпохой его возникновения? Во всей полноте, видимо, нет. За исключением Энгельса, никто из близких сотрудников и последователей Маркса не усвоил себе его понимания исторической диалектики, его философию культуры, если можно так выразиться, на том высоком уровне, который был естественным для созданной им теории. И дело, разумеется, не в паразитах марксизма, которые быстро усвоили внешние схемы его, приспособив их к своему собственному уровню, отвечавшему понятиям культурного обывателя, умеренного или бунтующего. Маркс и Энгельс успели еще при жизни отречься от этого вульгарного применения их теории, что не мешало ему, разумеется, делать свое дело в самых больших масштабах. Но мы знаем теперь, как часто не понимали Маркса даже такие люди, как Вильгельм Либкнехт.

Для деятелей германской социал-демократии эпохи ее подъема Маркс и Энгельс были во многом людьми старомодными. Их авторитет публично не оспаривался, но принимался *cum grano salis*. Их убеждение в правильности диалектического метода, так же как и подчеркнутое уважение к вышедшему в то время из моды Гегелю, казалось представителям нового поколения рабочих вождей лишь благородным чудачеством «стариков», слишком образованных для реальной жизни. К рассказам о таких чудачествах относятся до некоторой степени и воспоминания о культе Эсхила и Шекспира в доме Маркса. Гневно-революционный и саркастический дух этого обращения к вершинам прошлого, нарушающим плоский пейзаж буржуазной современности, которая с каждым днем кричала о себе все более нагло и самоуверенно, не сохранился

в рассказах младших современников. Из этих рассказов постепенно выросло ходячее представление о мирном домашнем классицизме Маркса и Энгельса, их старомодной привязанности к тому, что признано образцом в силу гимназической традиции.

Вместе с либеральными идеями в рабочее движение эпохи II Интернационала нашло себе дорогу бесцветное культурничество. После разложения гегелевской эстетики самым популярным видом эстетической идеологии стали различные виды формализма, от традиционного до бунтарского. Все хорошо в свое время, и всякое явление искусства достойно высокой оценки, если оно отвечает известным формальным требованиям. В конце XIX века развивается понятие «ценностей», независимых от истины их содержания, ценностей, сохраняемых в гигантской кладовой современного широкого вкуса или растущих на почве их собственного отрицания в процессе «модернизации».

Все это не прошло бесследно для культурной работы германской социал-демократии. Многие в ней были проникнуты духом дешевых изданий классиков «для народа», превращенных в особый род домашней утвари, доступной более обеспеченному слою рабочих. С другой стороны, росло влияние декадентской или полудекадентской литературы, часто игравшей на отвращении к византийству формальной культурности. В Германии девяностых годов социал-демократическая партия подвергалась сильному нажиму так называемого натурализма. Но, как показывают дебаты готского съезда 1896 года, он был отвергнут большинством передовых рабочих.

В своем подлинном виде революционное мировоззрение Маркса и Энгельса не имеет ничего общего ни с либеральными «ценностями», ни с анархо-синдикалистским их отрицанием. Этот факт до некоторой степени, хотя далеко не полно, отразился в деятельности выдающихся пропагандистов марксизма эпохи II Интернационала. К ним относится прежде всего зять Маркса — Поль Лафарг. Его статья против натурализма, который в качестве позитивистской версии современности вступил на время в прямое соперничество с влиянием марксистских идей во Франции, была написана по совету Энгельса. Самостоятельно применяя метод исторического материализма к общественным представлениям о нравственном и прекрасном, Лафарг сделал много остроумных научных

выводов, не говоря о том, что все написанное им является образцом марксистской публицистики.

Однако материалистическое понимание истории выступает у него в чрезмерно заостренной, даже парадоксальной форме, вызванной отчасти полемическим отрицанием традиционного идеализма буржуазной демократии, столь характерного для французских условий. Отсюда также некоторая односторонность в объяснении классового характера эстетических и нравственных норм. Лафарг лишает их всякого абсолютного содержания, что совершенно чуждо марксизму, несмотря на все его недоверие к вечным истинам буржуазной идеологии.

Эстетические взгляды Франца Меринга не идут ни в какое сравнение с безвкусными фразами об искусстве как развлечении и отдыхе от жизненной скуки, которые мы находим у Каутского, с этими рассуждениями в духе эстетических трактатов XVIII века, но без остроумия, свойственного писателям эпохи Просвещения. Меринг — подлинный революционер, и потому достойный наследник немецкой классики, которую он хорошо понимал и умел объяснять исходя из общественных условий Германии. Односторонность, заметная у Меринга, отчасти противоположна той, которая встречается у Лафарга. Меринг сохранил верность демократическому идеалу эпохи Канта и Шиллера, рассматривая его отчасти как формальное убежище от буржуазной пошлости и оппортунизма. С этой точки зрения он ближе к Жоресу, чем к его противнику — Лафаргу.

Немало сделал для марксистского понимания искусства Г. В. Плеханов. Его интерес к эстетике связан с более острым характером общественной борьбы в России, на родине великой художественной литературы и критики XIX века. В статьях Плеханова перед нами блестящий исследователь, умеющий находить многочисленные иллюстрации к материалистическому пониманию истории, социолог, более глубокий, чем Тэн, наследник передовой русской критики, не допускающий никаких компромиссов с декадентским искусством времен упадка. И все же его марксизм ниже последовательной революционной диалектики, известной нам из произведений Маркса и Энгельса. Связь меньшевистской позиции Плеханова с глубокими недостатками его понимания марксизма неоспорима.

То, чего не хватало выдающимся деятелям марксист-

ской литературы эпохи II Интернационала и что заметно у них лишь в отдельных глубоких прозрениях, часто с примесью той или другой односторонности, выступает *как целое* в теории и практике В. И. Ленина. Речь идет о единстве исторического материализма, способного объяснить явления духовной культуры, исходя из реального базиса общественной жизни, с диалектикой абсолютной истины, раскрывающей свое бесконечное содержание в противоречивом процессе развития. Никто не может оспаривать тот факт, что именно Ленин, отбросив буржуазные наслоения промежуточной эпохи, сумел поставить этот вопрос во всей его глубине, развивая учение Маркса в новый, особенно сложный период истории. Вот почему возвращение к Марксу и подлинное, глубокое понимание его революционной мысли возможно только на почве ленинизма.

ПРИЛОЖЕНИЕ ПЕРВОЕ

К ВОПРОСУ ОБ ЭСТЕТИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДАХ МАРКСА

1927

Знаменитое «Введение к критике политической экономии»¹ трактует, между прочим, основной вопрос научной эстетики, вопрос об эволюции художественной ценности искусства в связи с общесоциальной эволюцией. Решению этой проблемы Маркс посвящает ряд замечаний, являющихся ныне главным источником для восстановления его эстетических взглядов. Он пишет: «Относительно искусства известно, что определенные периоды его расцвета отнюдь не находятся в соответствии с общим развитием общества, а следовательно, также и с развитием материальной основы последнего, составляющей как бы скелет его организации. Например, греки в сравнении с современными народами, или также Шекспир». В каждом отдельном случае объяснить это несоответствие между развитием производительных сил и развитием искусства сравнительно легко. Понятно, например, что греческое искусство, как и греческая мифология, не может существовать при развитой индустрии, а похлебка шекспировских ведьм отступает на задний план перед отравляющими веществами современной химии. Трудность состоит в том, чтобы на основании всех этих противоречий между отдель-

¹ Так называлась в те времена часть черновой рукописи «Капитала» Маркса, опубликованная в 1903 г. под этим названием К. Каутским.— *Примеч. к наст. изд.*

ными формами искусства и постоянным развитием производительных сил вывести какой-нибудь общий закон. «Трудность, — говорит Маркс, — заключается только в общей формулировке этих противоречий» (12, 736).

Значительная часть современных исследователей искусства работает над отысканием этой «общей формулировки» с помощью Марксовой теории. Но, несмотря на единство цели и метода исследования, марксисты-искусствоведы приходят подчас к самым противоположным результатам. Одни, как В. М. Фриче, считают возможным установить общий закон «о примате в области искусства той страны, которой принадлежит примат в области хозяйства»¹, другие (так называемые «левые») доказывают, что прогресс техники, вообще говоря, враждебен искусству и полагает его обособленному развитию абсолютную границу.

Положение: Прогресс техники ведет к расцвету искусства, ибо, с марксистской точки зрения, художественное развитие определяется развитием хозяйственным.

Противоположение: Прогресс техники ведет к гибели искусства, так как рационализированное, стандартизованное, серийное и так далее производство не мирится с существованием столь индивидуального «кустарного» продукта, каким является всякое произведение искусства.

Оба закона имеют претензию на вечное, неизменное значение и поэтому вступают в противоречие с фактами. Если превосходство в области искусства всегда достается на долю наиболее мощной в хозяйственном отношении страны, то совершенно непонятно, почему, например, Генуя — одна из наиболее богатых и экономически сильных итальянских республик в отношении искусства оставалась позади своих гораздо менее развитых соседок, и притом настолько, что еще в конце XVI столетия генуэзский цех живописцев должен был в целях борьбы с сильнейшими конкурентами воспретить приглашение художников из других городов Италии. Точно так же Венеция, которая по развитию промышленности и богатству своих торговых связей стояла выше всей остальной Италии, первоначально не имела даже собственного гуманистического движения. Расцвет живописи в Венеции начинается только тогда, когда «примат» ее хозяйства становится чем-то весьма и весьма сомнительным.

¹ В. М. Ф р и ч е. Социология искусства, с. 60.

Что касается закона фатальной гибели искусства в связи с расцветом техники и рационализацией жизни, то он, так же как и первый закон, включает в себе частицу истины, превращенной в заблуждение благодаря одностороннему использованию. Факт непропорционального развития искусства по отношению к современному уровню хозяйства подмечен верно. Но не следует превращать это конкретное историческое несоответствие в роковой закон, согласно которому гибель искусства есть величайшая победа на пути прогресса.

Существует ли, по Марксу, какой-нибудь вечный закон, связывающий развитие производительных сил и развитие искусства? Да, такой закон существует, но именно потому, что он вечен, в конкретной и специальной области (какова история искусства) на нем далеко не уедешь. Это — закон вечного отрицания форм.

Изменение всего общества в целом зависит от изменений в материальных условиях производства. Едва человечество восходит на новую хозяйственную ступень, как целый ряд общественных форм, еще недавно исполненных внутренней жизни, оказывается превзойденным. С каждой новой исторической эпохой исчезает какой-то особенный тип художественного творчества: общество постоянно отвергает свой эстетический наряд. Греческое искусство, живопись Возрождения, шекспировская драматургия — все эти особенные формы цветущего искусства более не возродимы, и в этом нет решительно ничего таинственного. «Относительно некоторых форм искусства, — пишет Маркс, — например эпоса, даже признано, что они в своей классической форме, составляющей эпоху в мировой истории, никогда не могут быть созданы, как только началось художественное производство, как таковое...» (12, 736).

Это вечное отрицание форм присуще всякому процессу развития. Вчера я был счастлив, но так как после всякого «вчера» следует «сегодня», то мое счастье должно исчезнуть, чтоб я мог продолжать мое существование. Какая трагедия! Совсем в духе тех теоретиков, которые утверждают, что производительные силы не могут сделать и шага вперед, не погубив при этом искусства.

В действительности, однако, беда не так уж велика. Сегодня я снова могу быть счастлив, конечно, не так, как вчера, на иной лад, но все же счастлив. Человек, который вырос из своей прекрасной одежды, вступает с ней в не-

примиримое противоречие, как бы ни была она прекрасна. Но он не вступает в противоречие с одеждой вообще, то есть не остается голым, пока имеет еще возможность заменить прежнюю одежду новой, ей не уступающей. Так же и в искусстве. Греческая скульптура или живопись Возрождения более невозродимы, но в этом не было бы еще ничего трагического, если б современная, в высокой степени развитая общественная среда могла поставить на место художественных форм прошлого что-нибудь равное им по эстетической силе и значению.

Отчего же капиталистическое общество, самое развитое в экономическом отношении из всех социальных формаций прошлого, не в состоянии создать себе соразмерного выражения в искусстве? Этого, к сожалению, нельзя объяснить, исходя из вечного закона отрицания форм, как и вообще из какого-нибудь вечного и общего закона. Только исследование конкретных особенностей капиталистического общества может помочь нам в решении этого вопроса.

Еще один «закон» действует в истории искусства, уже несколько менее общий, а потому и более содержательный. Это закон минимального развития материальной производительной деятельности человека, как условия его успехов в деятельности художественной. Совсем не случайно то обстоятельство, что художники во все времена (за немногими исключениями) охотно пользовались разнообразным миром окружающих человека вещей, изображая здания, мебель, ткани, оружие, посуду и т. п. Все эти предметы имеют в истории культуры свое, иногда небольшое, но всегда почетное место. Они обогатили нас не только в прямом смысле этого слова, но, что очень важно, обогатили чувство, волю и мышление человека. С каждой новой произведенной вещью сознание делало шаг вперед, и мы не представляем себе обычно, в какой степени насыщено этой «предметностью» наше мышление, наши символы и образы, наша речь и само искусство.

Маркс пишет: «Лишь благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа развивается, а частью и впервые порождается, богатство субъективной *человеческой* чувственности: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз, — короче говоря, такие *чувства*, которые способны к человеческим наслаждениям» (42, 122). Нужен известный уровень материального благосостояния, для того чтоб могло развиваться искусство. Художествен-

ная деятельность, по-видимому, бесполезна, издержки на нее оправдываются лишь в конечном счете. Необходимо, чтобы чувство и мысль человека вышли из состояния первоначальной грубости, которая выражается в том, что все рассматривается под углом зрения непосредственно утилитарным.

«*Образование* пяти внешних чувств, — говорит Маркс, — это работа всей предшествующей всемирной истории. *Чувство*, находящееся в плену у грубой практической потребности, обладает лишь *ограниченным* смыслом (к сведению наших «производственников». — М. Л.). Для изголодавшегося человека не существует человеческой формы пищи... Удрученный заботами, нуждающийся человек нечувствителен даже по отношению к самому прекрасному зрелищу...» (42, 122). Таким образом, по Марксу, производство дружелюбно искусству в том смысле, что оно есть необходимое условие существования и развития общества, а искусство — прежде всего общественное явление.

Истину эту так же легко превратить в заблуждение, как закон постоянной смены форм — в учение об окончательной гибели искусства. Стоит лишь придать этому положению слишком общий смысл и превратить его в неизменный закон о «примате в области искусства той страны, которой принадлежит примат в области хозяйства». На самом деле экономическое развитие может способствовать расцвету искусства (тогда истина на стороне «закона о примате»), но может также сопровождаться его упадком (и в этом случае правы так называемые «левые»). Какой из двух случаев будет иметь место, зависит всякий раз не только от количественного уровня развития хозяйства, но и от *качества* его, от способа производства. Маркс различал четыре способа производства — азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный. Каждому из них соответствует особый «способ представления» и, стало быть, особая историческая форма искусства.

*Азиатский способ производства и формы искусства Древнего Востока*¹. Цивилизации существовали целыми

¹ Автор просит снисхождения к некоторым слишком широким обобщениям, присущим молодости. Все это написано начинающим автором, которому не было еще полных двадцати двух лет. Но отсюда, по крайней мере, видно, что не все отрицали существование азиатского способа производства, в настоящее время снова открытого. — *Примеч. к наст. изд.*

тысячелетиями, без сколько-нибудь заметных изменений. Секрет этой устойчивости состоял прежде всего в том, что китайцы, индийцы, семитические племена Ханаана, жители Месопотамии и другие народы Древнего Востока вошли в исторический период своего развития без предварительного разложения родовой общины. Мы видели, что Маркс различает чувства в собственно человеческом смысле слова и чувства, находящиеся в плену у грубой практической потребности. «Восточное искусство» возникло в обществе, знающем лишь одно отношение к природе и формам ее, грубо практическое, но при хищническом хозяйстве человеческое общество существовать не может, оно нуждается, так сказать, в политике дальнего прицела и, следовательно, в известном регуляторе. Таким регулятором, действующим с «непререкаемой силой физического закона», у народов Древнего Востока были естественные, кровнородственные узы, переходящие в ту или другую форму деспотизма. Остатки этого общественного порядка еще и сейчас встречаются в китайской деревне. Личность здесь подавлена. Нет «индивидуализации» стад и полей, которую современная история хозяйства, в лице, например, Макса Вебера, считает подосновой европейской культуры. Отсутствие частной земельной собственности, пишет Маркс Энгельсу (2 июня 1853 г.), есть подлинный ключ даже к восточному небу.

Этот способ производства создает специфический образ жизни, который Плеханов вслед за Глебом Успенским назвал «сплошным бытом». «Сплошной быт,— пишет Плеханов совершенно в духе Маркса (и Гегеля),— не есть еще человеческий быт в настоящем смысле этого слова. Он характеризует собой ребяческий возраст человечества, через него должны были пройти все народы, с той только разницей, что счастливое стечение обстоятельств помогло некоторым из них отделаться от него. И только те народы, которым это удавалось, становились действительно цивилизованными народами. Там, где нет внутренней выработки личности, там, где ум и нравственность еще не утратили своего «сплошного» характера, там, собственно говоря, нет еще ни ума, ни нравственности, ни науки, ни искусства, ни сколько-нибудь сознательной общественной жизни. Мысль человека спит там глубоким сном, а вместо нее работает объективная логика фактов и самой природой навязанных человеку отношений производства, земледельческого или иного труда. Эта бессознательная ло-

гика создает часто чрезвычайно стройные общественные организации. Но не обольщайтесь их стройностью, и в особенности не относите ее на счет людей, которые совершенно в ней неповинны»¹.

«Художественному изображению, — пишет Плеханов, — хорошо поддается только та среда, в которой личность человеческая достигла уже известной степени выработки»². То же самое говорит и Маркс. Мы не можем привести здесь его собственные слова, так как ужасный гегельянский жаргон сороковых годов прошлого века — слишком жесткая пища для читателей нашего журнала.

Итак, по Марксу и Плеханову (их общим учителем был Гегель), азиатский способ производства — плохая почва для расцвета искусства. Здесь есть, разумеется, художественная деятельность, но она служит не человеку, а той объективной «логике фактов», которая, наподобие физического закона, управляет на этой ступени развития жизнью людей. Поэтому искусство народов Древнего Востока, как и общественная жизнь, носит «сплошной», коллективный не в лучшем смысле этого слова характер. Нам известны, правда, имена некоторых египетских художников, преимущественно архитекторов. Но в своих надгробных надписях они восхваляют себя большей частью не как выдающихся художников, а как верных слуг своего повелителя. Художественные произведения связаны обычно с именем фараона или божества. Человек, являющийся действительным творцом памятников искусства, тонет в безличной массе совершенно подобных ему людей, а иногда и сознательно стремится скрыть свое имя, приписывая созданное им произведение богу или властителю. В Египте литературные произведения иногда приписывались фараонам, подбрасывались в храмах. Об отсутствии внутренней выработки личности свидетельствует также невысокое развитие портрета, как особого жанра.

Античный способ производства и классическое искусство. Там, где разложение общины и уничтожение «сплошного быта» есть изначальный исторический факт (как в Греции), на смену «логике фактов» приходит иной регулятор — живая общественная жизнь. Греки были первым

¹ Г. В. Плеханов. Собр. соч., т. X, с. 35.

² Там же, с. 32.

народом, которому частная собственность и освобождение личности от уз кровного родства (вспомним «Антигону» Софокла) были известны не как исключение, но как правило. Греки были первым народом древности, который ввел у себя постоянное денежное обращение, тогда как на Востоке деньги служили большей частью только платежным средством и наполняли сокровищницы царей. Благодаря развитию обмена всякий делает свое дело, быть может непосредственно для него бесполезное, но приобретающее утилитарные свойства в системе общественного разделения труда. Это первое отделение утилитарности от ее непосредственной, эгоистической, хищнической формы проявления развивает «бескорыстное» отношение к формам вещей.

При дальнейшем росте общественного благосостояния (в Греции — при развитии рабства) появляются также продукты человеческого труда, непосредственная полезность которых ничтожна. Только теперь эстетическая способность человека находит надлежащие условия для своего специфического развития. Пирамиды, обелиски, «мемноны», непосредственное назначение которых все еще утилитарно, уступают место художественному произведению в собственном смысле слова, скрывающему общественную утилитарность в оболочке индивидуального бескорыстия. Маркс особенно настаивает на этом бескорыстном внимании к самой вещи и ее форме, внимании, которое впервые развивается, по его мнению, вместе с переходом от простого собирания продуктов природы и далее — от первобытного земледелия и скотоводства к производству вещей, то есть к ремеслу, индустрии.

Вот вам случай прямо пропорционального развития производственных сил и искусства, но не делайте отсюда слишком поспешных заключений. Мы увидим сейчас, что это соотношение не долговечно, что оно превращается в собственную противоположность.

Искусство в Греции на первых порах заключало еще много восточных черт. Часто находили здесь влияние Египта. На самом же деле это — остатки «сплошного быта», через который прошла и Греция в раннюю эпоху своей истории. Развитие промышленности и торговли привело к обособленности личности, революционизировало человеческое сознание, освободив его от преклонения перед «логикой фактов», и создало почву для расцвета искусства. Но тот же самый процесс индивидуализации приво-

дит в дальнейшем к гибели античного искусства. Вступают в действие законы менового хозяйства и вместе с противоречиями капитализма, основанного на рабстве, и обострением классовой борьбы подтачивают изнутри благополучие греческих государств.

Производство и обращение еще развиваются, а искусство уже обнаруживает верные признаки начинающегося упадка. Прежде оно было недостаточно выразительно, теперь оно слишком выразительно, прежде ему не хватало индивидуальности, теперь оно насквозь пропитано индивидуализмом. В скульптуре появляется то, что современные искусствоведы называют «живописным стилем», начинается «античное барокко».

Таким образом, обособление индивидов в результате распространения частной собственности, обособление, которое прежде привело к расцвету искусства, теперь ведет его по обратному пути. Развитие хозяйства и развитие искусства протекают некоторое время в прямо противоположном направлении. Но типичный пример подобного противоречия дает не античный, а современный капитализм, к которому мы и обращаемся, минуя, за недостатком места, чрезвычайно интересные случаи соотношения между хозяйством и искусством в период римского господства и в эпоху феодализма.

Современный капитализм представляет, на первый взгляд, нечто совершенно противоположное древневосточному «сплошному быту». Там личность терялась в общей массе рода, племени, народа — здесь мы имеем дело с атомистическим обществом независимых индивидов. Но крайности, говорит пословица, сходятся. При капитализме, так же как и в обществе Древнего Востока, регулятором оказывается объективная «логика фактов». Это — потусторонние силы рыночной конъюнктуры, независимые от человека и складывающиеся за его спиной отношения производства. Здесь также личность теряется в «сплошном быте» стандартизированной и прозаичной жизни. «...Односторонность *буржуазного* общества, — писал Маркс Лассалю 10 июня 1858 года, — приводит к тому, что в противовес ему право личности утверждается иногда в феодальных формах» (29, 459). В другом месте он говорит: «Частная собственность сделала нас столь глупыми и односторонними, что какой-нибудь предмет является *нашим* лишь тогда, когда мы им обладаем, т. е. когда он существует для нас как капитал или когда мы им непосред-

венно владеем, едим его, пьем, носим на своем теле, живем в нем и т. д., — одним словом, когда мы его *потребляем*...

Поэтому на место *всех* физических и духовных чувств стало простое отчуждение *всех* этих чувств — чувство *обладания*. Вот до какой абсолютной бедности должно было быть доведено человеческое существо, чтобы оно могло породить из себя свое внутреннее богатство». И далее: «Поэтому уничтожение частной собственности означает полную *эмансипацию* всех человеческих чувств и свойств...» (42, 120).

При азиатском способе производства человек лишен возможности эстетически, бескорыстно относиться к форме вещи. Это необходимое следствие грубости первобытного хозяйства, рабства и зависимости людей. В капиталистическом обществе господствующие классы обладают, по-видимому, всем необходимым для того, чтобы развивать в себе эстетическое отношение к миру. Но они, в свою очередь, оказываются рабами — рабами наживы. Не только «нуждающийся», полный забот человек (см. выше) не способен к художественному наслаждению «Торговец минералами, — говорит Маркс, — видит только меркантильную стоимость, а не красоту и не своеобразную природу минерала; у него нет минералогического чувства» (42, 122), он так же ненасытен, как голоден голодный, и поэтому, несмотря на несомненный «примат в области хозяйства», столь же мало способен к эстетическим эмоциям и художественному творчеству.

Сделаем выводы. Расцвет искусства, вообще говоря, не зависит непосредственно от количественного уровня развития хозяйства, ни в прямом, ни в обратном смысле. Он может быть выведен лишь из особых условий, при которых люди производят, из качества экономической и социальной структуры, из способа производства. Сначала развитие производительных сил ведет к расцвету искусства, поскольку оно освобождает личность (по крайней мере, личность горожанина) от рабства и зависимости. Некоторое время экономическое и художественное развитие идут рука об руку — это продолжается до тех пор, пока личность и общество находятся в некотором состоянии равновесия, как в древнегреческом полисе или итальянском городе эпохи раннего Возрождения. Но, вместе с дальнейшим ростом денежного хозяйства, развивающейся противоположностью между капиталом и трудом, атомизацией индивидов, обострением классовой борьбы и

внутриклассовой конкуренции, искусство начинает клониться к упадку.

Между тем «хозяйство» продолжает идти вперед, и притом с возрастающим ускорением. Тогда возникает безнадежное противоречие между развитием производительных сил общества и его эстетическим развитием. Но причиной этого противоречия является не прогресс производства вообще, а особенности хозяйственного прогресса в капиталистическом обществе, которое все подчиняет господству чистогана и с ничем не прикрашенным цинизмом уравнивает прекраснейшие дворцы и горы коробок с ваксой (Маркс) ¹.

¹ В журнале Объединения кафедр общественных наук Высшего художественно-технического училища (Вхутеин), где эта статья была помещена, она сопровождалась следующим примечанием: «Автор статьи, предлагаемой вниманию читателей нашего журнала, посвятил некоторое время исследованию возникновения и внутреннего развития эстетических взглядов Маркса. В процессе этой работы он пришел к выводам — правильным или неправильным, пусть судит читатель, — которые могут быть отделены от критического сопоставления материалов и изложены в положительной, по возможности доступной, форме. Настоящая статья посвящена одной из наиболее существенных сторон воззрения Маркса на искусство и его историю. Ссылки на соответствующую литературу и сколько-нибудь трудные цитаты опущены в целях удобочитаемости. Скажем наперед, что источниками для этой работы послужили следующие произведения Маркса: «Введение к критике политической экономии», подготовительные работы к «Св. семейству» («Архив Маркса и Энгельса», т. III), принадлежавший перу Маркса раздел брошюры «Hegels Lehre von der Religion und Kunst...», Leipzig, Otto Wigand, 1842, а также некоторые места из переписки». — *Примеч. к наст. изд.*

ПРИЛОЖЕНИЕ ВТОРОЕ

О ПРИНАДЛЕЖНОСТИ МАРКСУ СТАТЬИ «ЭСТЕТИКА»
В «НОВОЙ АМЕРИКАНСКОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ»¹

Вопрос уже совершенно ясен для всех, и мое выступление имеет смысл лишь потому, что я являюсь, по крайней мере, соответчиком по этому делу. Если бы лет сорок назад мне не пришлось в голову отметить, что в 1857 году Маркс предполагал написать статью об эстетике для «Новой Американской Энциклопедии», не было бы и проблемы Пузиса. Фантазия человеческая однообразна. Еще в тридцатых годах один доцент-англист из провинциального города, прочитав мою книжку о Марксе, жаловался на меня в самые высокие инстанции. Пришлось давать письменные объяснения, почему я думаю, что Маркс не написал статью «Эстетика». Спустя много лет та же фантазия пришла в голову Г. Пузису.

Научными средствами его открытие подтвердить нельзя. Поэтому Г. Пузис обнаружил заговор против Маркса. Во главе заговора стоит Георг Лукач, отрицающий значение эстетики за пределами искусства. В 1929—1931 годах, рассказывает Г. Пузис², группа сотрудников Института Маркса и Энгельса «обследовала» статью «Эстетика» и, по наущению Лукача, отвергла ее принадлежность Марксу.

Невозможно разбирать все нелепости, написанные Г. Пузисом по этому поводу. Скажу только, что никакой

¹ Выступление на совещании в Институте марксизма-ленинизма при ЦК КПСС 28 января 1969 г.

² «Вопросы литературы», 1966, № 5.

«группы сотрудников», занимавшихся этим вопросом в 1929—1931 годах, не было, а если бы даже она была, то Лукач не мог иметь к ней никакого отношения. В 1929 году он работал за рубежом, впервые появился в Институте в 1930 году и переселился в Советский Союз на многие годы только в 1933 году, после прихода к власти Гитлера. Никакой роли в делах Института Маркса и Энгельса Лукач не играл и ничего там не решал.

Истина состоит в том, что, занимаясь эстетическими взглядами Маркса, я заразил, так сказать, интересом к этому сюжету Георга Лукача. В нашей совместной исследовательской работе действительно возник вопрос о статье «Эстетика» из энциклопедии Дана. По своему содержанию эта статья не могла быть написана Марксом. К такому выводу мы пришли после «обследования» ее, и, как показывает сегодняшнее совещание, среди людей, знающих дело, другого мнения не может быть. В. К. Брушлинский в своем печатном ответе Г. Пузису убедительно и даже изящно отверг его претензии. Единственная ошибка, сделанная тов. Брушлинским, состоит в том, что он согласился спорить с Пузисом. Но мы все продолжаем эту ошибку.

Есть у меня один знакомый, человек очень энергичный. Он долго болел и во время болезни занялся космологией. В результате этих занятий ему пришло в голову, что третий закон Кеплера не верен. Став на ноги, этот человек со своим открытием обошел все научные институты. Слушая здесь выступление представителя «Вопросов литературы», я искренне сочувствовал его жалобам на чрезмерную энергию Г. Пузиса, но зачем было поднимать дискуссию о третьем законе Кеплера? Никакого демократизма в таких дискуссиях нет.

Г. Пузис и товарищ из Института физической культуры, который его здесь поддерживал, утверждают, что, кроме Маркса, в середине XIX века не было человека, способного написать статью об эстетике на таком высоком теоретическом уровне, как статья в энциклопедии Дана. Откуда вы это знаете, товарищи? Вы свободно разбираетесь в законах Кеплера.

Попробуем представить себе портрет автора этой статьи на основании того, что в ней сказано. Прежде всего легко заметить, что ее писал человек невежественный. Он думает, что слово «эстетика» вошло в философскую терминологию только в XIX веке. Всем известно, что это грубая ошибка. Если нужны специальные доказательства

того, что Маркс не мог сделать ее, достаточно вспомнить следующее. Маркс изучал «Эстетику» Гегеля еще в 1837 году, а у Гегеля в самом начале его лекций есть объяснение термина и указание на время его возникновения. Собирая материал к статье «Эстетика», которую он не написал, Маркс делал выписки из различных энциклопедий. Конспекты энциклопедий Майера, Виганда и других, относящиеся к 1857 году, достаточно ясно показывают, что возникновение термина «эстетика» у Баумгартена было хорошо известно Марксу.

Но допустим, что перед нами типографская ошибка, следует читать: «в XVIII веке». Готовясь к своей работе, Маркс выписывал имена представителей французской и английской традиции в эстетической литературе эпохи Просвещения. Он заносит в свою тетрадь выдержки из Дюбо, Круза, Батте, Дидро, Рида. Не будем уже говорить об античных авторах (сохранился более подробный конспект книги Мюллера о теории искусства древних). Есть ли какая-нибудь связь между этими конспектами и статьей в «Новой Американской Энциклопедии»? Никакой связи нет. Глубокий знаток истории общественной мысли, Маркс не мог перебирать имена писателей XVIII века в том случайном порядке, как это сделано автором статьи: «Гейнзе, Лессинг, Винкельман, Бейль, Руссо». Это — перо человека недостаточно образованного.

Далее. По уговору с Дана Маркс должен был написать статью об эстетике «на основе Гегеля» (см. письмо Маркса Энгельсу от 23 мая 1857 г.). У нас есть подробный конспект, свидетельствующий о том, что в 1857 году Маркс с большим вниманием изучал «Эстетику» знаменитого ученика Гегеля — Фридриха Теодора Фишера. Нашло ли это малейшее отражение в «Новой Американской Энциклопедии»? Никакого. Вместо этого мы видим варварское и недоброжелательное изложение Гегеля, которое не могло принадлежать Марксу, автору экономических трудов, в которых он даже (по собственному признанию) «кокетничал» гегелевской терминологией.

Статью для энциклопедии Дана писал обыватель. В середине XIX века только обыватель, повторяющий вечные истины буржуазной идеологии на уровне аптекаря Омэ, мог писать, что «правила вкуса» так же точно, как «правила логики и этики», должны быть сведены в научную систему на основе «человеческой природы». Неужели Маркс, гений исторического понимания общественной

мысли, мог отступить от своего мировоззрения, чтобы произнести эти школьные фразы о «человеческой природе» и «правилах вкуса», уместные два века назад?

Вспомните, что сказано в этой статье об Аристотеле. «Аристотель не выводил своих правил из природы и потребностей человеческой души» и тем поверг «французский артистический мир при Людовике XIV и его преемнике в рабство тиранических догм». Типичное либеральное пустомыслие прошлого века, не имеющее ничего общего с тем пониманием классицизма, которое мы находим у Маркса в его письме к Лассалю от 22 июля 1861 года. «Несомненно,— пишет Маркс,— что три единства, в том виде, в каком их теоретически конструировали французские драматурги при Людовике XIV, основываются на неправильном понимании греческой драмы (и Аристотеля как ее истолкователя). Но, с другой стороны, столь же несомненно, что они понимали греков именно так, как это соответствовало потребности их собственного искусства. и потому долго еще придерживались этой так называемой «классической» драмы после того, как Дасье и другие правильно разъяснили им Аристотеля» (30, 504—505). Какой уровень исторической диалектики у Маркса и какая тупая банальность в статье из энциклопедии Дана!

Кто же является автором этой статьи? Я не думаю, что автор американец. Англосаксонская традиция не чувствуется. Нет, это немецкая работа. Скорее всего, автором был немец-эмигрант, имеющий свои университетские воспоминания и привычное направление мысли. Какое же это направление? Установить не трудно. В середине XIX века эпоха классической немецкой философии была исчерпана, и в буржуазной общественной мысли произошел решающий сдвиг. Началась целая полоса либерально-позитивистского третирования Гегеля. Из мрака выступили те фигуры начала века, которых отодвинуло на задний план подавляющее влияние гегелевской школы. В своей «Истории западной философии» Рассел жалуется на то, что Маркс не упоминает Шопенгауэра. Действительно, столь влиятельный во второй половине XIX столетия Шопенгауэр для Маркса как бы не существует.

Однако даже Расселу не приходит в голову требовать, чтобы Маркс считался с учением Гербарта. Между тем именно Герbart, почти неизвестный во времена Гегеля университетский философ и психолог, создатель формалистического направления, которое пыталось установить

«правила вкуса» на основе математических отношений, является главным авторитетом для составителя статьи в «Новой Американской Энциклопедии». Возможно, что при нынешней моде на «структурализм» Гербарт дождетя своего ренессанса, но, во всяком случае, все это совершенно чуждо Марксу.

Кроме Гербарта, автор упоминает в качестве наиболее важного деятеля научной эстетики — Гауптмана, незначительного представителя той же формалистической школы, близкого к Лютце. Между прочим, выводы этой школы основывались главным образом на материале *музыки*, что, как известно каждому, знающему Маркса, было далеко от его интересов. Поправка к Гербарту, которую желал бы внести автор статьи из энциклопедии Дана, состоит в обращении к «экспериментальным наблюдениям», то есть к так называемой «эстетике снизу», в духе будущих опытов и наблюдений Фехнера. Трудно представить себе что-нибудь более далекое от умственного склада Маркса, с его высокой научной оценкой роли материалистической дедукции в научном методе.

Отмечу также, что рассуждения автора статьи основаны на беспомощной антитезе *a priori* и *a posteriori*, а наш открыватель — тов. Пузис — уверен в том, что метод эмпирического наблюдения совпадает с материалистической диалектикой. Разница между идеализмом и материализмом с его точки зрения идет по линии — «умозрение или опыт». За это философское открытие три с минусом поставить нельзя.

Итак, автор статьи «Эстетика» является последователем формалистической школы Гербарта с поправкой в сторону эмпиризма. Ссылаясь на литературу, он прежде всего рекомендует «Эстетику» Вейсе (1830). Христиан Герман Вейсе сумел приспособиться к гегелевской философии в период ее преобладания. Его относят к «псевдогегельянкам». Но как только влияние Гегеля поколебалось, он изменил фронт и создал свою собственную систему эстетизирующего богословия и мистического эмпиризма. В сороковых — пятидесятых годах, вместе с Фихтмладшим, Вейсе является главным деятелем так называемой «позитивной философии», в духе позднего Шеллинга, и официальным вдохновителем университетской рутины.

Короче, Христиан Герман Вейсе — старый враг демократического движения в Германии. Маркс выражает свое отрицательное отношение к «позитивной филосо-

фии» уже в докторской диссертации. Из документов 1842 года мы знаем, что он писал против «позитивных философов» и хотел даже писать специально против Вейсе. Вот почему тот, кому хотя бы немного известны обстоятельства времени и характер Маркса, не станет приписывать ему статью, в которой «Эстетика» Вейсе рекомендуется в качестве источника научной истины.

Ввиду недостатка фактических сведений мы можем решать вопрос об авторстве только при помощи анализа самой статьи. Физиономия автора достаточно ясна, но это не Маркс. Кто он — не знаю. Я не изучал вопрос с этой стороны. Сотрудники Института марксизма-ленинизма имеют возможность выяснить и безусловно выяснят действительное имя автора.

Что касается филологических доказательств Г. Пузиса, то они не имеют никакой цены и фальшивы. Об этом здесь уже многое сказано, но главное его доказательство состоит в том, что если бы статья в энциклопедии Дана принадлежала Марксу, то это было бы очень полезно для нашей эстетики и подкрепило бы тезис, согласно которому «прекрасное» существует не только в искусстве, но и в действительности. Кто признает существование «прекрасного» в природе и обществе, тот, согласно Г. Пузису, материалист, кто отрицает — тот идеалист.

Конечно, эстетикам типа Г. Пузиса, которых у нас за последнее время развелось слишком много, было бы очень удобно иметь такую шарнилку, где все изложено, как в энциклопедии. Но это не доказательство авторства Маркса. Что же касается разницы между идеализмом и материализмом, то я уже говорил, что Г. Пузис не знает этого урока на гройку. Платон был идеалистом, между тем он признавал объективно прекрасное и считал его более важным, чем искусство.

Что касается Георга Лукача, то в своей «Эстетике» (первые два тома вышли в 1963 г.) он посвящает немало места «прекрасному» в природе и общественной жизни. Мне также не приходит в голову отрицать существование объективно прекрасного, что, впрочем, еще ничего не говорит о моем материализме. Между тем Г. Пузис, ссылаясь на польского эстетика Моравского, уже называет меня «марксоидом», а не «марксистом».

Кроме ругани, нужно иметь в запасе еще что-нибудь. Г. Пузис ведет войну против тех, кто считает главным содержанием эстетики — искусство и литературу. Он назы-

вает их ревизионистами. А что, если я скажу, что его точка зрения клонится к тому, чтобы ослабить роль искусства в коммунистическом воспитании трудящихся? Понравится эта демагогия тов. Пузису? Между тем попробуйте отрицать, что в эстетических взглядах Белинского, Чернышевского, Добролюбова, как и в традиции марксистской литературы, главное место занимает именно эстетика искусства. Кажется, Г. Пузис хочет объявить эту традицию ревизионизмом и заменить ее формалистической эстетикой в духе Гербарта. Впрочем, нельзя относиться к его открытиям с такой серьезностью. В них нет ничего, кроме невежества и саморекламы.

Он пишет, что зимою 1942 года В. В. Адоратский высказал ему ряд соображений по эстетике «в духе определения из предметного указателя к шестому выпуску «Библиотеки марксиста», напечатанного под его редакцией». Далее следует само определение: «Эстетика — наука, изучающая чувство красоты в его отношении к объективному миру и проявления этого чувства в жизни и в искусстве». Это, конечно, сильное доказательство в пользу авторства Маркса. Предметный указатель к популярной брошюре — важный научный источник. Однако готов поручиться головой, что В. В. Адоратский, даже где-то в эвакуации, не мог дать Г. Пузису это интервью о предмете эстетики. Не похоже. Нельзя так беспардонно пользоваться именами, особенно когда речь идет о человеке, от нас ушедшем и потому беззащитном.

Кстати говоря, в качестве директора Института В. В. Адоратский подписывал все выпуски «Библиотеки марксиста», но это вовсе не значит, что он сам писал справки в предметном указателе или хотя бы практически их редактировал. Не вдаваясь в темную область воспоминаний, скажу только, что в 1931 году редактировать выпуски «Библиотеки марксиста» приходилось мне. Очень может быть, что определение эстетики в брошюре 1931 года, которое так понравилось Г. Пузису (простая справка, не имеющая никакого серьезного значения), вписано мною самим или, во всяком случае, прошло через руки такого «марксоида», как я.

Нужно сказать, что развязность Г. Пузиса в обращении с именами серьезных людей на знает предела. Какое право он имеет называть Э. Цобеля «ближайшим сотрудником Лукача» только потому, что в биохронике Маркса, составленной под руководством Цобеля и опубликованной

в 1934 году, справедливо сказано, что Маркс не написал статью для «Новой Американской Энциклопедии»? С формальной точки зрения, не Цобель был сотрудником Лукача, а Лукач подчинялся Цобелю, как сотрудник Института. С точки зрения дела, это два несоизмеримых по своему масштабу человека. Во всяком случае, они были очень далеки друг от друга, хотя бы потому, что принадлежали к разным течениям в тогдашней венгерской коммунистической эмиграции. История есть общее достояние, но это не значит, что во имя свободы мнений каждый может в своих интересах болтать все, что угодно.

Не буду останавливаться на этом вопросе, но думаю, что Г. Пузис заслуживает наказания за ту развязность, с которой он позволяет себе осыпать политическими оскорблениями Георга Лукача, одного из основателей Венгерской партии, празднующей ныне свое пятидесятилетие. У наших венгерских товарищей это не может вызвать ничего, кроме раздражения. Я позволю себе также выразить протест по поводу того, что на страницах журнала «Вопросы литературы» печатается статья, в которой меня относят к «ученикам Лукача». Чтобы так информировать читателя, нужно иметь фактические основания — иначе это будет сплетня или что-нибудь худшее.

Если бы мне довелось быть учеником такого выдающегося ученого, как Лукач, я, вероятно, был бы умнее и образованнее, чем я есть. Но моя жизнь сложилась иначе. Когда мы встретились и подружились с Лукачем в 1930 году, у меня было уже вполне сложившееся мировоззрение. И Лукачу никогда не приходило в голову считать меня своим учеником, о чем свидетельствуют документы, рисующие наши действительные отношения. Не хочу больше занимать ваше внимание личным вопросом, но если этот новый вид травли будет продолжаться, я свои документы опубликую.

Когда у людей нет честных научных доводов, они прибегают к доводам сикофантского характера. Г. Пузис надеется достигнуть известности посредством недобросовестных приемов. Кто не хочет согласиться с его нелепым открытием, тот ревизионист. В Афинах был мудрый закон, согласно которому в случае неудачи какой-нибудь ябеды имущество сикофанта подвергалось конфискации. Вот если бы холодильнику тов. Пузиса грозила опасность, он был бы осторожнее в своих выходках.

К ПЯТИДЕСЯТИЛЕТИЮ СО ДНЯ СМЕРТИ МАРКСА

Четырнадцатого марта 1883 года ушел из жизни человек, которому суждено было пользоваться привилегией особого рода. Это — привилегия ненависти, которую питали к нему все господствующие силы старого общества.

Многие памятные даты привлекали общественное внимание за последние годы. Никогда еще не было столько юбилеев. Никогда память великих мыслителей и художников прошлого не была так неразрывно связана с борьбой сегодняшнего дня. В этом переплетении истории и современности сказывается потребность нашей эпохи подвести некоторые итоги тому циклу общественного развития, замечательными представителями которого были Спиноза и Гете, Гегель и Вагнер.

Буржуазия учредила официальные празднества в честь людей, носивших эти имена, она пустила в ход все средства пропаганды с целью доказать, что современная культурная реакция есть высшее развитие их идей. Министры и депутаты покидали правительственные канцелярии и парламентские кресла, чтобы произносить торжественные речи во славу гегелевского «примирения противоположностей» или гетевского «самоотречения». Но в честь великого вождя пролетариата Карла Маркса имущие классы его родной страны подготовили празднества совсем другого рода. Это чествование огнем и кровью лучше всего показывает, кем является Маркс как всемирно-историческая личность, в отличие от передовых мыслителей прежней истории.

В самом деле, как бы ни были различны люди, которых можно отнести к этой духовной аристократии, их объединяет одна общая черта. Все они восстали против существующих жизненных условий, замечая их отрицательные стороны, проклиная их неразумие и узость. И все же каждый из них в большей или меньшей степени пережил момент надлома и следующего за ним самоотречения. За «периодом бури и натиска» наступала минута раскаяния, когда суверенный разум преклонялся перед *естественным порядком* жизни и падал ниц перед неумолимой логикой обстоятельств.

Существует старая поверхностная манера объяснять всякое «примирение с действительностью» ссылкой на трудность и прислужничество. И то и другое играет немалую роль в истории. Но по отношению к великим умам и сильным натурам, каков, например, Гегель, подобная ссылка ничего не объясняет. Их падение есть скорее результат исторически понятой «ложности их принципа», как однажды выразился Маркс, результат ограниченности той ступени развития науки и жизни, которую они представляли.

Уже Декарт в своем «Рассуждении о методе» сравнивал общество с городом, в котором здания возникали стихийно и в беспорядке, а революционера — с человеком, который задумал бы сразу и коренным образом перестроить весь город, разрушив его до основания. Правда, дом, построенный по единому плану, говорит Декарт, именуемый обычно рационалистом, более красив и удобен. Но подобная перестройка целого города вызвала бы еще больший беспорядок, чем тот, который существует. «Великие общественные организации могут быть восстановлены лишь с большим трудом, если они ниспровергнуты; их также трудно поддержать, если они колеблются, а их падение всегда очень тяжело. Что же касается их недостатков, то с течением времени они всегда смягчаются, и даже многие из них, которым нельзя пособить никакими разумными средствами, незаметно устраняются или улучшаются; наконец, такие недостатки в конце концов более сносны, чем их преобразование». Отсюда следует, что, каков бы ни был план человека, *неразумная стихия разумнее его собственного разума*. «С этим дело обстоит так же, как с большими дорогами, извивающимися между горами и благодаря ежедневному пользованию ими постепенно делающимися настолько удобными, что лучше следовать

по ним, чем избирать прямой путь, карабкаясь по скалам и спускаясь на дно пропастей». Уже в этих словах заложена идея, выраженная позднее Лейбницем, — из всех возможных комбинаций фактов естественно сложившаяся есть наилучшая, «наш мир есть лучший из миров».

Таковы рационалисты, создавшие настоящую апологию иррационального, мыслители, успевшие доказать, что целесообразность существующего миропорядка заключается в его стихийном происхождении, что всякое зло лишь оттеняет красоту добра и что именно в темных стремлениях, гнездящихся глубоко в недрах человеческого общества и сознания, следует искать то «неуловимое нечто» (*je ne sais quoi*), на котором основана вся красота и гармония мира. И в самом деле — не все здесь было заблуждением.

От Макиавелли и Гоббса идет политический вариант этой общей идеи, ведущий к оправданию сильной власти, откуда бы она ни происходила. Гоббс мало заботился о господской морали и прочих эстетических атрибутах современного нищепанского воспеваания силы. Его философия проникнута человеконенавистнической иронией. С мрачной улыбкой советует он правителям покрепче давить человеческую породу — этих грязных и корыстолюбивых «иеху» Джонатана Свифта. Власть одного подлеца на троне — лучший выход из всех возможных. Впрочем, если народ задушит своих правителей, это также не противоречит законам природы.

Другая форма преклонения перед естественным ходом жизни получила свое классическое выражение у послереволюционных английских либералов в духе Шефтсбери. Идея разумности неразумного приобретает в этом изложении более идиллический характер. *Механике* сталкивающихся в открытой борьбе сил противостоит идеал *органического*, насыщенного традициями и лиризмом, незаметного улучшения человеческого общества. Самопроизвольность душевных движений, свобода моральной и эстетической индивидуальности, отрицание внешних правил и проповедь внутренней гармонии с окружающим — таковы те романтические эффекты, которые либералы противопоставляют революции, грубой, выворачивающей человека наизнанку, для того чтобы подчинить его общественному контролю. Нет и не может быть лучшего устройства общества, чем то, которое возникло не вследствие искусственных построений, а в результате искусства самой природы вещей.

Тайна обращения к природе у просветителей XVIII века заключалась именно в оправдании стихийной закономерности человеческих связей. По отношению к ней все созданное «искусством» поверхностно и непрочно. Открытие природы было познанием «естественного» закона экономического развития. Солнечная система буржуазного строя уже выступила из первоначальной туманности и обнаружила свое движение, казавшееся современным писателям столь же непогрешимым, как движение светил.

Экономисты этого времени переживают восторги первой любви, описывая удивительную систему производства и потребления, складывающуюся вопреки всем насилиям правителей, систему, способную создать такую «симпатию вещей», которая и во сне не снилась всем реформаторам и утопистам. Великие композиторы, как Гендель, слагают оратории в честь всеобщей гармонии. Поэты воспевают единство частного эгоизма и общественной пользы, погружение в индивидуальную жизнь и стихийную близость к вселенскому миропорядку.

Как бы ни были различны интересы и страсти людей, мы все являемся кирпичами гигантского здания «всеобщей мировой фабрики», и все хорошо, что на своем месте. Английский поэт Поп выразил эту идею в своем «Опыте о человеке»:

Особой страстью каждый одержим,
Никто не хочет стать другим.
Ученый счастлив, мир весь объясняя;
Дурак счастливей, ничего не зная.
Богач в избытке счастье обретет,
Бедняк доволен тем, что бог пошлет.
Слепец танцует, и поэт хромой,
Лунатик царствует, а пьяница — герой.
Голодный химик к золоту стремится,
Поэт и с музой счастлив насладиться.

Таким образом, в каждом явлении духа времени была частица вольтеровского доктора Панглоса: «Все есть так, как оно есть, и иначе не может быть, чем оно есть»; «Свиньи созданы для того, чтобы мы их ели, и вот мы действительно едим свинину»; «Ноги созданы, чтобы носить штаны, и мы действительно носим штаны». Даже французские материалисты XVIII века, эти энергичные борцы со всяким средневековьем, любили доказывать, что их критические нападки имеют своей задачей не нарушение «естественного закона», а, наоборот, утверждение собственности и морали на более прочной основе. Горе тому, кто, вооруженный

самыми лучшими намерениями, пожелал бы вмешаться в царство стихийных законов человеческого общежития, более сильных, чем сам человек!

Эту святость естественного течения обстоятельств поэзия условно переживает в образе трагического рока. Возьмем в качестве примера то произведение немецкой драмы, которое принято считать аутентичным выражением освободительных стремлений немецкой буржуазии, — «Разбойники» Шиллера.

Уже здесь содержится, в сущности, вся программа идеалистической философии конца XVIII и начала XIX века. Франц Моор — величайший мошенник, человек, готовый продать отца и брата ради власти, не верующий ни в бога, ни в черта, а только в богатство, этот произносящий речи в честь гольбаховской морали «эгоист», представляет у Шиллера общество, основанное на частной собственности и деньгах. Ему противостоит брат его Карл — натура благородная, но необузданная. Изгнанный благодаря проискам брата, Карл Моор с шайкой удальцов восстает против существующего порядка. Он играет традиционную роль доброго разбойника, защитника бедных.

И все же, достигнув вершины мести, Карл Моор приходит к сознанию своей греховности. Борец за счастье и нравственное возрождение человечества был прав в своем отрицании мира до тех пор, пока его отрицание оставалось чистой идеей. Но, взявшись за оружие, он должен был связаться с прохвостами типа Шпигельберга и выступить в качестве материальной силы против общего хода вещей, разумность которого от него самого скрыта. В этом его трагическая вина, и, чтобы искупить ее, он должен, по замыслу поэта, отдаться в руки правосудия.

Кто к истине идет стезею преступленья,
Тому и в истине не ведать наслажденья,—

писал Шиллер позднее, имея в виду, конечно, французскую революцию.

Так вообще критиковали революцию немецкие писатели этого времени. Они признавали *идеальность* ее устремлений, но еще более склонялись перед *правом сущего*. Мир идет своим путем, в то время как идеал еще только возможен. Высшей ступенью, которой, вообще говоря, достигало мышление этого периода, была возвышенная *философия стихийности*. Гегель изобразил эту силу естественного саморазвития обстоятельств в виде «мирового духа», поль-

зующегося для осуществления своих целей всей совокупностью противоречивых интересов людей. На долю человеческого ума остается лишь постижение «хитрости мирового разума», и притом после того, как его загадочные комбинации уже осуществились в жизни.

Эта сверхличная сила обстоятельств имела не только свою философию, но и свою эстетику. Представление об одностороннем, абстрактном и *непоэтическом* характере революционной борьбы, уничтожающем все традиционные узы и властно срывающем покрывало с ужасного лица истины (Шиллер, «Истукан в Саисе»), в той или другой степени обще всем мыслителям до Маркса и Энгельса. Реакция действовала всегда не только силой оружия. Она подкупала людей культуры не только деньгами и положением. За ней было многое — красота смирения, поэзия средних веков, готические соборы, базальтовые глыбы и рыцарские замки, идиллия мирной бюргерской жизни, задушевной патриархальности нравов и обычаев. Она манила к себе богатством оттенков, возникающих в сумерках, под сводами церкви, пугала мятежный дух прозаическим дневным светом революции. Вспомним, как действовали эти соблазны еще на таких людей, как Гейне. В середине XIX века один из «гегелевских диадохов», Фр.-Теод. Фишер, автор знаменитой «Эстетики», писал: «Революция хочет *делать* историю, но *деланная* история не эстетична».

И действительно, революция мало заботилась об эстетике. Первые движения плебейских слоев общества направлены не только против имущих, но и против всего мира цивилизации и образования, так или иначе связанного с богатством. Против «философии наслаждения» имущих классов народные массы выдвигали свой идеал всеобщей равной бедности. В эпоху Савонаролы их гнев обрушился на языческое свободомыслие господствующих, а вместе с тем на статуи, картины и прочие предметы наслаждения флорентийских патрициев. В эпоху Кромвеля они разрушают театры и предают публичному бичеванию актеров. Вместе с бабувистами они готовы воскликнуть: «Пусть погибнут, если нужно, все искусства, лишь бы нам осталось действительное равенство».

«Эта аскетическая строгость нравов, — писал Энгельс, — это требование отказа от всех удовольствий и радостей жизни, с одной стороны, означает выдвижение против господствующих классов принципа спартанского равенства, а с другой — является необходимой переходной сту-

пенью, без которой низший слой общества никогда не может прийти в движение. Для того чтобы развить свою революционную энергию, чтобы самому осознать свое враждебное положение по отношению ко всем остальным общественным элементам, чтобы объединиться как класс, низший слой должен начать с отказа от всего того, что еще может примирить его с существующим общественным строем, отречься от тех немногих наслаждений, которые минутами еще делают сносным его угнетенное существование и которых не может лишиться его даже самый суровый гнет» (7, 377—378).

Вопрос об искусствах как средстве смягчения нравов и предотвращения революции оживленно обсуждался во всей философско-эстетической литературе XVIII века. «Науки, литература и искусства,— писал Руссо в первом из своих знаменитых «Рассуждений»,— обвивают гирляндами цветов связывающие людей железные цепи, сдерживают в них естественное чувство свободы, для которой они, казалось бы, рождены, заставляют их любить свое рабство и создают то, что называется просвещенным народом. Необходимость воздвигала троны, науки и искусства их утвердили. Сильные мира сего, любите таланты и покровительствуйте обладающим ими!»¹

Господствующие классы всегда тенденциозно преувеличивали те случаи, когда вражда угнетенных к их угнетателям переносилась и на предметы культуры, находив-

¹ Руссо имел основание написать эту фразу. Послушайте, как объясняет необходимость «приятных искусств» запоздалый поклонник физиократов, князь Дмитрий Голицын («О духе экономистов, или Экономисты, защищенные от обвинения в том, что своими принципами они заложили основу революции», изд. на французском языке в 1796 г., цит. по немецкому переводу, вышедшему два года спустя): «Скука и печаль есть медленно действующий яд; дикари и варвары, лишенные приятных искусств, печальные и скучают; постоянная печаль и скука делают их неудовлетворенными своей жизнью и эта неудовлетворенность умножает их беспокойный характер, их буйство, их дикость и влечение к жестокости. Все, что служит для того, чтобы сократить нам время и сделать нас более веселыми, приносит что-нибудь для нашего счастья. Благодаря закону любви к удовольствиям мы принуждены сделать самих себя счастливыми, создавая себе ощущения приятные. Таким образом, отправление приятных искусств предписано естественным законом и есть для нас настоящий долг» (с. 228). Зная, что на философском языке XVIII века «народ» и «дикарь» — это синонимы, нетрудно понять истинную мысль Голицына. «Приятные искусства», предписанные «естественным законом», как римские зрелища, отвлекают толпу от возмущения.

шиеся в исключительном пользовании богатых. За счет плебейского аскетизма, служившего для народных масс только ступенькой на пути к прояснению их классового сознания, историки часто относят все нелепости пуританства — этой религии накопления и буржуазного скаредничества. Они забывают указать на другую сторону дела, на то замечательное обстоятельство, что как бы ни был подавлен и далек от образования народ, он все же всегда оставался *сувереном* не только в области языка, но и в области поэзии, как заметил уже Вико. История искусства и литературы еще покажет в дальнейшем народные истоки всего великого, что создано художественным творчеством.

Но если изображение революции масс в качестве нового нашествия гуннов есть злобная политическая карикатура, то все же несомненно, что народные движения и развитие философии, науки, искусства происходили до сих пор, во всей прежней истории, *разными* путями.

Рост и усложнение «холопской иерархии профессий», союз образования и богатства наложил печать ограниченности на все развитие духовной культуры. Обратной стороной этого факта был стихийный характер самостоятельных движений народных масс. Конечно, не следует забывать, что общественное разделение труда производит не только ограниченность, но и борьбу с этой ограниченностью. Мыслители и поэты прошлого не раз достигали величайших вершин культуры. Но это происходило именно там, где им удавалось слышать глухой подземный гул движения миллионов. Искусство и литература, как Антей, умножали свои силы от соприкосновения с землей. Таковы великие русские художники дворянского происхождения — Пушкин и Толстой, у которых много действительно народных элементов.

И все же формы протеста против узости общественных отношений в прошлом сами имели односторонний и ограниченный характер. В мире культуры и образования возникали гигантские системы философии, желающей проникнуть в разумное основание совершающегося, или глубоко художественные картины жизни, правдиво изображающие ее внутренние конфликты, но как бы в форме загадки и не без мистического трепета. С другой стороны, протест, исходящий снизу, там, где он возвышался над индивидуальным преступлением, принимает форму стихийных восстаний. Народ писал свои поэмы огнем и же-

лезом, герои его трагедии умирали на лобном месте или в застенках тайных канцелярий.

Полное слияние революции и культуры подготавливается в высшей степени противоречиво. Если великие умы прошлого питали суеверное почтение по отношению к «хитрости мирового разума», приписывая ему способность все уладить или, по крайней мере, все объяснить, это имело свое, историческое ограниченное основание. Нужно принять во внимание незрелость революционной обстановки их собственного времени и тот действительно немаловажный факт, что стихийное расширение мирового рынка и связанные с этим перемены в общественных отношениях действовали объективно гораздо революционнее, чем самые смелые заговорщики.

Но революционные массы имели свое основание относиться с подозрением и ненавистью к «законникам», которых так ненавидело простонародье в эпоху Шекспира, к придворным литераторам и живописцам, ученым обитателям летающего острова Лапута. Еще во времена моей молодости, рассказывал Энгельс, немецкие коммунистические ремесленники относились подозрительно ко всякому человеку с образованием, считая его угнетателем бедных. Если мужицкий царь Пугачев приказал повесить астронома Ловица «поближе к звездам», то возможность этой жестокой иронии была дана уже в самом факте разрыва между наукой и народной жизнью. Там, где действуют слепые силы, есть, вообще говоря, широчайшая почва для всякого рода неразрешимых коллизий. Смерть Лавуазье на гильотине или полемика Робеспьера против Пристли и всех вообще «ученых» и «философов» на первый взгляд является просто печальным недоразумением. Но с более общей точки зрения очевидно, что за этим недоразумением скрывается *столкновение прав*, историческое противоречие. И до определенного времени оно оставалось как бы неразрешенным.

Всемирно-историческое значение личности Маркса состоит именно в том, что он соединил в себе два основных направления, которыми шла подготовка нового, подлинно человеческого общества. Маркс является в такой же мере наследником Спинозы, Лейбница, Гегеля, как и продолжателем дела Спартака, Мюнцера и Бабефа. Учение и практическая борьба Карла Маркса лишены той печати ограниченности, которая лежит на произведениях и действиях его великих предшественников. Аскетизм и враж-

да к образованию в рабочем движении уже приняли в середине прошлого века сектантски реакционный характер. Маркс и Энгельс немало воевали с узколобыми ремесленниками, «штраубингерами», с теми косматыми мелкобуржуазными революционерами, которых Гейне осмелел в образе передового медведя («Атта Троль»). Учение Маркса дает исторический анализ противоречия между миром культуры и трудящейся массой. Оно выражает необходимость союза коммунистического движения с наукой, искусством. Марксистский анализ буржуазной экономики говорит о том, что стихийный разум общественного развития приводит в конце концов не к мировой гармонии, а к самым бессмысленным противоречиям. Подлинное решение этих противоречий — в практическом уничтожении той узкой общественной оболочки, которая стесняет творческие силы современного человечества. Отсюда учение Маркса о диктатуре пролетариата.

Маркс понимал, что все признаки внутреннего падения духовной жизни в капиталистическом обществе тесно связаны с колоссальными противоречиями буржуазного периода истории. Они имеют поэтому исторически преходящий, а не абсолютный характер. Коммунистическая революция пролетариата необходима не только с точки зрения практических нужд рабочего класса, но для *всего* дальнейшего развития *всей* совокупности человеческой культуры.

Таковы были взгляды Маркса, азбука его учения, и вот почему ненависть, которую питают к нему господа и слуги старого общества, им вполне заслужена. Пятьдесят лет борьбы, протекшие после смерти Маркса, развеяли ореол святости вокруг буржуазной формы общественного развития. Они разрушили самый страшный пережиток старого мира — идиллическую веру в естественное течение вещей, автоматизм общественного развития, мистическое руководство человеческой историей «сверху» (*von oben herab*, по выражению Канта). Сделать так, чтобы историческое движение не могло вернуться на прежний испытанный путь разрыва между человеческим разумом и стихийным развитием фактов, помешать громадной революции нашего времени завершиться «похмельем», как не раз завершались революции прошлого, — эта колоссальная задача по плечу лишь миллионам новых людей, которые могли бы написать на своем знамени слова Данте:

Нас ждет подъем и круче и длиннее,
Не здесь ли уж ты хочешь отдохнуть?
Пойми меня и в путь пусться скорее.

МАРКС И ЭНГЕЛЬС ОБ ИСКУССТВЕ

I

Более ста лет назад в «Манифесте Коммунистической партии» Маркс и Энгельс писали: «Обвинения против коммунизма, выдвигаемые с религиозных, философских и вообще идеологических точек зрения, не заслуживают подробного рассмотрения» (4, 445).

С тех пор много воды утекло. Золотой телец уже не может смотреть на коммунизм с высоты своего пьедестала. Коммунизм сегодня — это страны с большим народонаселением, развитой промышленностью, прочной военной системой. У них есть свои заботы, свои противоречия, но оспаривать силу нового общественного строя бесполезно, да и невыгодно имущим классам капиталистических стран. Тем более важное значение для буржуазного мира приобретает теперь критика коммунизма с «идеологических точек зрения». Не отрицая больших материальных успехов социалистических государств, буржуазная мысль стремится вызвать разочарование в идеях коммунизма, представить их страшной угрозой для духовной культуры и морального уровня личности.

Этому, разумеется, немало способствуют всякого рода карикатуры на марксизм, отчасти неизбежные в таком широком подъеме, если рассматривать его с всемирно-исторической точки зрения, но отнюдь не менее опасные для морального авторитета коммунистических идей, чем любые неудачи и поражения.

Существует странная связь между усердием мнимых друзей народа и скверными выдумками его действительных врагов. Эти выдумки, как заметил уже Ленин, часто приобретают неожиданное практическое значение, карикатура находит себе реальную модель. «Противники революционной социал-демократии, — писал Ленин в одной статье 1911 года, — искони, можно сказать, пускали в ход прием доведения до абсурда ее взглядов и малевания ради удобства полемики — карикатурного марксизма. Так, во второй половине девяностых годов прошлого века, когда социал-демократия рождалась в России как массовое движение, народники малевали карикатурный марксизм в виде «стачкизма». И ирония истории сделала так, что карикатурные марксисты нашлись — в лице «экономистов». Честь и доброе имя соц.-дем. не могли быть спасены иначе как беспощадной борьбой с «экономизмом». Так, после революции 1905 г., когда большевизм, как применение революционного марксизма к особым условиям эпохи, одержал крупную победу в рабочем движении, победу, признаваемую теперь даже его врагами, наши противники малевали карикатурный большевизм в виде «бойкотизма», «боевизма» и т. д. И опять ирония истории сделала так, что нашлись карикатурные большевики — в лице «впередовцев»¹.

Такое *моделирование*, как теперь говорят, карикатурных изображений марксизма в реальной действительности есть интересный вопрос и с точки зрения философии истории, и с точки зрения теории познания. Но людям, непосредственно страдающим от подобного моделирования, часто бывает не до философии, и требовать, чтобы они строго отличали марксизм от карикатуры на него, не всегда возможно. Скорее можно требовать от активных деятелей, считающих себя наследниками революционного марксизма, чтобы они больше думали о «чести и добром имени» своего учения. Иначе им не миновать вмешательства той неослабно действующей силы, которую Ленин, вслед за Марксом и Энгельсом, назвал иронией истории.

Все прошлое рабочего движения наглядно показывает важность принципиальной грани между марксизмом карикатурным, догматическим и марксизмом подлинным, или «творческим». Существование этой грани обнаружилось довольно рано, как об этом свидетельствует ирони-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 21, с. 13.

ческая фраза Маркса, сказанная им по адресу своих мнимых последователей во Франции конца семидесятых годов прошлого века: «Ясно одно, что сам я не марксист» (35, 324).

Пользуясь распространенной формулой «творческий марксизм», мы, разумеется, не можем сочувствовать детским, а иногда и просто темным, ретроградным стремлениям обновить это мировоззрение при помощи тех или других заимствований из модной буржуазной философии. Все это до такой степени старо, что не всегда можно поверить в серьезность подобных намерений. Если какой-нибудь современный автор, знающий марксистскую литературу и даже выучивший все необходимые цитаты, как это видно из его сочинений, вдруг начинает «творить» в духе русского богоискательства и богостроительства образца 1908—1912 годов, это кажется скорее приспособлением к плохо понятой обстановке, чем действительным творчеством, даже ошибочным.

Впрочем, и так называемый в настоящее время догматизм, при всей своей деревянной ортодоксии, мало заботится о верности марксистскому мировоззрению в его действительном виде. Всякого рода заимствований из чуждых источников было не мало и здесь, ложное «чувство нового» давно привыкло оправдывать самые карикатурные схемы словесного марксизма. Было бы, например, смешно принимать всерьез, как выражение какой-нибудь теории, демагогические выходки против культуры и образования, войну против Стендаля, Толстого, Лу Синя в духе китайской «культурной революции». Если в таком уравнительном нигилизме, кроме его практического назначения, содержится какая-нибудь теория, она, разумеется, не имеет ничего общего с великим и светлым учением Маркса.

В конце прошлого века первая большая волна карикатурных шаблонов, отравляющих это учение, была связана с нашествием литераторов и доцентов, присоединившихся к рабочим партиям в период их массового подъема. Ряд писем Энгельса — Иосифу Блоху, Конраду Шмидту, Францу Мерингу и другим лицам — уже освещает с тревогой эту тему. Примером вульгарного обращения с революционной теорией может служить литературная деятельность Пауля Эрнста, впоследствии далеко ушедшего в сторону реакции. Его статьи о женском движении на севере Европы (в связи с драматургией Ибсена) решительно не понравились Энгельсу. «Что касается Вашей попытки подойти к

вопросу материалистически, — писал ему Энгельс 5 июня 1890 года, — то прежде всего я должен сказать, что материалистический метод превращается в свою противоположность, когда им пользуются не как руководящей нитью при историческом исследовании, а как готовым шаблоном, по которому кроют и перекраивают исторические факты» (37, 351).

Шаблонное догматическое понимание революционной теории сводит ее к сумме абстрактных выводов; оно отражается и на самом содержании этой теории, облегчая проявление буржуазных идей в форме открытого ренегатства. Само слово «ревизионизм» еще не возникло, когда Марксу и Энгельсу пришлось выступить против попытки подавить пролетарский характер партии «худосочной дурацкой эстетической филантропией». Это была оппозиция справа в период закона против социалистов. Не менее характерен эпизод «бунта литераторов» ультралевого направления с участием Пауля Эрнста в начале девяностых годов.

Переписка Энгельса рисует образ подобного литератора, образованного или, скорее, полуобразованного «декласированного молодого буржуа», устремившегося в пролетарское движение с целью занять в нем выгодную позицию и нахватавшегося социал-демократических идей, чтобы превратить их в пустые фразы, деревянный шаблон, который затем признается несостоятельным, стесняющим творческую индивидуальность, и дополняется мещанским вздором, заимствованным из явно буржуазных источников. «Бессилие» этих людей «может сравниться лишь с их нахальством», писал Энгельс Лафаргу 27 августа 1890 года (37, 383).

Увы, сколько таких беспомощных, но свирепых попыток судить от имени мирового пролетариата и других не менее высоких инстанций известно нашей литературе после Октября! Иначе, конечно, и не могло быть, поскольку выгодная сторона приспособления к революции становится более очевидной, чем любая аксиома. Но дело не только в новых формах личного благоустройства. Когда на место простого приспособления выходит тупой фанатизм взбесившегося мещанина, это не легче. «Нахальство», отмеченное Энгельсом, имеет свой социальный эквивалент в базарной энергии мелкого буржуа, прокладывающего себе дорогу за счет других. Тупость становится его оружием в этой борьбе или переходит в сознательную мимирию,

приспособительную окраску, состоящую из громких фраз, демагогии и грубой лести народу, рассчитанной на его легковерие. А там уже создается цепочка, в которой один паразит поддерживает другого. Нельзя отрицать особую роль «деревянных шаблонов» в этой цепной реакции — они играют роль масонского знака, при помощи которого узнаются свои. Так было, например, при широком распространении вульгарной социологии в двадцатых и отчасти тридцатых годах нашего века.

Перед лицом этого исторического явления, которое мы слишком мягко называем «вульгаризацией» (к сожалению, лучший термин еще не найден), остается прежде всего напомнить, что Маркс и Энгельс были беспощадны ко всякому понижению идейного уровня марксистской литературы. Решительно отвергая шатания случайных попутчиков марксизма, они не останавливались перед резкой критикой своих лучших друзей, таких борцов немецкого пролетариата, как Вильгельм Либкнехт, когда замечали у них малейшие признаки догматического подхода к явлениям живой действительности. Примером может служить полемика Энгельса с Либкнехтом по поводу пренебрежительной оценки Гегеля как «пруссака» в немецкой социал-демократической газете «Фольксштаат». Особенно преследовали Маркс и Энгельс всякую односторонность выводов, преподносимую во имя революционной фразы — наследия вульгарной демократии, но замечали они и признаки нарастающей новой опасности — гордого своей филистерской научностью катедер-марксизма. В их сочинениях и письмах, насыщенных глубокою уверенностью в конечной победе рабочего класса, сквозит постоянное беспокойство за судьбы созданной ими революционной теории в связи с громадным распространением ее влияния *вширь*.

Будущее показало, что эта тревога не была напрасной. Несмотря на большие заслуги таких деятелей пролетарского движения, как Поль Лафарг, Франц Меринг, Г. В. Плеханов, общий уровень марксистской литературы после смерти ее основателей, в период II Интернационала, понизился. Достаточно вспомнить полемику ревизионистов против диалектического метода, учения о социальной революции и других важных пунктов теории Маркса и Энгельса. Преодоление этой болезни было возможно только на путях *ленинизма*.

Незачем говорить еще раз о том искаженном облике,

который получила марксистская теория у вождей II Интернационала в области политики, экономической науки и философии. Но одна сторона дела требует упоминания. Маркс и Энгельс были создателями всеобъемлющего и цельного мировоззрения. Отвергая значение философии как системы абстрактной истины, подчиняющей себе все отрасли знания, обращаясь повсюду к изучению материальных фактов в свете последних доступных им открытий, они вместе с тем глубоко презирали ученое крохоборство цеховой науки, эклектическую «нищенскую похлебку», известную в немецких университетах под именем философии после Гегеля, мертвое разобщение специальностей и другие подобные явления официальной буржуазной культуры второй половины XIX века.

Люди великой революционной энергии, Маркс и Энгельс были действительными наследниками и критическими истолкователями лучшей поры европейского гуманизма. Их учение является реальным ответом на общественные вопросы, поставленные этой эпохой, и если материал для решения подобных вопросов они черпали прежде всего в экономических фактах, то их дальнейшие выводы охватывают всю область деятельности людей среди окружающего мира природы и общества.

В литературе II Интернационала это широкое и цельное мировоззрение было низведено до уровня односторонней социологической доктрины, облегчающей примирение с любыми фактами жизни посредством ссылки на «развитие производительных сил». Не удивительно, что такая узость породила множество попыток дополнить марксизм при помощи этики Канта или религии Фейербаха. Глубокие исторические и философские идеи Маркса, заключенные в его экономических трудах, были не поняты. Характерно пренебрежительное отношение к литературному наследству Маркса и Энгельса со стороны его официальных хранителей. Философско-экономические рукописи 1844 года, «Немецкая идеология», «Очерки критики политической экономии» 1857—1858 годов, «Диалектика природы» — все это могло увидеть свет только в советское время.

Мало занималась литература II Интернационала таким существенным периодом в истории марксизма, как сороковые годы. В произведениях этого десятилетия с наибольшей яркостью выступает связь учения Маркса и Энгельса с его источниками, особенно немецкой классиче-

ской философией конца XVIII — начала XIX века, но вместе с тем и революционный перелом, созданный марксизмом в истории общественной мысли. Для мнимых или слишком абстрактных ортодоксов реформистского большинства II Интернационала, не замечавших революционных выводов Маркса и Энгельса под оболочкой их объективно научного метода, было совершенно естественно желание отделить зрелый марксизм «Капитала» от критической эпохи его зарождения и развития. Стремление установить несуществующую грань между двумя модусами учения Маркса — революционной теорией сороковых годов и научной системой второй половины века — до сих пор заметно в буржуазной социологии (хотя теперь в большинстве случаев преимущество отдается более раннему периоду).

Разумеется, научное здание марксизма было завершено лишь в пятидесятых — шестидесятых годах прошлого столетия в результате решающих экономических исследований Маркса, которые образуют главное содержание его учения. Благодаря этому критика общественных противоречий приобрела твердую почву и окончательно вышла из той стадии, когда ее аргументы носили преимущественно моральный, философский или эстетический характер. Поскольку марксизм вырос в борьбе с различными проявлениями эпигонского утопического социализма и вульгарной демократии, Маркс и Энгельс должны были всячески подчеркивать объективную научность своей точки зрения, ее независимость от любого абстрактного идеала. Эта тенденция проходит через всю их литературную деятельность и переписку начиная с 1843—1844 годов. Она тесно связана с формированием коммунистического мировоззрения рабочего класса. В том же духе и Ленин всегда подчеркивал отсутствие в марксизме моральной риторики и всякой склонности к идеальным фразам буржуазных партий.

Но это вовсе не значит, что живой, творческий марксизм лишен своего общественного идеала, внутренне присущего ему и вытекающего из научной основы учения Маркса и Энгельса. Напротив, отвращение к фразе и громадное значение, которое марксизм придает материальной практике человеческого общества, свидетельствуют о том, что в рамках этого учения общественный идеал не остается только утешительной иллюзией. Напомним слова В. И. Ленина: «Мысль о превращении идеального в реальное *глубока*: очень важна для истории. Но и в личной

жизни человека видно, что тут много правды. Против вульгарного материализма. NB. Различие идеального от материального тоже не безусловно, не *überschwenglich*»¹.

Эта связь идеального и реального в общественном процессе жизни образует гуманистическое содержание марксизма. «Наша теория — не догма, а разъяснение процесса развития, который заключает в себе ряд последовательных фаз», — писал Энгельс Келли-Вишневецкой (36, 497). Мировая схематика чужда Марксу и Энгельсу, поэтому магических формул в духе Шпенглера или Тойнби нечего искать в их произведениях. Однако более глубокий и точный взгляд на развитие культуры в их понимании истории бесспорно содержится. «Ряд последовательных фаз», излагаемых Марксом и Энгельсом, означает не только механическую связь причин и следствий. Эта последовательность несет в себе объяснение *смысла человеческой истории*, если такое понятие само имеет рациональный смысл и не является только мистической фразой.

Обратившись к подлинным словам основателей марксизма, непредвзятый читатель сумеет отличить эту симфонию Бетховена от грубой карикатуры, которой пугают мир противники нашего мировоззрения и его мнимые друзья.

II

Произведения Маркса и Энгельса можно назвать энциклопедией революционной мысли. Но, разумеется, создатели этой энциклопедии, столь же глубокой по своим теоретическим принципам, сколь и практической в своих конкретных выводах, не могли завершить ее во всех направлениях. Это превышало возможности человеческой жизни, даже такой титанической и могучей, какой была она у основателей рабочего Интернационала.

Вспомним, что Маркс хотел написать очерк положительного содержания гегелевской диалектики, но так и не успел осуществить своего намерения. Впоследствии народник Н. К. Михайловский требовал от русских последователей Маркса, чтобы они указали «книгу», в которой все их учение было бы изложено столь же систематиче-

¹ В. И. Л е н и н. Полн. собр. соч., т. 29, с. 104. «*Überschwenglich*» — чрезмерный.

ски, как учение Дарвина в его «Происхождении видов». Буржуазная литература долго отказывалась видеть в Марксе философа на том основании, что он не оставил хотя бы краткого курса своей философии.

Нечто подобное произошло и с тем, что нам известно о взглядах Маркса и Энгельса на искусство. Казалось, что в этой области они оставили только случайные мнения, не заключающие в себе никакой теории. Даже такие выдающиеся представители марксистской литературы, как Плеханов и Мering, считали, что в этой области им приходится создавать науку заново, руководствуясь только общим пониманием исторического материализма. Может быть, это имело свое оправдание на первых порах, когда важнее всего было объяснить широкой массе читателей значение общих идей Маркса и Энгельса, а более конкретное изучение их литературного наследия только начиналось. И все же есть определенная связь между перерождением социал-демократических партий II Интернационала и тем обстоятельством, что общественно-эстетический идеал Маркса и Энгельса остался в тени как нечто необязательное для социалистов. Лишь в гениальных статьях о Толстом и других произведениях В. И. Ленина был снова сделан важный шаг вперед в том направлении, которое связывает научный коммунизм с традицией Белинского и Добролюбова, Гете и Шиллера, Лессинга и Дидро.

С другой стороны, нельзя признать случайным то обстоятельство, что один из выдающихся представителей марксистской эстетики эпохи II Интернационала — Франц Мering стоял на левом фланге германской социал-демократии, а безусловно наиболее значительный из них — Г. В. Плеханов был деятелем русского революционного движения. Плеханов в России и Мering в Германии сохранили в известной мере наследство революционной демократии, которая видела в искусстве изображение жизни и приговор над ее явлениями. Этот элемент *оценки жизни*, принадлежащий эстетике, был чужд марксизму II Интернационала с его претензией на невозмутимую научность и постепенным отказом от революционной критики буржуазного строя. Если такая оценка допускалась, то лишь в виде чисто субъективного взгляда, в виде, например, неокантианской системы условных «ценностей», иногда переодетых в социалистический и даже классовый костюм «пролетарской культуры» или полезного «социального мифа», как это было в анархо-синдикалистских тече-

ниях 1889—1914 годов, соприкасавшихся с некоторыми левыми группами внутри социал-демократии.

Вот почему богатые идейным содержанием, тесно связанные с теорией познания и всемирно-исторической точкой зрения марксизма, мысли Маркса и Энгельса об искусстве остались незамеченными. Даже люди, специально занимавшиеся изучением их литературного наследия, прошли мимо этих фрагментов целого, образующих стройную систему взглядов. Как пережиток догматического марксизма, такое отношение к взглядам Маркса и Энгельса не сразу уступило место нашей современной оценке. Точно так же не было достаточно понято и принципиальное значение статей Ленина о Толстом.

Еще в конце двадцатых годов считалось очевидным, что из марксистских авторитетов в области искусства на первом месте стоит Плеханов. Существовал даже термин «плехановская ортодоксия». Большим подспудным влиянием пользовалась социологическая теория А. Богданова. Даже Шулятиков и Фриче, которые в свое время не получили авторитетного одобрения со стороны Плеханова, имели своих многочисленных ценителей.

Чтобы лучше оттенить заслуги Фриче, М. Н. Покровский писал: «Теорию исторического процесса мы давно имеем, марксистскую теорию художественного творчества приходится еще создавать». Не делая большого различия между теорией художественного творчества и тем, что известно под именем истории художественной литературы, он развивает свою мысль: «Это не то, что общая история или политическая экономия. Там нам оставили ряд классических образцов наши великие учителя. По истории художественной литературы, кроме нескольких работ Плеханова и Меринга, ничего нет»¹.

¹ Сб. «Марксистское искусствознание и В. М. Фриче», М., 1931, с. 29. Какова была позиция А. В. Луначарского? Еще в докладе «Г. В. Плеханов как искусствовед и литературный критик» (1929—1930 гг.), впервые напечатанном в журнале «Литературный критик», 1935, № 7, с. 21—26, он говорит: «Не преувеличивая, можно сказать, что основа марксистского искусствознания дана именно Плехановым. В самом деле, у Маркса и Энгельса есть лишь небольшое количество разбросанных замечаний: прямой цели указать на способы применения великих принципов диалектического материализма в области искусства они не имели». Такой взгляд был в те времена общепризнанным, но следует все же отметить, что Луначарский высказал его в докладе, который в целом направлен против «плехановской ортодоксии». Нельзя ставить его на одну доску с другими авторитетами двадцатых годов, у которых категорическое

И так смотрели на дело не только Покровский и сам В. М. Фриче — за ними следовал легион более мелких авторов. Все они внушали читателю, что у Маркса и Энгельса ничего, кроме самой общей исторической точки зрения, найти нельзя, откуда следует, что марксистскую теорию искусства и литературы нужно создавать заново, руководствуясь главным образом статьями Плеханова и сомнительными открытиями западной «социологии искусства». То законное место, которое принадлежит в наших глазах эстетической мысли самих основателей марксизма, она заняла только в результате долгой борьбы против пережитков старой точки зрения, сохранившейся в виде системы взглядов так называемой вульгарной социологии, которая выступала то в солидном академическом облачении, то в виде самых разнообразных ультралевых течений.

Но все это отшумело, является теперь достоянием историков и авторов воспоминаний. Что они скажут — мы увидим, а слышно, что перья уже скрипят. Пусть же читатель знает, что история может быть печатным заявлением, опрокинутым в прошлое, и этим охотно занимаются люди, которые по прошествии времени могли бы спросить себя:

На друга своего
Не доносил ли ты и ложного чего?

отрицание возможности марксистской эстетики, основанной на собственных взглядах Маркса и Энгельса, было связано с определенным пониманием марксизма, а не с простым недостатком информации. По внутреннему своему направлению зрелая мысль Луначарского ближе всего подходит именно к эстетическим взглядам Маркса и Энгельса (я позволю себе сослаться здесь на мою статью «Вместо введения в эстетику А. В. Луначарского», помещенную в седьмом томе собрания его сочинений, с. 587—613). Вот почему Луначарский легко отказался от своих сомнений на пороге тридцатых годов, как легко убедиться из его статьи «Маркс об искусстве» («Вестник Коммунистической академии», 1933, № 2—3). Эта статья была написана по материалам, собранным в рукописи автора этих строк, которой Луначарский помог увидеть свет в «Литературной энциклопедии» (т. 6, 1932 г., статья «Маркс»), и отдельным изданием. Кстати говоря, эта книжка называлась «К вопросу о развитии взглядов Маркса на искусство» (М., 1933). Столь замысловатое название также было придумано Луначарским с целью избежать всякого рода препятствий и последующих нападок. Я с глубокой благодарностью вспоминаю его отношение к молодому автору.

Так или иначе, эстетические взгляды Маркса и Энгельса прочно вошли теперь в идейный обиход марксизма. Опыт показывает, что они играют большую роль в идейной борьбе коммунистических и рабочих партий всех стран.

III

Мыслящих представителей современной интеллигенции, участвующих в этом движении, привлекает великая идея освободительной миссии рабочего класса не только в области материального производства. Свои наиболее заметные победы марксизм в настоящее время празднует как философия культуры, идея освобождения человеческого общества от господства его же собственных «отчужденных» сил. Перенесение центра тяжести в область нравственно-эстетических проблем и дилетантское применение для этой цели политической экономии Маркса становится часто даже явлением отрицательным, новой формой подделки его материалистической диалектики. Но сам по себе интерес к духовной или, как часто теперь говорят, гуманистической стороне марксизма весьма характерен. Представьте себе удивление какого-нибудь Зомбарта, если бы он воскрес! Столько чернил было потрачено на то, чтобы доказать полную непримиримость учения Маркса с духовными ценностями культурного человечества, и вдруг оказалось, что именно это учение несет в себе идеи свободы и очищения, соблазнившие даже многих моралистов церковной складки.

Сам по себе, однако, тот факт, что марксизм является научно развитой теорией общественного идеала, не заключает в себе ничего удивительного. Буржуазное общество уже в момент своего зарождения было воплощением пошлой трезвенности и прозы. Марксизм продолжает старую критику денежного мешка, переходя от формы проявления к сущности дела, то есть к экономической природе капитализма, высшей ступени товарного общества. Сопоставляя отдельные мысли Маркса и Энгельса, мы видим, что их взгляд на упадок нравственно-эстетической жизни в эпоху буржуазной цивилизации не случайное мнение, высказанное в момент особенной ненависти к окружающей среде, а глубоко продуманный вывод из анализа основных черт капиталистического способа производства.

В центре старой культуры стоял обособленный индивид, «атом», сталкивающийся с другими членами общества,

такими же одинокими лицами, на великом рынке жизни. Мыслители прошлого, создавшие основу для нашего понимания роли человека в окружающем мире, подвергли детальному исследованию диалектику его страстей и стремлений, различные случаи столкновения обязанностей и прав, иерархию способностей и личных качеств, навязанную индивиду всей организацией старого общества. Они установили общий антагонизм между влечением эгоистического субъекта и бескорыстием отвлеченного долга, между чувственным и рациональным, поэзией и прозой, полезным и эстетическим, индивидуальным вкусом и общезначимым суждением.

Старая эстетика знала целую систему подобных взаимоотношений. Она была антропологией, учением о человеке, или, во всяком случае, тесно соприкасалась с ним. Однако реальные, исторически преходящие корни противоречивой структуры «человеческой природы» остались вне поля зрения этой науки, вследствие неразвитости окружающих общественных условий. Противоречия внутреннего мира казались следствием изначальной двойственности человека, осужденного на постоянные колебания между идеалом и реальной жизнью.

В эстетике просветителей XVIII века эти противоречия приобретают форму *парадоксов* человеческой природы. Таков, например, знаменитый «Парадокс об актере» Дидро. В сущности говоря, это аллегорический трактат о человеческом общежитии. Дидро повсюду проводит аналогию между театром и жизнью¹. С одной стороны, он сенсуалист, отстаивающий право чувственности, защитник реализма в искусстве. С другой стороны, разбирая внутреннюю логику художественного творчества на примере игры актрис Клерон и Дюмениль, он приходит к выводу, что самый слабый актер тот, кто отдается своим непосредственным переживаниям, умеет играть только самого себя. «Спектакль подобен хорошо организованному обществу, в котором каждый поступает частью своих прав в интересах всех и для блага целого. Кто лучше определит меру этой жертвы? Энтузиаст? Фанатик? Конечно,

¹ Разумеется, эта аналогия не является личным изобретением Дидро. Европейская литература заимствовала ее главным образом у Цицерона. В древности же она была широко известна. Сравнения этого типа встречаются в греческой комедии, у софистов и риториков. Ср.: Ernst Ludwig Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 2 Aufl., Bern, 1954, S. 148, и др.

нет. В обществе это лучше всего делает человек справедливый, а в театре — актер с холодным умом. Ваша уличная сцена относится к драматической сцене так же, как орда дикарей — к сообществу культурных людей».

Отсюда Дидро делает вывод, имевший принципиальное значение для его эпохи, — настоящие актеры и действительные благодетели человеческого рода, гении общественной жизни должны стремиться к обузданию патологического природного эгоизма страстей и личных интересов при помощи холодного «идеала», «идеального образца». Правда сцены не совпадает с правдой жизни. Актер — обманщик. Искусство создает иллюзию общественной гармонии, но этот благородный обман или самообман — полезен, а верность жизни, в которой человек разъединен с другими людьми грубым противоречием интересов, — является отступлением от более высокой истины.

В такой постановке вопроса заключалась серьезная мысль, но, по условиям времени, она могла получить только одностороннее развитие. Вопрос, затронутый Дидро, был освещен в его «Парадоксе» с особенной яркостью и в то же время слишком резко, причудливым и странным светом. На почве реальных противоречий времени возникла типичная для XVIII века аберрация зрения. Реалистический исходный пункт французского Просвещения был утрачен, и реализм вследствие ограниченности его исторической основы перешел в свою собственную противоположность.

Причины этого факта достаточно ясны в настоящее время благодаря анализу Маркса. Там, где человек выступает как частный собственник, *homo oeconomicus*, в моральном отношении он рассматривается как естественный эгоист, потенциальный участник гоббсовской «войны всех против всех», и общественное начало является перед ним в виде чего-то искусственного, иллюзорного, далекого, как тень отвлеченного идеала, который требует от частного лица гражданского аскетизма, самоотречения. В этом смысле различие между «реальной и идеальной структурой буржуазного общества», как пишет Маркс (46, ч. II, 457), исторически необходимо. Отсюда и объективный рефлекс этой двойственности в миросозерцании людей просветительной эпохи, противоречие между чувствительностью, *sensibilité*, и рационализмом, между реальным глазом художника и мечтой о холодной неподкупности формы. Искусство эпохи французской революции и напо-

леоновской империи несет на себе отпечаток созерцательной отвлеченности, рожденной в умственных исканиях XVIII века ¹.

У Канта парадоксы эстетической теории превращаются в неразрешимые антиномии, восходящие к основному дуализму естественной необходимости и свободы, мира реального и мира идеального. Центральным пунктом кантовской критики способности суждения является так называемая *антиномия вкуса*, развивающая то, что было уже дано «аналитикой прекрасного» и «дедукцией чистых эстетических суждений». С одной стороны, по словам Канта, «суждение вкуса определяет предмет со стороны наслаждения (как красоту) с притязанием на согласие с ним каждого, как будто наслаждение здесь нечто объективное», с другой стороны, «суждение вкуса определяется не через доказательство, а это придает ему вид субъективного суждения». Люди говорят, что о вкусах не спорят, и в то же время продолжают спорить о них, да и не могут не спорить, так как всякое подлинное суждение вкуса, в отличие от оценки съеденного блюда, заключает в себе властное требование общественного признания. Таким образом, обязательные для всех нормы вкуса приводятся здесь в безысходное противоречие с тем, что Кант назвал однажды «эстетическим эгоизмом».

В кантовской антиномии вкуса перед нами новое выражение противоречия между обществом и личностью, представленное с более сознательной диалектической остротой, чем у французских просветителей, и в то же время превеличенное до идеализма. Раздвоенность человеческой

¹ Анализ «Парадокса об актере» Дидро с этой точки зрения был предложен мною в докладе об изучении истории эстетической мысли, прочитанном в Институте философии Коммунистической академии 9 октября 1934 г. Делаю это замечание, чтобы никому не пришлось в голову подозревать меня в заимствовании без указаний источника у других авторов. Что касается содержания дела, то полезно было бы сравнить этот анализ, опирающийся на историческую теорию познания марксизма, с тем изложением противоречий эпохи Просвещения, которое содержится в книге Ипполита Тэна «Старый режим» (1876) или в очень известном сочинении Эрнста Кассирера «Die Philosophie der Aufklärung» (1932), представляющем, так сказать, научный уровень нашего века. Вопрос о взаимоотношении между *рациональным* и *чувственным* в мировоззрении просветительской эпохи до сих пор остается нерешенной проблемой, как это показывает, например, критический разбор, принадлежащий перу одного из самых тонких историков общественной мысли XVIII в. Роланда Мортье («Unité ou scission du siècle des lumières?» — «Studies on Voltaire», XXV, 1963). — *Примеч. к наст. изд.*

природы приобретает в немецкой философии конца XVIII — начала XIX века абсолютный смысл. Тезис и антитезис кантовской антиномии одинаково справедливы, и наша познавательная способность, по словам философа, бессильна объяснить возможность их совместного существования.

Таково общее направление мысли Канта, превращающей идеал общественной жизни в недостижимую «вещь в себе». Человечество может лишь постепенно приближаться к этому идеалу, без всякой надежды когда-нибудь его достигнуть. По учению Канта, вместе с развитием цивилизации растет и сумма общественного зла. «Радикально злое в человеческой природе» можно сделать менее заметным под внешним покровом культуры, возникающей в силу естественной необходимости («природы»), но совершенно устранить его нельзя, разве только в мечте поэта.

Замечая противоречивый характер человеческого сознания, что само по себе является немалой заслугой, старая эстетика еще не видела и не могла видеть объективной исторической основы этих противоречий, в которой заключалась тайна их преувеличенной до грубого антагонизма формы развития. Она не могла установить объективную связь этих психологических проблем с общими условиями формирования личности в рамках социальной организации, основанной на неравенстве и борьбе классов. Она искала выход в утопическом «среднем состоянии», таинственном «синтезе противоположностей».

Этот идеал выступает перед глазами мыслителя как гармоническая форма общественной жизни и личного развития человека, высшее единство чувственного и рационального, идеального и реального в определенные счастливые эпохи, *уже* преодолевшие первичное «варварство чувств» (по выражению Вико), но *еще не* ставшие жертвой противоречий цивилизованного общества, вторичного «варварства рефлексии». Историческое осуществление идеала переносится обычно в прошлое, чаще всего в Грецию эпохи Перикла.

«Гельвеций находит счастье общественного человека в среднем состоянии, — писал Дидро. — Я думаю аналогичным образом, что существует какая-то ступень цивилизации, более соответствующая счастью человека вообще и не настолько далекая от дикого состояния, как это обыкновенно воображают; но как вернуться к ней, когда удалились от нее, а когда находишься на ней, то как остаться там? Я этого не знаю. Общественная жизнь развивается,

может быть, в направлении к тому пагубному совершенству, которым мы наслаждаемся с почти такой же необходимостью, с какой становятся белыми на старости наши волосы. Древние законодатели знали только дикое состояние. Современный законодатель, более просвещенный, чем они, основывая колонию где-либо в неизвестном уголке земли, быть может, нашел бы какой-нибудь промежуточный строй, между диким состоянием и нашей чудесной цивилизацией, который мог бы задержать быстрый прогресс потомка Прометея, защитил бы его от коршуна и дал цивилизованному человеку место между детством дикаря и нашим старческим увяданием».

В глазах людей эпохи Дидро и Гельвеция искусство было вестником этого счастливого «среднего состояния», красноречивым средством для убеждения людей в том, что такое состояние, поднимающее человека над крайностями варварства и цивилизации, *возможно*. Развитие эстетической теории берет начало в этой идее золотого века, известной еще древним авторам. Под небом искусства видели ту счастливую страну, в которой заложены семена гармонии внутреннего мира. Отсюда эта гармония человеческих сил, как полагали уже английские писатели века королевы Анны, должна распространиться и на мир внешний. Впервые в Англии XVIII столетия была детально исследована психология эстетического субъекта, и (на основе античных источников) возникло учение о своеобразной роли вкуса как посредствующего звена между миром эгоистической борьбы интересов и духовной сферой моральных обязанностей. Общим местом литературы эпохи Просвещения была высокая оценка искусства как средства общения между людьми, способного ослабить их одностороннее развитие в системе разделения труда и прежде всего связать народную почву с оторванным от нее образованием.

В тесной связи с *политической экономией и теорией моральных чувств*, двумя большими отделами, которые в рамках науки этого времени охватывали сферу эгоизма и сферу общительности, английские просветители разрабатывали также *критику вкуса* как важный элемент теории цивилизации, внешней культуры. Это направление мысли является до некоторой степени своеобразной чертой английской эстетики XVIII века. Французские просветители, в лице Монтескье, Дидро и энциклопедистов, выдвигают на первый план *социально-воспитательную роль искусства* (очень характерна в этом отношении уже

теория «искусственных страстей» аббата Дюбо). Их эстетический идеал непосредственно связан с идеей переворота в общественных отношениях, установления разумного порядка на земле. Наконец, третье главное направление западноевропейской мысли XVIII века — немецкое Просвещение, переходящее в гуманизм Гете и Шиллера и философию великих идеалистов от Канта до Гегеля, — переносит центр тяжести на *эстетическое воспитание* в собственном смысле слова. Развитие чувства прекрасного рассматривается здесь как средство для преодоления общественных противоречий или, по крайней мере, личной ограниченности, созданной неравенством и калечащим цельного человека разделением труда.

Теория эстетического воспитания, в том виде, какой она получила у Шиллера, развившего элементы этой теории, имевшиеся уже у Канта, существенно отличалась от английской эстетики. Последняя, за немногими исключениями (к ним относится Адам Фергюсон), ставила вопрос о воспитании индивида в более узких рамках *сложившейся* буржуазной культуры. Для немецкой поэзии и философии конца XVIII — начала XIX века речь идет о чем-то большем. В тумане будущего здесь выступает идеальный тип всесторонне развитой и цельной личности, связанной с окружающим обществом прочной нравственной связью. Такая постановка вопроса приближала это учение к французской теории социального воспитания и даже в некоторых отношениях выдвигала его на более передовую позицию, выходящую за пределы «гражданского общества». Но, с другой стороны, немецкая эстетика во многом ближе к английскому либерализму с его умеренным тоном. Так, в замечательных по возвышенности общей точки зрения, по глубине и тонкости анализа сочинениях Шиллера, относящихся к девяностым годам XVIII века, эстетическое воспитание личности является антитезой по отношению к революционному методу изменения действительного мира. В противоречиях буржуазной революции Шиллер находит отражение вечной борьбы духа и тела, неразрешимой противоположности между свободой и необходимостью. В грубом царстве сил общественные различия и конфликты можно смягчить только гуманизирующим действием искусства, поэзии.

В качестве наиболее глубокой и вместе с тем наиболее отвлеченной философской теории искусства учение немецких мыслителей этого времени впитало в себя все не-

достатки старой эстетики. При самом отчетливом понимании уродства окружающих общественных отношений этой теории оставалось только описывать идеальное решение противоречий, которое Кант признал недостижимым. «Засилье прозы во всем нашем состоянии в целом, — писал Шиллер Гердеру 4 ноября 1795 года, — не оставляет поэтическому гению иного спасения, кроме ухода из сферы действительного мира».

Мотив искусственной сублимации нашел себе наиболее полное развитие в философии искусства немецких романтиков. Та исключительная роль, которую отводит царству прекрасных образов вся эстетическая мысль прошлого, явилась в мистическом свете истинной благодати на страницах «Системы трансцендентального идеализма» Шеллинга. Ступень искусства рассматривается у Шеллинга как завершение антагонизма бытия и сознания. Художественное творчество нужно считать «единственным от века сущим откровением». Искусство является органом Абсолютного, оно должно воссоединить то, что разъединила, противопоставила, исказила история. «Искусству удастся совершить невозможное».

Но философия, придающая искусству столь великую и целительную роль, не могла преодолеть собственных противоречий. Сила искусства зависит от чувственной реальности его образов, оно само является если не частью, то, по крайней мере, отражением реального мира, против которого направлены требования эстетического воспитания. И если искусство, как нечто идеальное, выше жизни, то чистая идея, лишенная чувственной оболочки художественного образа, должна быть выше искусства. На этой точке зрения стоит наиболее значительный представитель школы немецких идеалистов — Гегель. Как величайший диалектический ум он понимает противоположность *идеального* и *реального* исторически, но ищет решения этой противоположности на почве абсолютного идеализма. Поэтому реальная история у него в конце концов поглощается логической схемой противоречий, заключенных в единстве Идеи. Так, вопреки своему исходному пункту, его философия воспроизводит старую антиномию духа и плоти в еще более аскетической и отвлеченной форме.

Как мыслящий исследователь фактов Гегель хорошо понимал, что внутренняя раздвоенность общественного сознания является чертой, присущей определенным эпохам, чреватая глубокими социальными противоречиями.

О шиллеровской и романтической идеальности он судит отрицательно. Попытки преодолеть конфликт реальной жизни и фантазии, с его точки зрения, ничего не стоят. «Эта иллюзия идеальности, — читаем мы в «Эстетике» Гегеля, — есть отчасти благородная абстракция современной субъективности, которой не хватает мужества войти в непосредственную связь с внешней действительностью, отчасти же она есть род насилия, производимого субъектом над самим собой, чтобы выйти из этого круга, если по рождению, сословию или положению он уже в себе и для себя из него не изъят. Как средство для такого самоизъятия остается всегда лишь уход в себя, во внутренний мир чувств, из которого индивид не выходит и так в этой недействительности считает себя посвященным, ибо он только и делает, что с тоской смотрит на небо, и посему считает себя вправе презирать всякое земное существо. Истинный идеал, однако, не остается при неопределенном и чисто внутреннем, но должен во всей своей целостности всесторонне распространиться вовне, вплоть до определенной наглядности во внешнем. Ибо человек, это полное средоточие идеала, живет, он, по существу, здесь и теперь, современность, индивидуальная бесконечность, а к жизни относится противоречие с окружающей внешней природой, и тем самым связь с ней и деятельность в ней».

Из этих слов Гегеля, однако, вовсе не следует, что идеал общественного человека является чем-то осуществимым сегодня, завтра или в ходе всей человеческой практики. Наивное единство человека с обществом и природой представляет собой, с его точки зрения, однажды превзойденную ступень, а распавшийся в себе мир Гегель, как идеалист, предлагает лечить не реальными средствами, а философской резиньяцией — примирением противоположностей в «конкретной полноте идеи». Он освещает эпохи классического расцвета искусства в прошлом как высшее и живое проявление общественного идеала, но одновременно признает это состояние невозродимым детством человеческого общества. Наивная поэзия жизни сменяется мужественным примирением с трезвой прозой буржуазной эпохи. Таким образом, конкретное осуществление идеала должно быть также отказом от него, гетевским *Entsagung*.

Это была суровая и глубокая диалектика, не допускающая мысли о возвращении вспять, к утраченной просто-

те в духе Руссо, или к «среднему состоянию» Гельвеция и Дидро, лежащему где-то между крайностями первобытного общества и цивилизации. С большим историческим пониманием рисует Гегель те общественные условия, которые делают более невозможной эпическую поэзию древних или живопись итальянцев позднего средневековья. Он ссылается на общий характер материального производства и взаимное разобщение членов «гражданского общества», связанных между собой только «системой всеобщей физической зависимости», на постоянный рост полицейского государства, регламентирующего жизнь отдельной личности, и отвлеченный характер духовной культуры — преобладание рефлексии в умственной жизни людей.

Местами Гегель близко подходит к материализму, но отсутствие революционной перспективы, признание буржуазного строя единственно возможной рамкой для движения вперед всех человеческих сил, закрывает ему глаза на действительный вывод, который должен следовать из его блестящего анализа. Вместо этого он старается доказать невозможное — духовная мертвенность, или, говоря философским языком гегелевской школы, «отчужденность», буржуазной цивилизации выступает в его системе как великое приобретение. Дух не нуждается больше в непосредственных чувственно-конкретных формах прежних культур и выступает теперь в чистом виде, как самопознание абсолютной идеи. Классическая немецкая эстетика возвышает искусство над жизнью и одновременно ставит его на более низкую ступень по сравнению с отвлеченным мышлением.

Таким образом, эстетика, или философия искусства, всегда оставалась в замкнутой сфере одних и тех же проблем, которые она не могла решить не по какой-нибудь особой вине своей, а в силу ограниченности ее исторического горизонта. Противоречия, свойственные старому общественному строю, представляются в этой системе взглядов вечной загадкой человеческой природы. Они вне истории, как бы над ней.

Такой способ мышления основоположники марксизма называли *идеологией*, употребляя это понятие в отрицательном смысле. Историческая теория познания Маркса и Энгельса включает в себе учение о том, как из противоречий действительности возникают ложные формы сознания, односторонние, преувеличенные до фантастических

размеров, превратные отражения реальных фактов. Необходимо привести туманные образования, возникающие в головах людей, к их «истинным побудительным силам», найти тот реальный аспект, который позволяет восстановить пропорции и отношения различных сторон действительности, смещенные в ложном сознании под влиянием ограниченных исторических условий. Такова цель, которую ставит себе марксизм.

«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, вплоть до его отдаленнейших форм. Сознание [das Bewußtsein] никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием [das bewußte Sein], а бытие людей есть реальный процесс их жизни. Если во всей идеологии люди и их отношения оказываются поставленными на голову, словно в камере-обсуре, то и это явление точно так же проистекает из исторического процесса их жизни, — подобно тому как обратное изображение предметов на сетчатке глаза проистекает из непосредственно физического процесса их жизни» (3, 24—25).

Понимание этой противоречивой связи между исторической действительностью и ее отражением в сознании людей само по себе становится возможным лишь в результате объективного развития общественных противоречий, принимающих более зрелую, доступную правильному анализу форму. Так, развитие капитализма и подъем рабочего класса раскрывают подлинный смысл предшествующей истории. Отражением этого факта является возникновение марксизма — великая идейная революция и действительный выход за пределы обычного кругозора прежних общественных классов.

IV

Мировые загадки старой культуры марксизм рассматривает в свете действительной истории. Его основатели как нельзя более далеки от высокомерного отношения к этим «объективным представлениям», в которых всегда содержится отблеск действительной жизни и более или менее фантастическое изображение ее процессов. Даже условная сторона таких представлений принадлежит к

независимым от людей, исторически преходящим формам сознания, вытекающим из материальных фактов, из общественного производства. Все это в равной мере относится к обычным представлениям прежней эстетики, философии истории, философии культуры.

Маркс показал, что реальной почвой «среднего состояния», которое писатели XVIII и первой половины XIX века переносили в Древнюю Грецию или позднее средневековье, является классическая форма простого товарного хозяйства. Экономическим базисом античной культуры эпохи ее расцвета было мелкое крестьянское хозяйство и производство самостоятельных ремесленников. Они, говорит Маркс в «Капитале», «образуют экономическую основу классического общества в наиболее цветущую пору его существования, после того как первоначальная восточная общая собственность уже разложилась, а рабство еще не успело овладеть производством в сколько-нибудь значительной степени» (23, 346).

Этот способ производства «достигает расцвета, проявляет всю свою энергию, приобретает адекватную классическую форму лишь там, где работник является свободным частным собственником своих, им самим применяемых условий труда, где крестьянин обладает полем, которое он возделывает, ремесленник — инструментами, которыми он владеет, как виртуоз». С другой стороны, «классическая форма общества», основанная на свободной мелкой собственности, нигде не существовала в чистом виде, но всегда сочеталась с рабством и отношениями непосредственной личной зависимости. Кроме того, этот тип общественной организации «совместим лишь с узкими первоначальными границами производства и общества. Стремление увековечить его равносильно, по справедливому замечанию Пеккёра, стремлению «декретировать всеобщую посредственность» (23, 771).

Вступая однажды в действие, законы товарного производства с необходимой силой естественно-исторического процесса рождают все диспропорции и антагонизмы буржуазного строя. Классический тип мелкого производства, стесняющий развитие производительных сил, неизбежно должен исчезнуть, уступая место концентрации собственности и общественного труда, хотя этот процесс совершается ценой неслыханных жертв. Капитализм растет из отклонения от священнейшей нормы менового общества — равенства эквивалентов, из отрицания своей предпосыл-

ки — частной собственности, основанной на личном труде. По мере развития противоречий буржуазного общества идеал «среднего состояния», который в эпохи расцвета Афин и Флоренции еще имел свою относительную реальность, все более превращается в утопию.

Конечно, эта утопия не произвольна. Она также имеет свою реальную сторону, и если не подлинная классика, то условный классицизм, от болонской Академии до школы Давида, был отражением «идеальной структуры» нарождающегося буржуазного общества, вступающей в необходимое, экономически неизбежное противоречие с его «реальной структурой». Нельзя забывать, что справедливый мир простого товарного хозяйства практически осуществляется в полном объеме только развитием капитализма, но осуществляется на каждом шагу путем отрицания его же собственного закона. Как это происходит, рассказано у Маркса везде, где он говорит о производстве капитала. Поэтому небо и земля буржуазного строя жизни все больше расходятся между собой, и все духовные явления, растущие на этой почве, с течением времени становятся все более двойственны, проблематичны. Великий немецкий поэт Шиллер выразил эту черту общественного самосознания нового времени в своем понятии «сентиментальной» культуры, уже далекой от «наивной» культуры древних и ощущающей эту утрату.

Такое различие двух ступеней присутствует и в философии истории марксизма. При всем своем преклонении перед художественным развитием классических эпох, занимающих в его историческом мировоззрении роль идеального центра, который он не теряет из виду, хотя меньше всего говорит о нем, Маркс был далек от желания вернуться к «нормальному детству» человеческого общества. Наивное состояние невозродимо, а вместе с ним невозродимы художественные формы и самый способ эстетического восприятия, присущий людям этих эпох. «Обаяние, которым обладает для нас их искусство, не находится в противоречии с той неразвитой общественной ступенью, на которой оно выросло. Наоборот, оно является ее результатом и неразрывно связано с тем, что незрелые общественные условия, при которых оно возникло, и только и могло возникнуть, никогда не могут повториться снова» (12, 737—738).

Само собой разумеется, что секрет превосходства греческого искусства, сохранившего в известном смысле «значение нормы и недостижимого образца», состоит не в самой

неразвитости как таковой, а в *неразвитости общественных противоречий*, образующих характерную черту более зрелых эпох, другими словами — в двойственности дальнейшего прогресса, каким он должен быть и всегда бывает на почве классового общества.

Отвлеченные формы, в которых переживала эти общественные противоречия передовая мысль прежних эпох, наполнены у Маркса и Энгельса конкретным экономическим содержанием, то есть тем, чем люди живы в буквальном смысле этого слова. Но именно потому так серьезны и так богаты действительным содержанием, так далеки от необязательных фраз их выводы, относящиеся к духовному развитию общества. Примером может служить проблема игры и труда, широко известная в той постановке, которую она получила у Шиллера. Эту противоположность марксизм также рассматривает исторически, то есть в конкретных рамках классового общества и особенно капиталистического способа производства, лишаящего труд всякой связи с творчеством, свободной игрой физических и моральных сил.

Разумеется, труд всегда будет принадлежать к сфере материальной необходимости. Развитие универсальной системы общественного труда является громадной заслугой капитализма. Но, с другой стороны, в буржуазном обществе эта система создает абстрактную противоположность между рабочим временем и свободой человека. Обязанность трудиться висит над ним, как библейское проклятие, и насколько принудителен труд, настолько же идеальной кажется праздность. Поэтому оборотной стороной казенной и либеральной морали трудолюбия становится презренная лень, пустое прохождение времени, психология тунеядца. Нужен только предлог, чтобы эти низкие черты нашли себе выход. И не удивительно — пока человек трудится не на себя, пока сочетание его личного интереса с общественным осуществляется только на дальнем горизонте, противоречиво и трансцендентно, или, выражаясь принятым философским языком, пока существует «отчуждение труда», настоящая жизнь трудящегося начинается по ту сторону рабочего времени.

Маркс говорит: «Труд не может стать игрой, как того хочет Фурье, за которым остается та великая заслуга, что он объявил конечной целью преобразование в более высокую форму не распределения, а самого способа производства» (46, ч. II, 221). Но труд может стать привлека-

тельным, он может быть «самоосуществлением человека», как это бывало и в прошлом, когда возникали условия, позволяющие человеку подняться над «антагонистическим трудом», над принудительной работой на других, и до тех пор, пока эти объективные и субъективные условия еще не были утрачены. Наиболее ясным примером такой относительной гармонии игры и труда, не раз выступающим на сцену у Маркса, является «полухудожественное ремесло». В нем главную роль играет искусство мастера. Такая форма труда неразрывно связана с «классической формой общества», то есть — мелкой собственностью крестьянина и ремесленника на его средства производства.

Но мы уже знаем, что этот мир не имеет непосредственного выхода в широкое пространство исторической жизни. У порога современного развития производительных сил стоят демоны первоначального накопления. Они должны сломать идиллическую хижину Филемона и Бавкиды, и это в конце концов стало необходимой ценой прогресса. Однако «полухудожественный» труд свободного ремесленника имеет свое преимущество по сравнению с первоначальным рабством и цивилизованной потогонной системой. Вот почему Маркс ссылается на него для доказательства возможности труда как «самоосуществления человека» в будущем обществе, труда, возвращенного к своему подлинному значению как «положительной, творческой деятельности», а не жертвы, приносимой идолу трудолюбия (по Адаму Смиту), то есть чисто отрицательной деятельности, пожирающей живое бытие реального индивида (46, ч. II, 113).

В другом месте Маркс повторяет свою мысль — привлекательность положительной, творческой деятельности нельзя понимать так, что в будущем обществе труд будет всего лишь забавой, развлечением, «как это весьма наивно, совсем в духе гризеток понимает Фурье». Труд творческий остается напряжением сил даже за пределами материального производства. Мечта Фурье, в сущности, не свободна от представления о счастливом царстве лени, возникающем в нашей фантазии из отвращения к труду принудительному. Не в легкости дело. «Действительно свободный труд, например труд композитора, вместе с тем представляет собой дьявольски серьезное дело, интенсивнейшее напряжение» (46, ч. II, 110).

Что же несет с собой переход к более высокой форме производства, предсказанной Фурье? Труд будущего не

игра в смысле забавы и не аскетическое самоотречение, исключаящую всякую радость жизни и вытесняющую ее на периферию трудовой деятельности, где она выступает в самой тупой и жалкой форме. Общество будущего может коренным образом изменить зависимость между свободной игрой человеческих сил и целесообразным трудом. Их взаимное отношение не обязательно должно быть враждебным, то есть отношением «абстрактной противоположности». Более гармоническая связь необходимости и свободы, рабочего и свободного времени возможна, как мы это знаем из прежней истории и тех примеров художественного труда, которые сохранились в особом заповеднике искусства, как сохранились короли и лакеи, светская жизнь и средневековая церковь.

Из этого сравнения следует, что искусство эпохи буржуазной цивилизации ведет условное существование и не входит непосредственно в тектонику капиталистической системы. Это, если угодно, чистое украшение жизни для тех, кто может себе позволить такую роскошь, красивая надстройка как таковая. Но из этого все же нельзя сделать те фантастические выводы, которые обрекают живопись или роман в жертву современной технике, представляя дело художника анахронизмом или необязательным занятием, вроде домашнего вязания. Не пускаясь в полемику с этой ходячей глупостью, скажем только, что бывает анахронизм относительный, связанный с преходящими условиями.

Что касается будущего общества, прошедшего через эпоху распада, когда творческие потенции отняты у непосредственного производителя и принадлежат объективной организации машин и трудовых процессов на фабрике, то в этом обществе индивид, не подчиненный больше безрадостной каторге труда, имеющий достаточно времени для более высоких занятий, возвращается, по словам Маркса, в процесс производства *уже не тем, каким он был*. Это значит, что духовное развитие, взятое как самостоятельный процесс, возвращает себе свое место в органической системе жизни. Оно не является больше простой надстройкой, не сливаясь в то же время с экономической основой общества, как это было в «полухудожественном ремесле» средних веков. Детство общества невозродимо, и слава богу — иначе пришлось бы возродить все варварские, темные условия жизни, среди которых расцветали такие цветы, как готическая роза. К счастью для нас, нельзя превра-

тить художника нового времени в средневекового цехового мастера. То разделение непосредственно производительного труда и профессионального искусства, которое началось в эпоху Возрождения, не прошло даром.

Но этот разрыв также имеет свои исторические границы. Для Маркса и Энгельса общество будущего, то есть коммунизм, является решением противоречия. Здесь «более возвышенная деятельность», доступная трудящемуся за пределами его рабочего времени, не безразлична для самого труда, труд, в свою очередь, является школой дисциплины, сферой материально-творческого приложения науки и физическим упражнением, «свободным движением», необходимым человеческому организму (46, ч. II, 221).

У

Но пока существует буржуазное общество, масса накопленного общественного труда выступает против трудящегося индивида в абстрактной и вместе с тем неотразимо реальной форме капитала. Мертвое господствует над живым. «Отчуждению» труда соответствует господство его безразличной *количественной* стороны, которая выражается в меновой стоимости товара, над *качеством* — своеобразной, специфической природой определенной деятельности и ее продукта.

Если мыслители прошлого изображали в самых различных формах противоречие между прогрессивным развитием общества и поэтическим миром искусства, то в учении основателей марксизма это противоречие впервые обретает реальные исторические черты и границы. Высшим созданием старого классового общества является система капиталистического производства, но внутренне присущее этой экономической формации понятие производительности труда (не совпадающее с понятием производительности в *общественном* смысле слова, по выражению Маркса) противоречит условиям художественного творчества. Это отношение заключается уже в присущем капитализму преобладании абстрактного труда над своеобразием различных видов человеческой деятельности, в господстве количества над качеством, так ярко отличающем буржуазный взгляд на общественное разделение труда от античного. В рамках капиталистического способа производства Мильтон, создавший «Потерянный рай», является

непроизводительным рабочим, а пачкотня писателя-ремесленника, творящего бульварные романы на фабричный лад, есть производительный труд, поскольку он умножает капитал издателя. *Общественный интерес* к искусству Мильтона (в этом примере из «Теорий прибавочной стоимости» Маркса) прямо противоположен *интересу накопления* — единственному голосу, доступному совести владельца капитала, пока речь идет о серьезных материях.

Из этого вытекает классически ясная формула Маркса: «Так, капиталистическое производство враждебно известным отраслям духовного производства, например искусству и поэзии» (26, ч. I, 280). Отсюда понятны также обычные у Маркса и Энгельса сравнения буржуазного общества с античностью и эпохой Возрождения, невыгодные для эпохи капитализма.

Изложить экономическую закономерность, переходящую в эстетику или, если угодно, антиэстетику буржуазного строя жизни, это значит теперь повторять хорошо известные истины. Иначе было в прежние времена, когда эти истины только прокладывали себе дорогу в сознание людей, не безразличных к идеям марксизма. Среди возражений, которые делались против изложенной выше теории неравномерного развития искусства по отношению к развитию экономической основы общества, были и некоторые более основательные, чем простая брань. Так, например, указывали на то обстоятельство, что в буржуазном обществе искусство не остановило свое развитие после того высокого уровня, которого оно достигло в древности и на исходе средних веков. Музыка и особенно литература явно не подчиняются такому закону, да и в других областях искусства эпоха капитализма выдвинула много замечательных деятелей. Но было бы очень наивно думать, что Маркс и Энгельс этого не знали. Их взгляд основан на материалистической диалектике, и кто не желает учиться этой науке, тому остается пенять только на самого себя.

Возьмем пример из другой области. Капитализм есть отрицание демократии. Не могут быть равны и свободны люди, которые не равны в экономическом смысле и не свободны от власти голода. Но никогда марксизм не отрицал значения борьбы народных масс за демократические права и возможности определенных завоеваний в этой области. В такой постановке вопроса заключается противоречие, но противоречие это действительное, а не вы-

думанное. Ведь именно на почве капитализма вырастают требования демократии, а вместе с тем растет полезное разочарование в иллюзиях формального демократизма, растет и опыт классовой борьбы, который учит, что подлинная демократия может быть достигнута лишь путем уничтожения власти капитала.

Приблизительно так же обстоит дело с положением искусства в капиталистическом обществе. Его развитие совершалось в неблагоприятных условиях, под гнетом капиталистического рабства, в борьбе с окружающей средой. И эта борьба создала даже свои специфические формы творчества, она научила художника, по выражению Белинского, «искать лекарства в самом зле». Она сама по себе является величайшим шагом вперед в истории искусства или, по крайней мере, некоторых его видов и возможностей.

Другие виды художественной деятельности, насколько мы знаем это в настоящее время, принадлежат прошлому. «Относительно некоторых форм искусства, например эпоса, даже признано, что они в своей классической форме, составляющей эпоху в мировой истории, никогда не могут быть созданы, как только началось художественное производство, как таковое; что, таким образом, в области самого искусства известные значительные формы его возможны только на низкой ступени развития искусств. Если это имеет место в пределах искусства в отношениях между различными его видами, то тем менее поразительно, что это обстоятельство имеет место и в отношении всей области искусства ко всему общественному развитию» (12, 736).

Рассматривая вопрос о судьбах искусства в буржуазный период мировой истории с этой единственно научной, диалектической точки зрения, легко понять, что высокое развитие таких форм художественного творчества, как музыка, лирическая поэзия, литературная проза, особенно роман, известности только в эпоху ее упадка, не противоречит тезису Маркса о враждебности буржуазного строя жизни искусству и поэзии, а, наоборот, подтверждает его. Кстати говоря, сама эта «враждебность» является одной из главных тем литературного творчества, по крайней мере в XIX веке.

Век шествует путем своим железным;
В сердцах корысть, и общая мечта
Час от часу пасущим и полезным
Отчетливей, бесстыдней занята.

Исчезнули при свете просвещения
Поэзии ребяческие сны,
И не о ней хлопочут поколения,
Промышленным заботам преданы.

Человек, совершенно чуждый этой утрате, неспособный чувствовать ее глубину, — за пределами искусства, да и самой философии. Маркса и Энгельса нельзя подозревать в таком бесчувствии к содержанию «общей мечты» железного века, который с тех пор стал, как известно, *еще железней*. Их принадлежность к великим критикам деградации человека теперь доказана. Но историческое мировоззрение Маркса и Энгельса не имеет ничего общего с сентиментальной жалобой на упадок патриархальных прав и поэзии прошлого. Прежде всего они указывают на громадное революционное значение тех экономических переворотов, которые созданы развитием товарного общества, особенно на почве капитализма. В широкой исторической перспективе эти процессы полезны и для художественного развития человечества. Сама погоня за богатством, диктующая капиталистический принцип производства ради производства, при всей своей уродливости, есть только ограниченная и превратная форма бесконечного развития человеческих сил. Это положение Маркса Ленин приводит в борьбе против экономического романтизма народников, с их обращением к патриархальному строю жизни — идиллической гармонии между производством и потреблением на низком уровне развития.

В первом наброске «Капитала» есть замечательное место, заключающее в себе сравнительный анализ античной и буржуазной культуры с точки зрения их способности создать *законченные формы определенного содержания* или, наоборот, открыть дорогу *безграничному развитию этого содержания*. В первом случае преимущество принадлежит античному миру, во втором — современному капиталистическому. Приведем это место полностью.

«У древних мы не встречаем ни одного исследования о том, какая форма земельной собственности и т. д. является самой продуктивной, создает наибольшее богатство. Богатство не выступает у них как цель производства, хотя Катон прекрасно мог заниматься исследованием того, какой способ обработки полей является наиболее выгодным; или Брут мог даже ссужать свои деньги за самую высокую ставку процента. Исследуется всегда вопрос:

какая форма собственности обеспечивает государству наилучших граждан? Богатство выступает как самоцель лишь у немногих торговых народов — монополистов посреднической торговли, — живших в порах древнего мира, как евреи в средневековом обществе. Дело в том, что, с одной стороны, богатство есть вещь, оно воплощено в вещах, материальных продуктах, которым человек противостоит как субъект; с другой же стороны, богатство как стоимость — это просто власть распоряжаться чужим трудом не в целях господства, а для частного потребления и т. д. Во всех формах богатство принимает вещную форму, будь это вещь или отношение, опосредствованное вещью, находящейся вне индивида и являющейся случайной для него.

Поэтому древнее воззрение, согласно которому человек, как бы он ни был ограничен в национальном, религиозном, политическом отношении, все же всегда выступает как цель производства, кажется куда возвышеннее, по сравнению с современным миром, где производство выступает как цель человека, а богатство как цель производства. На самом же деле, если отбросить ограниченную буржуазную форму, чем же иным является богатство, как не универсальностью потребностей, способностей, средств потребления, производительных сил и т. д. индивидов, созданной универсальным обменом? Чем иным является богатство, как не полным развитием господства человека над силами природы, т. е. как над силами так называемой «природы», так и над силами его собственной природы? Чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествовавшего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, т. е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному масштабу*. Человек здесь не воспроизводит себя в какой-либо одной только определенности, а производит себя во всей своей целостности, он не стремится остаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления.

В буржуазной экономике — и в ту эпоху производства, которой она соответствует — это полное выявление внутренней сущности человека выступает как полнейшее опустошение, этот универсальный процесс овеществления (*Vergegenständlichung*) — как полное отчуждение, а ни-

спровержение всех определенных односторонних целей — как принесение самоцели в жертву некоторой совершенно внешней цели. Поэтому младенческий древний мир представляется, с одной стороны, чем-то более возвышенным, нежели современный. С другой же стороны, древний мир, действительно, возвышеннее современного во всем том, в чем стремятся найти законченный образ, законченную форму и заранее установленное ограпичение. Он дает удовлетворение с ограниченной точки зрения, тогда как современное состояние мира не дает удовлетворения; там же, где оно выступает самоудовлетворенным, оно — *пошло*» (46, ч. I, 475—476).

Если необходимо экономическое обоснование глубокой общественной и психологической разницы между культурой эпохи Бальзака и Достоевского и другой культурой, которая вызвала к жизни совершенные формы греческой пластики, приведенных слов Маркса достаточно. Но, разумеется, его точка зрения не исчерпывается этой характеристикой двух ступеней. Возможна и необходима также *третья ступень* культуры. В ней устраняется негативная форма, форма «полнейшего опустошения», в которой проявляет себя универсальное богатство «человеческой сущности» при капитализме.

«На более ранних ступенях развития отдельный индивид выступает более полным именно потому, что он еще не выработал всю полноту своих отношений и не противопоставил их себе в качестве независимых от него общественных сил и отношений. Так же как смешно тосковать по этой первоначальной полноте индивида, так же смешно верить в необходимость остановиться на нынешней полной опустошенности. Выше противоположности по отношению к этому романтическому взгляду буржуазный взгляд никогда не поднимался, и потому этот романтический взгляд, как правомерная противоположность, будет сопровождать буржуазный взгляд вплоть до его блаженной кончины» (46, ч. I, 105—106). Вот небольшой пример исторического понимания романтизма, как правомерной, но столь же односторонней оппозиции по отношению к буржуазно прогрессивной точке зрения.

На развалинах капитализма возникает третья историческая ступень — коммунистическая ассоциация будущего, устраняющая ограниченность капиталистических обществ. Энгельс говорит о ней: «Ассоциация будущего соединит трезвость последних с заботой древних ассоциа-

ций об общем благе членов общества и таким путем достигнет своей цели» (21, 405).

Важнейшим преимуществом буржуазного периода истории является в глазах Маркса и Энгельса то обстоятельство, что он разрушает всякие устойчивые патриархальные порядки и создает систему быстрого движения вперед, среди самых напряженных общественных противоречий. Они заставляют страдающую массу людей поновому смотреть на свое положение и толкают ее к борьбе. Истинное «царство свободы» не позади, а впереди нас. Решение общественных конфликтов основатели марксизма искали не в утопическом «среднем состоянии», а в полном и всестороннем развитии этих противоречий, ведущем к уничтожению их материальной основы — частной собственности.

Во времена Маркса и Энгельса обнищание рабочего класса, еще не прикрытое внешним благополучием, было ярким драматическим фактом. Но самые черные страницы пауперизма не заставили их, подобно Прудону, мечтать о возвращении к утраченной гармонии прежних веков. «В том, что материальное положение рабочих со времени введения капиталистического производства в крупном масштабе в целом ухудшилось, — писал Энгельс, — сомневается только буржуа. Но разве должны мы из-за этого с тоской оглядываться назад на (также очень скудные) горшки с мясом египтян, на мелкую сельскую промышленность, воспитывавшую только холопские души, или на «дикарей»? Напротив. Только созданный современной крупной промышленностью, освобожденный от всех унаследованных цепей, в том числе и от тех, которые приковывали его к земле, и согнанный в большие города пролетариат в состоянии совершить великий социальный переворот, который положит конец всякой классовой эксплуатации и всякому классовому господству» (18, 214).

От примитивной, не знающей внутреннего распада, гармонии человеческих сил, создавшей образы классической законченности, через эпоху антагонизма и дисгармонии к высшему единству развития без всякого заранее данного и ограниченного горизонта — такова диалектическая философия истории Маркса и Энгельса. Самым значительным созданием эпохи антагонизма является крупная промышленность. Она подчиняет массы людей господству мертвого, накопленного труда, истребляет леса и отравляет воды, изгоняет поэзию и нравственность из всех

отношений жизни и в то же время является необходимой предпосылкой для полного освобождения творческой энергии человека.

«Благодаря этой промышленной революции,— продолжает Энгельс,— производительная сила человеческого труда достигла такого высокого уровня, что создала возможность — впервые за время существования человечества — при разумном разделении труда между всеми не только производить в размерах, достаточных для обильного потребления всеми членами общества и для богатого резервного фонда, но и предоставить каждому достаточно досуга для восприятия всего того, что действительно ценно в исторически унаследованной культуре — науке, искусстве, формах общения и т. д.,— и не только для восприятия, но и для превращения всего этого из монополии господствующего класса в общее достояние всего общества и для дальнейшего развития этого достояния. В этом-то и заключается решающий пункт» (18, 215).

Чтобы оправдать классовое господство немногих, ссылались обычно на необходимость развития культуры за счет материального труда большинства людей. Энгельс называет это оправдание «болтовней», но он признает вместе с тем, что такие фразы имели свое немалое историческое основание. Однако вместе с развитием современной промышленности это основание рушится. И если, по-прежнему, существует слой праздных людей, не создающих никаких ценностей, то он существует не потому, что это в каком бы то ни было смысле необходимо для сохранения и роста культуры, а скорее вопреки этой необходимости. «Существование господствующего класса с каждым днем становится все бóльшим препятствием развитию производительной силы промышленности и точно так же — развитию науки, искусства, а в особенности культурных форм общения. Бóльших невежд, чем наши современные буржуа, никогда не бывало» (18, 216).

Читая эти слова, можно подумать, что они сказаны сегодня. Все перемены, совершившиеся в капиталистическом мире за истекшее столетие, только усилили краски в картине, написанной Энгельсом. Понижение духовного уровня «правлящих элит» поистине удивительно. Если это доказывает, что можно обойтись без них,— очень хорошо. Но и сама буржуазная интеллигенция пала настолько, что предметом ее самых тонких размышлений, излагаемых в эстрадно-философской форме с большой литературной пре-

тензией, является вред, приносимый якобы просвещением, и ликвидация культуры как самого тяжкого бремени для человека.

Единственным, хотя и сомнительным оправданием для этих теорий является тот факт, что капитал, создавший крупную промышленность, господствует теперь и в области культуры, грубо стирая грань между непосредственным производством и духовным творчеством. Так убедительным образом торжествует мысль Энгельса, ибо в превратной форме современной *промышленности культуры* наглядно выступает ненужность особого слоя, освобожденного от бремени труда, даже с точки зрения духовного производства. Конечно, истинным показателем этой ненужности был бы духовный подъем широкой массы трудящихся, на почве сокращения их рабочего времени и политического развития, а не подчинение культуры и ее служителей законам материального производства. Но положительному решению вопроса в истории часто предшествует решение негативное и уродливое, служащее только симптомом назревших перемен. «Формы общения», упомянутые Энгельсом, также доведены в наши дни до поразительно низкого уровня, так что обществу будущего предстоит провести важную разделительную линию между свободой от исторических предрассудков и возвращением к доисторической грубости. Многие литературные представители «западного мира» признают, что эта проблема кажется им неразрешимой.

Откуда же столько наглядных признаков упадка, описанных ныне в большой литературе? Литература буржуазная, буржуазная по своей классовой тенденции, склонна обвинять в этом «восстание масс», и существует даже одно обширное сочинение, в котором причиной всех известных современной науке кризисов прежних культур было распространение образования за пределы узкого слоя знающих. Подъем масс упрощает содержание культурной жизни, делает ее механической, говорят нам критики «массового общества». Таким образом после всех либеральных теорий прогресса и народного просвещения буржуазная мысль снова обращается к теории цветущих оазисов культуры, возникающих за счет порабощения большинства.

Однако секрет состоит в том, что «дворянских гнезд» больше не будет, и тот, кто хочет сохранения всего прекрасного от вандализма современной цивилизации, должен желать, чтобы последний обитатель черной Африки

поскорее прошел через горнило крупной промышленности и пролетарской культуры. Общественный строй, основанный на господстве меньшинства над большинством, исторически уже мертв, между тем он продолжает еще делать свое. И чем дольше будет отравлять существование на нашей планете этот живой труп и его превращения, тем меньше шансов на драгоценную преемственность — на то, что Энгельс назвал «восприятием всего того, что действительно ценно в унаследованной культуре», и «дальнейшим развитием этого достояния», принадлежащего всем.

Каждая переходная эпоха представляет собой более или менее затянувшееся противоречие между историей и календарем. В этом заключается также общественная драма современной эпохи. Колоссальные антагонизмы и неравномерности капитализма, особенно в его последней стадии, настоятельно требуют революционной активности рабочего класса. Действительный ход вещей не совершается по заранее написанной программе, но в нем есть такие углы, которых нельзя миновать. Только после великого социального переворота, говорит Маркс в своей замечательной статье «Будущие результаты британского владычества в Индии», прогресс перестанет уподобляться отвратительному языческому идолу, пьющему нектар из черепов убитых.

История с железной необходимостью ставит общество перед выбором: либо погибнуть в тисках чудовищных противоречий, либо создать новые отношения, основанные на уничтожении господства человека над человеком, на взаимном сотрудничестве людей и разумном управлении развитием их общественных сил. Даже многочисленные подделки под социализм, даже тот не лишенный внутренней иронии факт, что сторонниками новых общественных отношений, основанных на социальной справедливости, объявляют себя генералы, феодальные властители и церковные иерархи, даже эти причуды современной эпохи косвенно подтверждают историческую необходимость перехода к бесклассовому обществу. *Реальный идеал* человеческой истории есть строй коммунистический. «Он есть *действительное* разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он — реше-

ние загадки истории, и он знает, что он есть это решение» (42, 116).

Сколько бы ни было на пути необходимых и лишних жертв, предательств и разочарований, наука Маркса и Энгельса по-прежнему несет страдающему большинству людей единственный осмысленный взгляд на современное состояние и будущее человеческих обществ. Это не миф, а трезвая и вместе с тем поэтически увлекательная перспектива. Результатом великого социального переворота, которым оканчивается «предыстория» (Vorgeschichte) общества, должно быть создание цельного, всесторонне развитого человека, свободного от калечащих последствий общественной системы разделения труда. «В пределах коммунистического общества — единственного общества, где самобытное и свободное развитие индивидов перестает быть фразой,— это развитие обуславливается именно связью индивидов, связью, заключающейся отчасти в экономических предпосылках, отчасти в необходимой солидарности свободного развития всех и, наконец, в универсальном характере деятельности индивидов на основе имеющихся производительных сил. Дело идет здесь, следовательно, об индивидах на определенной исторической ступени развития, а отнюдь не о любых случайных индивидах, не говоря уже о неизбежной коммунистической революции, которая сама есть общее условие их свободного развития. Сознание своих взаимоотношений также, конечно, станет у индивидов совершенно другим и не будет поэтому ни «принципом любви» или *dévouement*¹, ни эгоизмом» (3, 441).

В обществе людей, не подчиненных более отупляющему действию неравенства классов и профессий, говорят Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии», философы видели *идеал*, которому они дали имя «Человек». Весь исторический процесс рассматривался с философской точки зрения как процесс *самоотчуждения* этого «Человека» и возвращения его к себе. Действительная история движется в обратном порядке. Всестороннее развитие личности является ее результатом, достигаемым только в процессе классовой борьбы народов за революционное изменение мира и своей собственной зависимости от прежних условий жизни, навязанной им рабской психологии.

¹ Самоотверженностью.— *Ред.*

На почве нового общества становится возможным «развитие человеческих сил, которое является самоцелью, истинное царство свободы» (25, ч. II, 387). С уничтожением частной собственности и общественного неравенства уходит в прошлое самое большое препятствие на пути художественной культуры — та общественная причина, которая делает ее развитие чреватым периодами глубокого упадка, возвращения вспять или одностороннего, противоречивого подъема.

Такова главная мысль исторической эстетики Маркса и Энгельса. Я изложил ее здесь самым кратким образом, минуя богатые подробностями картины отдельных ступеней развития, глубокие замечания о различных формах искусства, характеристики великих и малых имен, имеющих отношение к истории искусства и литературы. Читатель найдет все это в книге «Маркс и Энгельс об искусстве», составленной таким образом, что она может служить систематическим введением в тот мир идей, который делает человека марксистом. Многие разделы этой книги нуждаются в подробных комментариях и подсказывают необходимость самостоятельных исследований. Я надеюсь, что их сделают другие, мне же казалось более важным в этой статье подчеркнуть общую мысль, которая является одновременно партийным знаменем коммунизма и основанием его эстетики.

1966

МАРКСИЗМ И ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ВОСПИТАНИЕ

I

Первые шаги марксизма в сороковых годах прошлого века открыли эру великой духовной революции, с которой трудно что-нибудь сравнить в прежней истории. Будучи продолжением лучших демократических и социалистических традиций прошлого, учение Маркса и Энгельса является верным зеркалом классовой борьбы современной эпохи и научной теорией, выражающей интересы наиболее революционной силы человеческого общества.

Главной чертой марксизма принято считать открытие исторической миссии рабочего класса на пути к обществу, не знающему классовых различий и устранившему все последствия и пережитки прежних общественных антагонизмов. В «Манифесте Коммунистической партии» Маркс и Энгельс писали: «На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех» (4, 447).

Для человека, разделяющего мировоззрение «Манифеста», все это — аксиомы, но без аксиом не может быть дальнейшего научного развития. В них нуждается и та наука, которую обыкновенно называют эстетикой. Основатели марксизма не оставили нам систематически разработанной теории этого предмета с определениями «Прекрасного» и «Возвышенного» или типологией стилей.

Нельзя рассматривать их глубокие мысли, имеющие отношение к искусству и литературе, как готовый ответ на каждый вопрос, возникающий в этой области, — кто требует такого ответа и уходит прочь с разочарованным видом, тот просто недалекий обыватель. И все же решение любого вопроса эстетики содержится в марксизме, как мировоззрению последовательном и цельном. Оно содержится в нем потенциально, но эта возможность близка — она имеет достаточно *определенный* характер.

Прежде всего не следует забывать, что идеи Маркса и Энгельса непосредственно примыкают к духовному миру эпохи Просвещения и немецкой классической философии, а это было время высокого интереса к эстетике и художественной культуре. «*Современный социализм*, — писал Энгельс — хотя он по существу дела возник из наблюдения существующих в обществе классовых противоположностей между имущими и неимущими, рабочими и эксплуататорами, но по своей теоретической форме он выступает сначала как более последовательное, дальнейшее развитие принципов, выдвинутых великими французскими просветителями XVIII века, — ведь первые представители этого социализма, Морелли и Мабли, также принадлежали к числу просветителей» (20, 16).

Само собой разумеется, что в марксистском социализме дальнейшее развитие принципов эпохи Просвещения и немецкой классики явилось также глубокой переработкой всех элементов этого драгоценного наследия. Но Маркс и Энгельс сами начали с окрашенной в эстетические тона постановки вопроса, которая была характерна для их предшественников во Франции, Германии и других странах. Лишь постепенно, в процессе развития своих идей, они превратили гуманистический идеал Гельвеция и Дидро, Винкельмана и Лессинга, Гете и Шиллера в историческое научное предвидение, исследуя экономические условия и материальные силы, необходимые для его осуществления.

Старая философия истории рисовала противоположность между успехами прозаической цивилизации и поэзией сердца. Она с энтузиазмом обращалась к тем эпохам, когда общество, выйдя из грубой первобытности, еще не попало в царство «пороков культуры», по выражению Канта, — этот новый мир слепой необходимости, поработавший человека по мере того, как он освобождается от непосредственной власти природы. Какие слабые силы мо-

жно было собрать против растущего антагонизма между людьми и «психологического антагонизма» внутри самого человека, показывают «Письма об эстетическом воспитании» Шиллера — произведение глубокое в своей постановке вопроса, но почти безнадежное в его решении.

Идеал личности, далекой от всех ее односторонних типов, созданных общественным разделением труда, Шиллер, как и его предшественники, находит только в узких кружках друзей человечества и подлинной культуры, но сам понимает всю эфемерность своего ответа. Ведь эти специалисты по культивированию собственной личности также являются односторонней кастой, если не паразитическим наростом на теле общества. И можно понять Канта, который заметил, что прежде чем Геркулес стал Музагетом, хранителем муз, он должен был *победить гидру*. Таким образом, сама теория эстетического воспитания неслла на себе отпечаток общественных противоречий, против которых она выступала, и выйти из этого круга ей было некуда в силу ее исторического горизонта, что, как известно, не зависит от людей, даже самых лучших.

С ужасом и покорностью остановилась старая философия перед стихийной нескладицей общественного процесса. Только марксизм показал, что противоречие между *идеалом* и *жизнью*, преувеличенное до болезненной крайности, имеет свои исторические корни в классовом обществе и может быть приведено к более гармоническому отношению самой общественной деятельностью людей, революционной практикой многих поколений. Причина всех превратностей судьбы, лежащих на пути святого Гумануса, заключается не в проклятии, тяготеющем над человеческой плотью, не в борьбе между духом и материей, а в определенной исторической форме материальной жизни людей. Она ведет за собой и психологический разлад, дисгармонию их сознания. Само собой разумеется, что эта ступень «антагонизма сил», по выражению Канта, не является только приготовительным классом человеческого общества, чистилищем всемирной истории, необходимым для вечного блаженства в будущем. Она также имеет свое непреходящее значение, свою безусловную сторону, которая всегда будет интересовать людей. Но это уже другой вопрос, не относящийся к нашей теме.

Маркс и Энгельс подвергли глубокому анализу противоречия общественного развития, обратившись прежде всего к той области, где берет начало их роковое влияние.

Они показали, что основой этих противоречий является процесс материального производства и воспроизводства, совершаемый людьми в формах частной собственности и классовых различий, а это до известного времени неизбежно как условие возвышения человеческого общества над миром природы. Тем самым был объяснен фатальный конфликт между физической основой человека и его общественной сущностью, между «царством природы» и «царством свободы».

Поэтому, собственно, только для материализма Маркса и Энгельса человек выступает в присущем ему облике цельного существа, развивающего все заложенные в нем природой способности и черпающего из нее, в зависимости от определенной ступени своей исторической практики, потребительные ценности и естественные силы, которым он придает общественную форму. Подлинное слияние общественного начала с природным — изменение самой природы в направлении, необходимом человеку, и превращение общественности в привычку, «вторую природу» человека, — является делом истории. Таким образом, содержание эстетического идеала, основанного на том, что Шиллер назвал «прекрасной человеческой серединой», не знающей ни одностороннего физического развития, ни засилья сухого рассудка, приобретает реальную почву в материалистическом понимании истории.

Это предвидение будущего нельзя, разумеется, смешивать с мечтательной картиной идеального совершенства, присущей старой социалистической мысли. Оно не является также необходимой и утешительной ложью в духе пошлой формулы современного неомарксизма — от *науки к утопии*. Такое мифотворчество не имеет ничего общего ни с действительной, самоотреченной верой мыслителей прошлого, оправданной их историческими условиями, ни с глубокой и трезвой мыслью основателей марксистского мировоззрения. Оптимизм Маркса и Энгельса далек от всякой игры в утешение страждущего человечества. Утешает ли история? Нет, не утешает. Но зрелище ее мучительно трудных подъемов и отступлений дает нам силы, говоря словами Пушкина, «понять необходимость и простить оной». Ибо в конце концов эта связь причин и следствий не бессмысленна — различно лишь расстояние, отделяющее посев от жатвы.

Образование всесторонне развитого и цельного индивида совершается в историческом ходе вещей противоре-

чиво. Эпоха «антагонизма сил» — необходимая и продолжительная, полная всяких неравномерностей и возвращений вспять, переходная ступень. Подъем человеческой личности достигается жестокой ценой, путем различных обратных движений. Все прогрессивное, подчиняясь общему закону, переходит в собственную противоположность. Говоря о роли труда в истории возвышения человека над животным миром, Энгельс излагает этот процесс следующим образом.

Труд есть основное условие всей человеческой жизни — он создал самого человека. Продуктом труда, как и органом его, является прежде всего рука, достигшая в дальнейшем развитии такой степени совершенства, что она сумела, «как бы силой волшебства, вызвать к жизни картины Рафаэля, статуи Торвальдсена, музыку Паганини» (20, 488). Вместе с трудом развилась членораздельная речь, а на этой основе и вся деятельность мозга и подчиненных ему чувств. Развитие всех сторон человеческого существа здесь взаимно обусловлено, однако в дальнейшем совместная деятельность рук и головы проходит через полосу глубокого распада. Все достигнутые на почве труда общественные завоевания, действительные или мнимые (например, фантастические образы религии), все публичные силы, включая государство, являются перед общественным человеком как создания его головы — ума и воли, хотя на деле это далеко не так.

«Перед всеми этими образованиями, — пишет Энгельс, — которые выступали прежде всего как продукты головы и казались чем-то господствующим над человеческими обществами, более скромные произведения работающей руки отступили на задний план, тем более, что планирующая работа голова уже на очень ранней ступени развития общества (например, уже в простой семье) имела возможность заставить не свои, а чужие руки выполнять намеченную ею работу. Всю заслугу быстрого развития цивилизации стали приписывать голове, развитию и деятельности мозга» (20, 493). Так возникает господствовавший веками идеализм, то пренебрежение «реальным человеком», «физическим человеком», которое описывал Шиллер.

Внутренняя раздвоенность Фауста, отделение мысли от чувства, духовного от телесного — весь этот комплекс *человека-амфибии*, принадлежащего двум мирам, по выражению Гегеля, был связан с отделением умственного труда от труда физического, которое приняло самые односторон-

ние и грубые классовые формы. Последствия этой Пирровой победы человеческой «головой» над «рукой» были тяжелы. *Природа отомстила за себя.*

Животные, хотя они в известной мере обладают началом планомерной деятельности, не могли наложить печать своей воли на окружающий мир. Их хозяйничанье в природе всегда было хищническим и приводило к самым неожиданным, печальным результатам. Оно вызывало «обратное воздействие на их виновников». Животное уничтожает растительность в какой-нибудь местности, не ведая, что творит, и создавая для себя невыносимые условия существования вплоть до выбора — либо смерть, либо приспособление. Только человек благодаря труду сумел подчинить природу своим планомерным действиям. «Не будем, однако, слишком обольщаться нашими победами над природой, — говорит Энгельс. — За каждую такую победу она нам мстит» (20, 495).

Сначала воля человека, навязанная природе, вызывает те последствия, которые нужны человеку, но во вторую и в третью очередь возникают совершенно непредвиденные обстоятельства. Многие древние цивилизации оставили после себя пустыни. Не мало примеров мести природы можно найти и в более близкие к нам времена; писать об этом сегодня — почти банальность. «И так на каждом шагу факты напоминают нам о том, что мы отнюдь не властвуем над природой так, как завоеватель властвует над чужим народом, не властвуем над ней так, как кто-либо находящийся вне природы, — что мы, наоборот, нашей плотью, кровью и мозгом принадлежим ей и находимся внутри ее, что все наше господство над ней состоит в том, что мы, в отличие от всех других существ, умеем познавать ее законы и правильно их применять» (20, 496).

Как давно это было сказано! В своей переписке с Энгельсом Маркс высоко отозвался о книге немецкого специалиста по агрокультуре — Фрааса, открывшего причины омертвления некогда цветущих оазисов, испорченных умной глупостью homo sapiens. Перед человечеством, так же как перед всяким животным видом, стоит жестокий выбор, но этот выбор носит уже другой характер. Либо смерть от роковых последствий его же собственных достижений, либо победа над отвратительным чванством завоевателя. Таков наглядный урок материализма, преподносимый человеку природой, урок самосознания, то есть контроля над абстрактной претензией зарвавшейся «головой».

Обществу нужен коллективный Сократ для обуздания стихийной агрессии его технических сил, своего рода бешенства человеческого ума, отчужденного от элементарной, телесно жизненной основы общественной жизни. Ибо там, где по своей физической природе не может жить человек, не нужны уже никакие чудеса его бесконечной изобретательности.

Только сознательный, диалектически развитый материализм общественного человека способен отбросить грубую утилитарность абстрактной воли и вопреки Чингисхану с электронной машиной вернуть природе ее самобытную жизнь. Ибо, по верному слову Гете, пробковое дерево не создано для затыкания бутылок. Ограниченный утилитарный кругозор физикотелеологии XVIII века, переносившей наше понятие целесообразности на всю природу, которую она рассматривала как большой запас полезных вещей, созданных божеством, чтобы обеспечить своего любимца всем необходимым и приятным, перешел по наследству к современной технософии, провозглашающей ту же идею всеобщей утилитарности и создаваемости, абстрактную идею господства человека над сотворенным миром, в светской форме.

Было бы, конечно, другой нелепостью возлагать вину за печальные разочарования нашего времени на развитие техники. Только первые, грубые формы ее, ограниченные властью частного интереса и психологией грубой пользы, ведут к опустошению природы. «Чумазому» нет дела до органического единства естественных сил, которые он нарушает, вырубая леса и отравляя воды, а оправдания для этого всегда найдутся. Само по себе, однако, развитие техники здесь ни при чем. Чем выше это развитие, тем менее оно разрушительно, тем более согласно с природой, как это видно уже в открытии «белого угля», возможностях перехода транспорта на электрическую тягу и в ряде других признаков потенциального оздоровления среды, ничтожных, конечно, по сравнению с технической культурой будущего.

Высшим принципом человеческой техники является расчет не ближайших, но более отдаленных реакций окружающего мира на планомерные действия нашего ума или, другими словами — применение естественных сил сообразно их собственной природе, а не путем расхищения и порчи всего, что в данный момент кажется выгодным. Можно было бы доказать, что такая норма, имеющая, конеч-

но, исторический характер, объективно, путем жестокого стихийного отбора, всегда торжествовала в техническом развитии человечества. Мы видим ее осуществление уже в древнейших актах рационального хозяйства, например, в переходе от охоты к животноводству, от переложного земледелия к севообороту. Одностороннее применение каждого технического открытия всегда несло за собой тяжкую кару. Таково, например, засоление почвы в результате искусственного орошения, которое само по себе было величайшим открытием древности. Так в настоящее время вторжение громадных сил, связанных с применением разнообразных двигателей, и особенно Большой химии, снова требует своего рода «темперированного клавира», приводящего техническую какофонию, заряженную чисто отрицательной жаждой нового, к диалектическому отрицанию отрицания или, выражаясь более возвышенным языком, к гармонии с природой.

Словом, как уже говорилось выше, техника сама по себе не виновата ни в практических эксцессах ее разрушительной силы, ни в особом фанатизме современного технобесия, создающего безумные проекты марсианских городов будущего и другие фантазии, способные в качестве противовеса к этой стерильной футурологии разжечь самые примитивные религиозные чувства и прочие формы бунта иррациональных начал против цивилизации. В известном смысле можно сказать, что техника за пределами добра и зла. Только «царь природы» несет на себе вину за последствия своих поступков.

Суровое *воспитание человеческого рода* на опыте его производительной деятельности есть подлинное *эстетическое воспитание*. Маркс говорит об этом в своем незаконченном философско-экономическом сочинении 1844 года, правда, в таких выражениях, которые еще не свободны от фейербаховской терминологии: «Лишь благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа развивается, а частью и впервые порождается, богатство субъективной *человеческой* чувственности: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз, — короче говоря, такие *чувства*, которые способны к человеческим наслаждениям и которые утверждают себя как *человеческие* сущностные силы». Этому общественному *богатству* чувственного мира противостоит *бедность* его. Она является результатом мести природы за хищническое обращение с ней, вызванное

отчасти животным голодом, отчасти «проклятой жаждой обогащения» (42, 122).

Итак, подлинное богатство человеческой жизни лежит как бы между двумя видами варварства — первобытного и цивилизованного. «*Чувство*, находящееся в плену у грубой практической потребности, обладает лишь *ограниченным* смыслом. Для изголодавшегося человека не существует человеческой формы пищи, а существует только ее абстрактное бытие как пищи: она могла бы с таким же успехом иметь самую грубую форму, и невозможно сказать, чем отличается это поглощение пищи от поглощения ее животным. Удрученный заботами, нуждающийся человек нечувствителен даже по отношению к самому прекрасному зрелищу; торговец минералами видит только меркантильную стоимость, а не красоту и не своеобразную природу минерала; у него нет минералогического чувства» (42, 122).

Маркс имеет в виду тот признак эстетического наслаждения, который Кант определил как «незаинтересованность». В материалистическом освещении эта черта бескорыстного созерцания мира не исчезает, но становится чем-то реально связанным с человеческой деятельностью. Речь идет о преодолении хищнического навязывания своей воли явлениям природы. Первая абстракция практики преобразуется в процессе труда и переходит в более высокое, «теоретическое» (как пишет Маркс в ранние годы), отношение к объективному миру, другими словами, в овладение им без грубого отрицания его собственной жизни, его реальной самобытности.

Эстетическое состояние субъекта имеет глубокий смысл не вопреки интересам и потребностям людей, а именно потому, что эти интересы и потребности в последнем счете не противоречат единству человека с природой, всегда присутствующему в его историческом существовании и всегда заново возникающему *in concreto* в процессе познания природы и «очеловечения» ее трудом. Эстетическое бескорыстие — высшая форма полезности. Воспитание его есть, таким образом, дело не безразличное с точки зрения практических интересов людей. Так (чтобы взять самый доступный пример), любовь к природе, будучи на первый взгляд только благородным чувством, имеет большое реальное значение в жизни общества. Охрана лесов и вод, вошедшая в привычку общественного человека, нужна ему как защита от стихийного восстановления

естественного равновесия природы, от мести ее оскорбленных физических сил. То, что в первобытном обществе носит характер сакральных запретов, отчасти нелепых, отчасти рациональных и выросших на основе печального опыта, в цивилизованном обществе должно принять всеобщий характер разумной привычки, «второй природы» человека.

II

Но если так обстоит дело с учетом *естественных* последствий наших поступков, то гораздо труднее, говорит Энгельс, та же наука в отношении более отдаленных *общественных* фактов, которые из них вытекают. Закон, однако, остается тем же самым. Стихийный ход развития общества, основанного на частной собственности и классовом антагонизме, чреват различными примерами неожиданных явлений, обрушивающих на голову людей страшные бедствия. Слепое напряжение воли человека, его субъективный произвол приводят к *иронии истории*, то есть — к обратным результатам. Общественные силы, колоссально выросшие на почве классовой цивилизации, приобретают характер независимых от человека вещественных сил, действующих с неотразимой властью законов природы. Вместе с развитием человеческой свободы растет и сфера фатальной необходимости.

Всем своим весом последствия этого слепого хозяйничанья ложатся на большинство людей, на массы трудящихся. Развитие классового общества, особенно в его капиталистической форме, лишает их элементарных условий для сохранения личности как целого. Отделение головы от рук, «духовных потенций производства» от физической работы находит себе крайнее выражение в мануфактурной форме общественного разделения труда, которая с известными изменениями сохраняется на фабрике, и более того, переходит в одностороннюю специализацию всего общества, «холопскую иерархию профессий».

Различие природных способностей дополняется приобретенной привычкой к монотонным специфическим функциям. Рабочий на фабрике становится простым придатком к машине, и труд теряет для него привлекательность, лишаясь всех содержательных моментов. Даже простое невежество может стать общественно необходимым свойством необученного рабочего, как особая его квалифика-

ция. В своей капиталистической форме общественное разделение труда приводит к «моральному искалечению». Рука об руку с этой деградацией личности идет ее «интеллектуальное одичание», совершенно отличное, как пишет Маркс, «от того природного невежества, при котором ум остается нетронутым без ущерба для самой его способности к развитию, его естественной плодовитости» (23, 411). В социологической формуле «массовой культуры», превратившейся в ходячую фразу наших дней, содержится только часть истины, но эта часть истины давно указана Марксом.

Значит ли это, что общественное разделение труда в «отчужденной» форме иерархии профессией не оказывает своего губительного действия на духовный уровень господствующих классов, имеющих привилегию образования и претендующих на роль «головы» по отношению к «руке» рабочего? Это далеко не так. Уже в XVIII веке и в более отдаленные времена существовала критика классовой цивилизации. Наиболее глубокие умы, принимавшие участие в этой критической литературе, никогда не упускали из виду моральной низости и духовной нищеты правящего меньшинства. Деградация господствующей личности — один из примеров иронии мировой истории и одновременно мести природы.

Еще в «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс писали, что, лишая трудящиеся классы всякой возможности подлинного развития, хозяева жизни сами накладывают на себя печать «нечеловеческого». Сколько презрения в критических замечаниях Маркса и Энгельса по адресу «идеологов», людей, оторванных от производительного труда, от материальной природы и даже от собственного тела — воображающих, что мир стоит *на голове!*

«И не одни только рабочие, — пишет Энгельс, — но и классы, прямо или косвенно эксплуатирующие их, также оказываются, вследствие разделения труда, рабами орудий своей деятельности: духовно опустошенный буржуа поработщен собственным капиталом и своей собственной страстью к прибыли; юрист поработщен своими окостенелыми правовыми воззрениями, которые как некая самостоятельная сила владеют им; «образованные классы» вообще поработщены разнообразными формами местной ограниченности и односторонности, своей собственной физической и духовной близорукостью, своей изуродованностью воспитанием, выкроенным по мерке одной опреде-

ленной специальности, своей прикованностью на всю жизнь к этой самой специальности — даже и тогда, когда этой специальностью является просто ничегонеделание» (20, 303—304). Воспитывая детей в отрыве от физического труда, говорит Маркс, средний и высший классы причиняют им вред. «Пользуясь привилегиями этих классов, ребенок вынужден страдать и от их предрассудков» (16, 198).

В широко известной теперь рукописи 1844 года Маркс переводит критику «эстетического эгоизма», заключенную в произведениях Канта и Шиллера, на более реальный язык. Истинное бескорыстие вкуса противоположно не только первобытной грубости чувства, но в еще большей мере — цивилизованному сведению всего богатства чувственного мира к одному-единственному чувству обладания. «Частная собственность сделала нас столь глупыми и односторонними, что какой-нибудь предмет является *нашим* лишь тогда, когда мы им обладаем...» (42, 120). Собственник знает лишь элементарное потребление предмета, который не интересуется им сам по себе, в своем своеобразии, самостоятельном бытии. Вся природа и все плоды общественного труда для него только объект грубого присвоения, в отличие от присвоения общественного, человеческого. Владелец денег может быть уродлив и туп, но к его услугам красота и разум, купленные за деньги и потому теряющие свое подлинное качество.

Экономическая психология денег, раскрытая Марксом в ранние годы, вошла как необходимая подчиненная часть в его зрелые произведения конца пятидесятых — начала шестидесятых годов. Так, в черновом наброске «Капитала», рукописи 1857—1858 годов, мы читаем: «Деньги как чисто абстрактное богатство — в котором угасает всякая особенная потребительная стоимость, а стало быть, и всякое индивидуальное отношение между владельцем и товаром — попадают также и во власть отдельного лица как абстрактной личности, относясь к его индивидуальности совершенно чуждым и внешним образом. Но вместе с тем они дают ему всеобщую власть в качестве его частной власти. Это противоречие изображено, например, Шекспиром:

«Что вижу? Золото? Ужели правда?
Сверкающее, желтое...
Тут золота достаточно вполне
Чтобы черное успешно сделать белым,

Уродство — красотою, зло — добром,
 Трусливого — отважным, старца — юным
 И низость — благородством. Так зачем
 Вы дали мне его? Зачем, о боги?
 От вас самих оно жрецов отторгнет,
 Подушку вытащит из-под голов
 У тех, кто умирает. О, я знаю,
 Что этот желтый раб начнет немедля
 И связывать и расторгать обеты;
 Благословлять, что проклято; проказу
 Заставит обожать, возвысит вора,
 Ему даст титул и почет всеобщий
 И на скамью сенаторов посадит.
 Увидшим вдовам женихов отыщет!
 Разъеденная язвами блудница,
 Та, от которой даже сами стены
 Больничные бы отшатнулись, — станет
 Цветущей, свежей и благоуханной,
 Как майский день. Металл проклятый, прочь!
 Ты, шлюха человечества...»

(Шекспир, Тимон Афинский [акт IV, сцена III]).

То, что за все отдается и за что отдается все, выступает как всеобщее средство коррупции и проституции» (46, ч. II, 433). Но царство денег, этой властной силы, расточающей все высокое и благородное в патриархальных формах общинной жизни (*Gemeinwesen*, по выражению Маркса), есть только предварительная ступень к самодержавию капитала.

Буржуазный способ производства уже в присущем ему понятию производительного труда отрицает собственное содержание всякого дела, его качественной стороны и его действительной производительности с общественной точки зрения. Для капиталиста, каким бы он ни был в своей частной жизни, важно лишь возрастание прибавочной стоимости. Такова логика этого способа производства, не зависящая от доброй или злой воли его действующих лиц. «Производительный труд, — пишет Маркс, — это всего лишь такой труд, который производит капитал. Разве не дико, вопрошает, например (по крайней мере, что-то в этом роде), г-н Сениор, что фортепьянного мастера следует считать производителем работником, а пианиста нет, хотя без пианиста фортепьяно было бы абсурдом? Однако дело обстоит именно так. Фортепьянный мастер воспроизводит капитал; пианист обменивает свой труд только на доход. Но ведь пианист производит музыку и удовлетворяет наше музыкальное чувство, а в известном смысле также и производит его? Действительно, он это делает: его труд что-то про-

изводит; но из-за этого он еще не становится *производительным трудом* в экономическом смысле; он так же мало производителен, как и труд помешанного, производящего бредовые фантазии. *Труд является производительным лишь в том случае, когда он производит свою собственную противоположность*. Поэтому другие экономисты утверждают, что так называемый непроизводительный работник является косвенно производительным. Например, пианист дает стимул производству: отчасти тем, что он настраивает нашу индивидуальность на более активный, жизнерадостный лад, или же в том обыденном смысле, что он пробуждает новую потребность, для удовлетворения которой применяется больше усердия в непосредственном материальном производстве. Но тем самым уже признается, что производительным является только тот труд, который производит капитал; признается, следовательно, что тот труд, который этого не делает, как бы *полезен* он ни был, — а он с таким же успехом может быть и вредным, — не является производительным с точки зрения процесса капитализации и, стало быть, является непроизводительным трудом» (46, ч. I, 257—258).

Итак, любой труд, представляющий самую полезную или самую высокую человеческую деятельность, если рассматривать ее *по существу*, не производит никакой ценности в рамках существующей при капитализме системы человеческих отношений, пока он не превратится в свою собственную противоположность, то есть не отречется от его собственной своеобразной ценности. И эта ценность — моральная, эстетическая и любая другая — существует, с точки зрения практической жизни людей, только из милости, во всяком случае, как нечто второстепенное и несущественное, оплачиваемое, как всякая услуга или непроизводительный расход, делаемый, например, из благотворительных целей. Вот почему Маркс писал, что капиталистический способ производства *враждебен искусству и поэзии*. Он практически унижает *всякую* независимую духовную деятельность, приравнивая ее к бреду помешанного, и оправдывает эту деятельность лишь в том случае, если участие в процессе капитализации, то есть подчинение материальным законам возрастания стоимости, доказывает ее непосредственную полезность.

Закон накопления есть практическая основа той социальной болезни, которая внушает людям мысль, что последним мерилom всякой духовной ценности является

польза. Необходимую связь этого взгляда с развитием буржуазного общества Маркс показал еще в «Немецкой идеологии» на примере французских просветителей. Последнее, разумеется, нисколько не мешало ему понимать, что утилитарная точка зрения просветительской эпохи гораздо честнее лицемерных елейных фраз религиозной морали и филантропии ее наследников — светских попов буржуазного либерализма. Но Маркс и Энгельс еще не знали и не могли знать, какие превращения суждено было испытать утилитарному мышлению буржуазного типа в двадцатом веке, создавшем множество различных версий аскетического отрицания искусства и поэзии или ограничения их чисто практической целью под флагом успехов современного производства и даже во имя революции. Впрочем, им уже пришлось иметь дело с превращенной формой буржуазности в лице уравнилельного коммунизма.

Действительно полезным обществу искусство может быть лишь в своем истинном и свободном виде, поскольку оно изменяет самого субъекта, участвующего в материальном производстве. А это возможно лишь в процессе освобождения человека от принудительного и чрезмерного труда, для более высоких занятий, независимых от «внешней целесообразности», по выражению Маркса. Одним словом, это связано с уничтожением капитализма и его пережитков в сознании людей.

Что касается прошлого, то история человеческого труда у всех народов, но особенно в античной древности и в эпоху позднего средневековья, знает такой период, когда само развитие производительных сил приняло форму, благоприятную для инстинктивной художественной деятельности, форму *личного мастерства*. Маркс рассматривает эту ступень как закономерную полосу наибольшей близости между материальным трудом и трудом художника. Их *непосредственная* связь в ремесле требует уже некоторого возвышения над простой затратой мускульной силы, но еще не ставит человека-художника в противоречие с механизмом, работающим независимо или почти независимо от его искусства. Такая ступень относительного единства физического и духовного в человеке лежит между простым количественным нагромождением массы физических сил, объединенных распоряжением «головы» (например, в общественных работах Египта, Этрурии, Индии), и капиталистическим производством, в котором носителем мастерства все более

становится машина — новый способ отделения «головы» от рабочих «рук».

«Чем больше производство основывается еще на простом физическом труде, — пишет Маркс, — на применении силы мускулов и т. д., короче — на физическом напряжении и физическом труде индивидов, тем в большей степени увеличение *производительной силы* заключается в их *массовом* совместном труде. В эпоху ремесла, являющегося наполовину искусством, возникает противоположное явление: обособление и индивидуализация, мастерство одиночного, но некомбинированного труда. В своем действительном развитии капитал комбинирует массовый труд с мастерством, но делает это таким образом, что массовый труд утрачивает свою физическую мощь, а мастерство существует не в рабочем, а в машине и в фабрике, действующей как единое целое посредством научной комбинации людей и машин. Общественный дух труда получает свое объективное существование вне отдельных рабочих» (46, ч. II, 20—21).

Но рабочий реально существует как отдельный человек, и отнять у него «общественный дух» его труда — это значит лишить его того удовлетворения, которое имел средневековый ремесленник. Это значит также лишить искусство той практической и народной почвы, которую оно имело в лучшие времена своего расцвета, когда «полухудожественный труд» резчика или цехового живописца служил пьедесталом для художественного труда в собственном смысле слова.

В буржуазном способе производства происходит объективное отделение личности от ее возможного художественного развития, и потому сам труд становится проклятием, как и рассматривает его классический теоретик буржуазной политической экономии — Адам Смит. Состояние, тождественное «свободе» и «счастью», он видит в «покое». Впрочем, продолжает Маркс, Смит был прав, поскольку труд в форме рабства и барщины или как наемный труд капиталистической эпохи всегда заключает в себе что-то отталкивающее, ибо он совершается *по внешнему принуждению*. Но отсюда, конечно, нельзя сделать вывод, что таким был труд всегда, даже в прежней человеческой истории. В этом отношении Адам Смит является представителем ограниченного буржуазного мышления. «Например, даже полухудожественного работника средних веков нельзя подвести под его определение» (46, ч. II, 110).

Маркс и Энгельс хорошо понимали, каков счет приобретений и утрат буржуазного периода истории. Модное в те времена красноречие прогресса для них не существовало. Но, понимая, что развитие капитализма враждебно «прекрасной человеческой середине», единству природы и общества, необходимости и свободы, физического и духовного в человеке, основатели марксизма не выдвигали какой-нибудь идеал эстетического воспитания, основанный на искусственном уходе от современной действительности и обращении к прошлому. Маркс отвергает, например, точку зрения Прудона с его мелкобуржуазной утопией, основанной на романтической критике прогресса. Возвращение к «интегральному» рабочему, похожему на средневекового ремесленника-художника, было бы реакционной попыткой вернуть утраченную идиллию. Эта мечта сама по себе может быть сколь угодно прекрасной. «Однако развитие противоречий известной исторической формы производства есть единственный исторический путь ее разложения и образования новой» (23, 499).

В своем основном экономическом произведении Маркс писал, что развитие форм организации производства от мануфактуры к фабрике включает в себе возможность преодоления односторонности частичного рабочего и перехода к труду более всеобщего характера, основанному на выделении простейших однородных элементов всякого технологического процесса. Развитие техники и вмешательство науки в производство создают основу для развития человека нового типа, способного к участию в самых различных производственных процессах. И эта разносторонность, прошедшая через период односторонней специализации, покоится на совершенно иных технических условиях, чем примитивное умение делать все у древнего земледельца или средневекового ремесленника.

Но пока существует капитализм, такие возможности приносят большинству человечества только бедствия, прямые или замаскированные внешним благополучием. *Производительные* силы все более превращаются в *силы разрушительные*. Общественный процесс производства прерывается опустошительными экономическими катастрофами или переходит в медленное гниение, когда высокая конъюнктура бывает куплена ценой растраты общественного богатства на войны и колоссальный рост непроизводительной надстройки. Такая экономика невозможна без закрепления устойчивой нищеты, с одной стороны, и по-

требления ради потребления — с другой, она невысказана без иллюзии счастья, ведущей к постоянным разочарованиям и приступам анархии. И все же те, кто столь близоруко, руководствуясь лишь тупым инстинктом собственника, стихийной жадностью обогащения, направляют весь общественный процесс от ухаба к ухабу, неведомо для самих себя создают условия для уничтожения мира частной собственности со всеми его духовными последствиями.

III

Согласно учению Маркса и Энгельса могильщиком буржуазного общества является революционный пролетариат, выросший и закаленный на капиталистической фабрике. Еще в своей ранней работе «Положение рабочего класса в Англии» (1844) рядом с картинами потрясающих бедствий Энгельс рисует светлый образ поднимающегося рабочего, полного сознания своего человеческого достоинства, знакомого не только с Шелли и Байроном, но и с Гельвецием, Гольбахом, Дидро в доступных изданиях, выпущенных английскими социалистами.

Много лет прошло с тех пор, как Маркс и Энгельс впервые открыли историческую перспективу подъема рабочего класса, и многое изменилось с тех пор. В самой истории рабочего движения нашли себе отражение те противоречия, которые породили его революционное сознание, его протест против старого классового мира. Было бы глупостью думать, что величайшее массовое движение современности явится триумфальным шествием в земной рай, без отступлений и кризисов, без измены и заражения нового старым, без вульгаризации великих идей, растущей часто из самого расширения массы участников этого движения, захваченных им, как писал Ленин. Но было бы еще большей глупостью терять из виду историческую перспективу, открытую Марксом и Энгельсом, под влиянием тех явлений, которые затемняют ее, иногда до неузнаваемости. Законы диалектического движения остаются в силе. Они распространяются не только на старый мир, но и на те общественные силы, которые призваны его уничтожить во имя будущего. Историческое мировоззрение марксизма остается верным, несмотря на все осложнения и перипетии мирового общественного процесса.

Освобождая самого себя в ходе социалистической ре-

волюции, рабочий класс освобождает все общество от рабства перед вещественными силами. Этот перелом, как не раз говорили основатели марксизма, является подлинным созданием человеческого рода, окончательным выделением его из животного мира, ведущего стихийную жизнь, и настоящим скачком из «царства необходимости» в «царство свободы». Обращаясь к этим известным понятиям кантовской философии, Маркс и Энгельс хотели сказать, что ответ на мировые загадки прежней общественной мысли заложен в революции рабочего класса и создании коммунистического общества. Коммунизм, писал Маркс в 1844 году, «есть *действительное* разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он — решение загадки истории, и он знает, что он есть это решение» (42, 116).

Таким образом, уничтожение частной собственности может стать началом новой эры в истории, основанной на планомерном развитии жизни, *не вызывающем роковых последствий и не приводящем к обратным результатам.*

Вот Гегель, и книжная мудрость,
И смысл философии всей.

С этим тесно связано освобождение всех человеческих способностей и чувств от господства сухого рассудка и грубой чувственности, знающих только одностороннюю точку зрения владельца или потребителя. Краткое изображение нового общества и его психологии в произведениях Маркса и Энгельса нередко заставляет вспомнить «эстетическое государство» Шиллера.

Если Гегель идеализировал стихийный процесс общественного развития, в котором «всеобщее» в образе мирового духа подавляет личность и приносит в жертву истории совершенство «прекрасной души», то в учении Маркса и Энгельса условием освобождения общества является освобождение каждого индивида. «Общественная связь индивидов между собой как ставшая самостоятельной, властвующая над индивидами сила, как бы ее ни представлять себе — как силу природы, случайность или в любой другой форме, — есть необходимый результат того, что исходным пунктом здесь не является свободный общественный индивид» (46, ч. I, 141). Понимая историческую

неизбежность тех этапов всемирной истории, когда поступательное развитие общества не может совершаться иначе, как за счет личных отношений и живой плоти человеческого существа, классики марксизма допускают возможность другой формы прогресса. В этом самая глубокая мысль их учения — и чем более оно переходит в жизнь, тем меньшей кровью совершаются любые общественные завоевания.

Само собой разумеется, что для Маркса и Энгельса речь идет не о *формальной* свободе частного лица в духе буржуазной демократии, которая на практике приводит к громадному расточению человеческих сил, как об этом свидетельствуют признания ее же собственных сторонников. Однако все поправки к анархии частных интересов в буржуазном государстве означают лишь восстановление некоторых средневековых и монархических институтов, каковы — единовластие, наделенное неограниченными полномочиями, господство чиновников, улаживающих взаимоотношения между различными общественными группами, и другие виды чрезмерно растущей политической надстройки, если не просто диктатура сабли. Весь исторический опыт говорит о том, что на этом пути возникают лишь бесконечные повторения одной и той же общественной драмы. Если продолжение человеческой истории возможно, то, хотя бы этого люди или не хотят, им придется избрать другие пути.

Речь идет о свободе *реальной*, которая, наряду с прочими условиями, предполагает создание человека нового типа, свободного от калечащей системы общественного разделения труда. Конечно, известное разделение труда и даже подчинение одних людей другим в процессе производства необходимы во всяком обществе. Но это *разные* вещи, объединенные только *общим названием*. Любые софизмы на этот счет бессмысленны и позорны. Задачей коммунистического строя, подготовленного развитием производительных сил в рамках капитализма, является уничтожение грубого неравенства между людьми, в том числе и неравенства профессий, пожизненного, а часто и наследственного закрепления за человеком определенной социальной функции, деления людей на работников умственного и физического труда, чиновников и простых смертных, естественных начальников и подчиненных.

Общество, всегда создающее новые формы господства «головой» над «рукой» (что не проходит даром для самой

«головы»), в большом долгу у «физического человека». А мы уже знаем, что в природе вещей лежит расплата за всякое нарушение ее законов. Существование занятий, ставящих одних людей в зависимое положение по отношению к другим, есть явное нарушение исторической нормы, принадлежащее, правда, самой истории. Было время, когда «кража чужого рабочего времени» являлась условием развития общественного богатства. Классики марксизма никогда не стояли за возвращение от богатства к бедности, они понимали, что победа над бедностью, даже в антагонистической форме господства богатого меньшинства, связана все же с развитием «всеобщих сил человеческой головы». Без античного рабства и других форм присвоения чужого труда не могло быть классического искусства Греции, поэзии трубадуров, драмы Шекспира и даже революционной лирики Гейне. Не могло быть, сказал однажды Энгельс, и современного социализма. Но без этой кражи чужого рабочего времени, насильственной или совершаемой при внешнем согласии подчиненного большинства, не могло быть и всех уродливых явлений человеческого духа, периодических кризисов культуры, прерывающих ее поступательное развитие, и прочих форм деградации, постоянно грозящих ей, как расплата за паразитическое развитие «головы».

Великой заслугой капитализма Маркс считал то обстоятельство, что этот способ производства, ценой величайших жестокостей, создал такое положение, при котором главной основой богатства становится уже не непосредственный труд, выполняемый другим человеком, и не время, в течение которого он работает, а «присвоение его собственной всеобщей производительной силы, его понимание природы и господство над ней в результате его бытия и в качестве общественного организма, одним словом — развитие общественного индивида». Это сказывается уже в крупной промышленности и непосредственном применении науки в производстве. *«Прибавочный труд рабочих масс перестал быть условием для развития всеобщего богатства, точно так же как не-труд немногих перестал быть условием для развития всеобщих сил человеческой головы»* (46, ч. II, 214).

Этот исторический факт, как всякий общественный прогресс, инстинктивно сознается людьми еще до того, как его содержание может быть полностью реализовано. Отсюда на первых порах растет для общества новая опас-

ность. Нет подлинной свободы без устранения неравенства между «многими» и «немногими», без примирения «головой» и «рук» на почве общественного дела. Никто не хочет занимать подчиненного положения, в котором работа одного человека на другого, неизбежная во всяком коллективном труде, выступает односторонне, за счет одних в пользу других. Я такой же, как ты, — вот господствующее сознание нашего времени от одного края мира до другого, и это сознание рождает не только благо, но и зло. Одно лишь более или менее формальное утверждение равенства всех людей может привести к обратному результату, то есть служить не социальной революции, поднимающей массы, а реакции, снова подчиняющей их. Это прекрасно понимали критики демократии, еще со времен Берка и Токвиля, если не со времен Платона и Полибия. Они рисовали тиранию, опирающуюся на зависть «многих» по отношению к более благополучным «немногим», как неизбежное завершение демократического движения масс. Чем яснее для каждого, что эпоха коренного неравенства прошла, тем опаснее остатки этого неравенства в настоящем и тем страшнее могут быть, как в моральном, так и в других отношениях, последствия всякой задержки в реализации единого «общественного индивида», подготовленного развитием производительных сил.

Не следует забывать, что нравственное сплочение угнетенного большинства под властью старых господ было источником всего великого в истории прежней культуры. Это была народная почва, с которой невидимой нитью связаны все чудеса искусства и поэзии. Вот почему Савельич в «Капитанской дочке» Пушкина, несмотря на свое рабское положение и свои забавные черты, — привлекательная личность, сохранившая народный тип. Напротив, Смердяков, несмотря на свое бунтарство и французские вокабулы, отравленный завистью к равным ему по природе законным детям Федора Карамазова, только лакей и хам. Но смердяковщина, это разложение человеческого образа, не является следствием равенства — она является следствием *неосуществленного, недостаточно реализованного на деле равенства*. Таков наш ответ тем, кто пытается найти доказательство слабости коммунистического идеала, пользуясь аргументами в духе «грядущего Хама» Мережковского. Все эти выпады против демократии — также новая мерзость смердяковщи-

ны, но верно то, что история, с ее способностью разыгрывать всякие шутки, с ее трагикомической иронией, не ждет — «что делаешь, делай скорее».

IV

Здесь естественно возникает тема *пролетарской культуры*. Сильно испорченная сомнительными теориями и бесконечным повторением одних и тех же фраз, она отнюдь не является темой прошлого. Но этот вопрос требует особого внимания, и обращение к нему может отвлечь нас в сторону, не говоря уже о том, что оно, по всей вероятности, еще не своевременно. Вернемся к общей постановке вопроса об изменении человека при переходе от строя частной собственности к строю коммунистическому.

В связи с этой картиной тех антропологических процессов, которые в наши дни можно только предвидеть, основатели марксизма писали о всестороннем развитии личности. Опираясь на высокое развитие техники, человек будущего сумеет переходить от одного вида труда к другому в зависимости от своих дарований и коллективных потребностей. Это вовсе не значит, что в таком обществе люди должны стать плохими специалистами, как отказ от «своего» клочка земли и «своего» дома вовсе не означает, что жизнь человека должна утратить всякий уют и личное своеобразие. Кочевой быт среди холодного технического совершенства «отличного нового мира», сатиры-утопии Олдоса Хаксли — картина ложная, переносимая в будущее общество мещанские и казенные предубеждения. Против подобных идей Маркс и Энгельс высказывались еще в «Немецкой идеологии».

Частная собственность не тождественна с личным присвоением. Скорее наоборот, собственность — это грубая скорлупа личности, стесняющая ее свободное развитие. То же самое относится к вопросу о профессии. Артистическое исполнение определенной работы не ослабевает от того, что работник будет свободен от профессионального идиотизма. Мы видим это отчасти уже в наши дни, когда развитие множества тончайших специальностей в науке приводит к сближению самых отдаленных наук и появлению замечательных открытий в пограничных областях.

Всестороннее развитие личности не предполагает также ее отказ от преимущественных интересов в определенной области. Уже старые социалисты, по словам Маркса и Энгельса, вовсе не утверждали, «будто каждый должен выполнять труд Рафаэля,— они полагали только, что каждый, в ком сидит Рафаэль, должен иметь возможность беспрепятственно развиваться» (3, 392). Таким образом, речь идет не о дилетантском переходе из одной области в другую, но о возможности для индивида свободно найти себя среди различных направлений человеческой жизнедеятельности без фатальной власти случая, который навсегда закрепляет человека в определенной сфере труда.

С другой стороны, нельзя применять к дарованиям людей коммунистического общества ограниченную мерку старого мира, основанного на социальном неравенстве. Еще Гельвеций, полемизируя против односторонней теории гения, выдвинул демократическую мысль о равной способности всех людей к творческим достижениям. Но, при своем неисторическом взгляде, общем до некоторой степени для всей просветительной литературы, Гельвеций ничего не мог противопоставить реальному различию в уровне одаренности, кроме идеи сильных страстей, возбуждающих силу таланта, и механической теории научения.

Само собой разумеется, что никакая система научения не сделает из бездарности гения. Другое дело исторический взгляд на этот предмет, то есть объяснение неравенства талантов общественными условиями, действовавшими в течение многих поколений и перешедшими в некоторые исторически созданные природные свойства индивидов, распределенные крайне неравномерно. Такой взгляд предполагает, конечно, не устранение всякой разницы между индивидами, не отрицание их своеобразия (что противоречит понятию индивидуальности и столь же невозможно, сколь и реакционно), а устранение навязанного оупляющей обстановкой классового общества *среднего уровня*, который делает большие способности в каждой области редким *исключением*.

Общий подъем нормы одаренности по-новому ставит традиционный вопрос об отношении гениальной личности к массе. Исторические примеры показывают, что в определенное время рождается и находит себе естественное развитие множество талантов определенного типа, например, в живописи или музыке; другое время, напротив,

бедно ими. Так, например, человек, стоявший у гроба первого великого художника эпохи Возрождения, мог бы стоять у колыбели последнего из них. Почему же нельзя представить себе более широкий урожай талантливых людей во всех направлениях культурной деятельности, при наличии, разумеется, благоприятных исторических условий?

«Исключительная концентрация художественного таланта в отдельных индивидах и связанное с этим подавление его в широкой массе,— писал Маркс,— есть следствие разделения труда. Если бы даже при известных общественных отношениях каждый индивид был отличным живописцем, то это вовсе не исключало бы возможности, чтобы каждый был также и оригинальным живописцем, так что и здесь различие между «человеческим» и «единственным» трудом¹ сводится к простой бессмыслице» (3, 393).

Такая мысль устраняет значительную часть трудностей, которые мещанскому сознанию кажутся абсолютным препятствием на пути к созданию всесторонне развитого человека коммунистического общества. Более широкое распространение таланта, не подавляя оригинальный тип художника и потребность общества в настоящих артистах своего дела, лишает искусство оттенка профессиональной узости. В «Манифесте Коммунистической партии» Маркс и Энгельс указывали на революционную историческую роль капитала как нивелирующей силы. «Буржуазия лишила священного ореола все роды деятельности, которые до тех пор считались почетными и на которые смотрели с благоговейным трепетом. Врача, юриста, священника, поэта, человека науки она превратила в своих платных наемных работников» (4, 427.) То, что в капиталистическом мире является унижением человеческого духа, при переходе к новым условиям коммунистического общества будет необходимым прогрессом духовного равенства людей.

Известное выравнивание между индивидом и обществом является неизбежным следствием уничтожения классов и традиционной лестницы профессий. Но равенство, без мещанской уравнительности, в основе которой лежит простая жадность, есть истина общественных от-

¹ Речь идет об антитезе обычного человеческого труда и неповторимой оригинальности художника в книге Штирнера «Единственный и его собственность» (1844).

ношений. Оно является естественной почвой для нравственного подъема людей, ибо любая исключительность, как и любое одностороннее преимущество, в конце концов унижительны.

При наличии тех условий, которые предполагает марксизм, всякий, «в ком сидит Рафаэль», сумеет развить свой талант до вершины мастерства. Разумеется, это уже не будет *непосредственным* единством материального труда и духовного творчества, как в эпоху ремесла. Свободное творчество будущего должно быть *опосредовано* изменением самого материального базиса, создающего почву для этой свободы за пределами необходимого труда. Практической основой возможного развития личности является, в глазах Маркса и Энгельса, устранение ограниченных рамок труда вследствие изменения условий производства. «В пределах коммунистического общества — единственного общества, где самобытное и свободное развитие индивидов перестает быть фразой, — это развитие обуславливается именно связью индивидов, связью, заключающейся отчасти в экономических предпосылках, отчасти в необходимой солидарности свободного развития всех и, наконец, в универсальном характере деятельности индивидов на основе имеющихся производительных сил» (3, 441).

Этот «универсальный характер деятельности» растет, хотя и неравномерно, из самого производственного процесса, и нужен был гениальный взгляд Маркса, чтобы заметить его зачатки уже в XIX столетии. Успехи современной автоматизации промышленности и взаимодействие различных специальностей в науке приближают общество к осуществлению его пророчества, хотя было бы пустой иллюзией преувеличивать эти возможности в настоящее время.

«Универсальный характер деятельности» должен отразиться, по мнению Маркса и Энгельса, и в области художественного труда. Подобно многим своим современникам (например, последователю Фейербаха — Рихарду Вагнеру), основатели марксизма предвидели историческую тенденцию к сближению различных искусств. Так, в «Немецкой идеологии» мы читаем: «Во всяком случае при коммунистической организации общества отпадает подчинение художника местной и национальной ограниченности, целиком вытекающее из разделения труда, а также замыкание художника в рамках какого-ни-

будь определенного искусства, благодаря чему он является исключительно живописцем, скульптором и т. д., так что уже одно название его деятельности достаточно ясно выражает ограниченность его профессионального развития и его зависимость от разделения труда. В коммунистическом обществе не существует живописцев, существуют лишь люди, которые занимаются и живописью как одним из видов своей деятельности» (3, 393).

Само собой разумеется, что такая постановка вопроса предполагает, что человек будущего, если в нем «сидит Рафаэль», имеет для своих занятий живописью достаточно времени, свободного от других занятий и других форм деятельности, трудовой и общественной. Дальнейшее повышение удельного веса науки в производстве, создание высокой автоматической техники и широкое знакомство с нею уже в детском возрасте сделают возможным свободное развитие индивидуальности *по ту сторону материального труда*. «Происходит свободное развитие индивидуальностей, и поэтому имеет место не сокращение необходимого рабочего времени ради полагания прибавочного труда, а вообще сведение необходимого труда общества к минимуму, чему в этих условиях соответствует художественное, научное и т. п. развитие индивидов благодаря высвободившемуся для всех времени и созданным для этого средствам» (46, ч. II, 214).

В третьем томе «Капитала» Маркс дает ответ на вопрос о возможности «царства свободы», стоявшего перед умственным взором писателей XVIII века как недостижимый идеал: «Царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства. Как первобытный человек, чтобы удовлетворять свои потребности, чтобы сохранять и воспроизводить свою жизнь, должен бороться с природой, так должен бороться и цивилизованный человек, должен во всех общественных формах и при всех возможных способах производства. С развитием человека расширяется это царство естественной необходимости, потому что расширяются его потребности; но в то же время расширяются и производительные силы, которые служат для их удовлетворения. Свобода в этой области может заключаться лишь в том, что коллективный человек, ассоциированные производители рационально регу-

лируют этот свой обмен веществ с природой, ставят его под свой общий контроль, вместо того чтобы он господствовал над ними как слепая сила; совершают его с наименьшей затратой сил и при условиях, наиболее достойных их человеческой природы и адекватных ей. Но тем не менее это все же остается царством необходимости. По ту сторону его начинается развитие человеческих сил, которое является самоцелью, истинное царство свободы, которое, однако, может расцвести лишь на этом царстве необходимости, как на своем базисе. Сокращение рабочего дня — основное условие» (25, ч. II, 386—387).

В наши дни буржуазные авторы, считающие себя большими либералами, часто жалуются на то, что освобождение масс от бремени продолжительного рабочего дня и возникновение досуга не сопровождается подъемом культуры. Свободное время заполнено пустыми развлечениями и грубым ничегонеделанием или даже способствует всяким эксцессам и дикостям, начиная с пьянства. Эти реакционные фразы, подкрепляемые мнимыми социологическими исследованиями, вовсе не новы, но трудно себе представить что-нибудь более жалкое. Мучительное ощущение скуки, возникающее у существа, лишенного всякого влияния на свою судьбу, не занятого общественной деятельностью, раздавленного тупостью внушаемой ему информации, которая остается вредной схоластикой, даже если она прямо не развращает и не подталкивает к одичанию, — все это служит доказательством неспособности Калибана подняться над своим культурным уровнем!

Маркс и Энгельс имели в виду другую свободу. Они имели в виду свободу, завоеванную в борьбе и состоящую прежде всего в активном творчестве общественной жизни, основанной на равном участии всех в управлении хотя бы малой частью коллективного дела. Вот та реальная почва, на которой будет расти научное и художественное воспитание масс. Более развитые индивидуальности могут принять участие в нем на равных началах, а не в качестве просвещенных покровителей, капризно отворачивающих свой лик от «массовой культуры». Да вы-то откуда взялись, господа, и далеко ли ушло ваше степенство от ходячих представлений и штампов современного культурного ритуала?

Однако вернемся к нашему изложению. В известном смысле марксизм принимает различие между царством *необходимости* и царством *свободы*, областью материаль-

ного труда и той сферой, где совершается развитие человеческой силы как самоцель и где внешняя целесообразность уже не играет главную роль. Различие это неустранимо, хотя и не в том смысле, который придавал этому факту немецкий идеализм времен Канта и Фихте. Прежде всего учение Маркса и Энгельса видит зависимость царства свободы от материального базиса — необходимого труда.

Но это еще не все. В ранние годы Маркс и Энгельс пользовались терминологией, которая впоследствии не удовлетворила их и была отброшена ими. Они говорили об *устранении труда*, диалектическом «снятии» его (*Aufhebung der Arbeit*). В действительности основатели марксизма имели в виду не упразднение необходимого процесса производства ради первобытной идиллии, но упразднение труда в форме, прославленной буржуазными экономистами, а именно в форме «отчужденного труда», производящего свою противоположность — капитал, возвращение труду его привлекательности, устранение абстрактного противоречия между внешней рассудочной целью и жизнедеятельностью человека. В зрелые годы они выражали эту мысль более ясно и точно.

Действительно, труд есть жизненная потребность, и лишение его до полной *бездеятельности* столь же болезненно для человека, как и чрезмерность труда. Воздействуя на внешнюю природу, человек изменяет свою собственную природу. «Он развивает дремлющие в ней силы и подчиняет игру этих сил своей собственной власти» (23, 188—189). Первоначальные инстинктивные формы труда переходят в целесообразное напряжение сил цивилизованной эпохи. Но одновременно труд становится «отчужденным», лишившимся всякого жизненного интереса. «Голова» господствует над «рукой», «духовный человек» отрывается от «физического», по выражению Шиллера.

Мы уже знаем, что с известного времени деление людей на трудящихся и праздных становится не только излишним, но и прямо опасным для прогресса и сохранения общества. Маркс указывает на историческую тенденцию к сведению необходимого труда до минимума, сокращению рабочего дня, освобождающему время для художественного и научного развития. Однако полное освобождение человека от труда, и притом труда физического, было бы для него громадным бедствием.

Маркс ссылается на разработку этого вопроса у социалистов прошлого, особенно у Оуэна и Фурье: «Из фабричной системы, как можно проследить в деталях у Роберта Оуэна, вырос зародыш воспитания эпохи будущего, когда для всех детей свыше известного возраста производительный труд будет соединяться с обучением и гимнастикой не только как одно из средств для увеличения общественного производства, но и как единственное средство для производства всесторонне развитых людей» (23, 494—495).

Автор «Капитала» ценил идеи английского экономиста Беллера, предшественника Оуэна: «Джон Беллерс, истинный феномен в истории политической экономии, уже в конце XVII века с полной ясностью понимал необходимость уничтожения нынешней системы воспитания и разделения труда, порождающих гипертрофию и атрофию на обоих полюсах общества, хотя и в противоположном направлении» (23, 499).

Задача будущего общества — уничтожить взаимно противоположное уродство, разрыв между головой и руками, вместе с отражением этого противоречия в различных формах психологического конфликта. Одной из подобных форм является, например, привычное в известных условиях обратное отношение между физическим наслаждением и духовным самоотречением личности. Коммунистическое общество, пишут Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии», ведет к устранению моральной противоположности аскетизма и наслаждения. Кантовская антиномия должного и желаемого утратит свою историческую почву, и цельный человек, свободный от этой традиционной раздвоенности, станет настолько же непосредственно-общественным существом, насколько богатым будет его опосредование растущим могуществом производительных сил. Если падение системы частной собственности и неисчерпаемой силы зависти, которая является ее дополнением и монументальным пережитком, очистит человека, то облегчение жизни само по себе сделает требования морали менее сверхчеловеческими, более доступными его телесной природе. Словом, если можно так выразиться, пропасть между трансцендентным нравственным началом Канта и эмпирическим чувственным миром, в котором живет человек, будет заполнена общественной организацией и техникой, которая возьмет на себя также часть его внутреннего бремени. Вместе

с невыносимой тяжестью современной цивилизации исчезнет и стремление к эксцессам, демоническая жажда нарушения любых общественных норм, столь характерная для нашего времени. Скованная энергия человеческого характера, освобожденная от этой печати дьявола, примет здоровое направление. И тогда война между долгом и влечением будет казаться таким же доисторическим фактом, как жизнь без огня и крыши над головой. Только в зеркале искусства эти психологические проблемы останутся вечным напоминанием о безднах, окружающих вавилонскую башню, возведенную человеком. Очень может быть, что драматизм своего положения в физическом мире наши потомки будут чувствовать острее, чем мы, — ведь «умножающий знание умножает и скорбь». Но это уже другой уровень чувства по сравнению с грубой коллизией души, подавленной своим рабством и стремящейся украсть для себя малую долю радости и свободы.

V

В своих произведениях классики марксизма не раз возвращались к теме воспитания человека будущего — свободного от *гипертрофии* и *атрофии* способностей, прекрасно развитого физически и духовно. Но в общем они не рисовали картины безмятежного счастья, и главная их заслуга состоит в изучении пути к этому идеалу. Уже в 1845 году Маркс писал:

«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 и что воспитатель сам должен быть воспитан. Оно неизбежно поэтому приходит к тому, что делит общество на две части, одна из которых возвышается над обществом (например, у Роберта Оуэна).

Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться и быть рационально понято только как *революционная практика*» (3, 2).

Как часто общественная философия останавливалась перед этой преградой, не решаясь сделать необходимый шаг! То, что сам человек, впитавший в себя все отрицательные черты своего исторического пути, нуждается в

коренном изменении, было давно замечено не только социалистами, но и множеством других писателей, чья критика заключала в себе те или иные демократические и социалистические элементы. Это старая истина, что вся обстановка жизни в классовом обществе большей частью не воспитывает, а развращает людей, делая их физически и духовно неполноценными. Итак, среда виновата, эпоха. Но кабы вы не были такими подлецами, сказал Глеб Успенский, то и эпоха была бы не та. Верно и это. Значит, люди должны изменить свою собственную жизнь, а для того, чтобы изменить ее, они сами должны измениться к лучшему. Нужно было выйти из этого порочного круга, в котором объективные условия определяются сознанием и волей человека, а субъект исторической деятельности, в свою очередь, зависит от объективных условий.

В качестве выхода много раз предлагалось средство эстетического воспитания. И это не было простой фантазией, ибо в эстетической жизни людей, даже под гнетом рабства, крепостничества, капитализма, сияла возможность иного, лучшего человека, более достойного своей общественной сущности, единого с природой и самим собой. Именно в форме «Прекрасного» наглядно являлся людям неясно сознаваемый идеал их общественного бытия — единства субъекта и объекта, предметного мира и человеческой деятельности. Таково наиболее глубокое содержание эстетической литературы прошлого, а вместе с тем и причина громадного интереса к ней у каждого мыслящего существа.

Но мы уже говорили о том, что утопия эстетического воспитания, имеющая давнюю традицию, всегда оставалась только мечтой. И в ней так же, как в каждой слишком идеальной мечте, можно найти отражение тех противоречий общественной жизни, которые хотели устранить воспитатели человеческого рода.

Чтобы устранить эти противоречия, нужен был новый шаг исторического самосознания. В учении о взаимодействии человека и природы на почве чувственно-предметной, производительной деятельности Маркс и Энгельс нашли действительный выход из неразрешимых трудностей прежней общественной науки. Прежде всего они поставили ум и волю людей в их естественную зависимость от реальных условий жизни и тем умили неосновательные претензии человека на превосходство над царством при-

родной необходимости. Но это еще оставалось в пределах прежней материалистической традиции. Маркс и Энгельс широко развили ее, показав, что на сцене всемирной истории люди сами являются актерами и авторами своей собственной драмы.

Противоречие людей и обстоятельств, в пределах которых они действуют, *относительно*. Оно вырастает в безнадежную антиномию лишь в определенные эпохи, которые сами являются частным случаем, а не всеобщим мерилom. В понятии «революционно-критической практики» марксизм охватывает процесс возвышения людей над их собственным ограниченным уровнем, в котором они являются только слепым продуктом истории. Подлинное самосознание исторической ситуации есть обратный рефлекс наших действий, изменяющих ее, поднятый самой практикой человека на ступень объективной картины действительного мира. Так изменяется сама человеческая природа и становится относительно свободной в пределах необходимости.

Благодаря этой постановке вопроса диалектика субъекта и объекта, человека и природы получила материалистическое, то есть единственно здоровое, реальное освещение. С другой стороны, сам материализм возвысился до понимания субъективного, деятельного начала, которое до тех пор отождествлялось с чисто духовной деятельностью, — ведь дуализм духа и тела был неизбежным следствием разрыва между «головой» и «руками» в истории общества. Вместе с коренным изменением всей философской ориентации современного мировоззрения возникла и более прочная база для научной эстетики, развивающей во многом верные предначертания старой эстетической мысли. Конечно, это только основа, но мы не можем пожаловаться на ее бедность.

Для диалектического материализма характерна точка зрения *развития* и, можно даже сказать, *естественно-исторического* развития мысли, вместо аксиоматики рассудка, устанавливающей свои условно взятые абстрактные схемы. Маркс и Энгельс не возвестили миру десять заповедей готовой доктрины. Они ставили себе задачу дать верное отражение объективной исторической ситуации их времени, не лишенной всеобщего значения и бросающей свет на всю прежнюю историю. Они не выдавали себя за вождей человечества, дарующих ему тысячелетнее царство, и не кормили его обещаниями близкого рая.

Если такие догматические иллюзии все же возникли, то не будем забывать, что история марксизма также является реальной историей, в которой возможно все человеческое. Эти иллюзии следует отнести за счет недостаточного влияния пролетарской культуры, содержанием которой является марксизм.

В марксизме как научной теории отсутствует деление общества на «воспитателей» и тех, кому они оказывают благодеяние, воспитывая их. Основой подлинного общественного воспитания является сама революционно-критическая практика масс. Она представляет собой реальный факт, независимый от любой теории, но в ней заложена своя историческая норма, подсказывающая нашему уму, в каком направлении он может действовать на объективный ход вещей. В сущности говоря, мы уже знаем ее. Если ум и воля желают иметь успех, они должны опираться на самостоятельное развитие той реальной среды, которая является предметом их субъективного вмешательства, а не навязывать ей свое правило, подобно завоевателю. Чингисханы не всегда умирают в своих шатрах, и, во всяком случае, последствия их господства ложатся тяжким бременем на других. Природу нельзя месить, как тесто, так же нельзя поступать и с природой исторической. Народ никогда не является чистой доской, на которой, по выражению одного современного политического деятеля, можно писать самые лучшие письма. Ирония истории неукоснительно действует и здесь. Если общественное воспитание не пробуждает народы к активному творчеству жизни, если воспитатель печется о них, как о малых детях, опасаясь каждого вольного движения с их стороны, то следствием этой воспитательной системы может быть только дикий протест обывательщины и обратные движения истории. Такая общественная педагогика, казенная или либеральная, всегда вела к жестокому разочарованию.

То же самое относится к области эстетического воспитания. Общественная роль искусства и развитие человеческого вкуса, способного ценить предметы окружающего мира не только с точки зрения грубой пользы, растут на почве демократического подъема масс в едином процессе революционной переделки обстоятельств и людей. Здесь также, говоря словами Маркса, воспитатель должен быть воспитан. Он не является педагогом-диктатором, внушающим толпе свои идеи или свои формальные открытия.

Лишь та система эстетического воспитания может рассчитывать на прочный успех, в которой обе стороны — художник и публика, воспитатель и его коллективный Эмиль — в последнем счете равны, равны перед законом инстинктивного народного чувства истины и развитого артистического понимания.

Теорию искусства, великого в своей непонятности, требующего знания математики новейших художественных течений, с полным правом можно назвать глупым чванством. Воинствующие мюриды этой новой теории, несущие гибель всякому реализму, даже не представляют себе, насколько она совпадает в своем исходном пункте с очень старой теорией других завоевателей общественной психологии, против которых они как бы воюют. Не все ли равно — верит эстетический воспитатель в то, что посредством рекламы и научения он может вбить в голову обыкновенного человека свои формальные выдумки, доказав ему, например, что консервная банка не хуже Венеры Милосской, или рассматривает свою деятельность как внушение полезных идей в заманчивой форме художественного мастерства? В обоих случаях он исходит из того, что публика, подлежащая воспитанию, есть быдло, которым можно манипулировать по своей воле.

Оба направления нередко совпадают практически, когда, например, сюрреалисты, факиры абстракции или «попизма», выдают свои нелепые фокусы за выражение протеста против американской агрессии во Вьетнаме или примыкают к другим прогрессивным общественным акциям. Их метод кажется даже более удобным для служения политическим целям, чем работа художника, пишущего свои картины в традиционной форме, то есть изображающего явления действительного мира. Его формальный принцип не безразличен к содержанию и потому нуждается в особом повороте сюжета, согласовании его с истиной глаза, истиной красоты, присутствующей даже в изображении предметов уродливых и страшных, если такое изображение уместно. Полезное влияние прекрасных или прекрасно изображенных форм может быть очень косвенным — оно поднимает общий духовный уровень общественного субъекта и тем способствует его борьбе. Но такое участие в ней легко представить как недостаточно близкое. Что же касается художника-модерниста, то, как совершенный безбожник по отношению к истине и красоте, он представляется более ловким слугой и с лег-

костью заменяет недостаток художественной правды политическими намеками. Вот почему среди мятежной братии современного западного искусства не мало политических авантюристов, спекулирующих на «левизне», и по мере того, как художественная традиция выветривается из вздорных выдумок какого-нибудь «минимального искусства», остается только политика, большей частью очень плохая.

Учение Маркса и Энгельса исходит из объективной истины действительного мира, существующего независимо от нашей воли и обладающего собственным развитием. Поэтому в марксизме не может иметь места тот взгляд на пользу, приносимую искусством, который делает из него простую систему знаков, необходимую для служебных целей, для выражения нужных идей. Теория знаков и дидактическая эстетика, рассматривающая искусство как простое средство внушения, — то и другое относится к идейному кругозору XVIII века. Оба эти «инварианта», как теперь любят писать, неизменно повторялись в радикально-буржуазных движениях следующего столетия. Они существуют и сегодня, в гораздо менее оправданной и часто реакционной форме.

Утилитарные теории «разрушения эстетики», как это ни странно, перешли по наследству к сторонникам чистого искусства. В наши дни среди них особенно много холодных доктринеров, желающих внушить человечеству что-то, с их точки зрения, нужное ему, например, идею «реварваризации» или «раскультирования». Все хотят быть полезными обществу и предлагают свои «кодовые системы», способные вывести его на большую дорогу. Но что считать полезным для общества и какая система знаков является художественной, то есть принадлежит искусству? Это главный вопрос. Ведь существует множество подобных систем, быть может очень нужных в своей области, но не имеющих никакого отношения к деятельности художника и эстетическому чувству воспринимающего субъекта. Если даже принять, что художественный образ является знаком, условно взятым для выражения определенных идей, что, разумеется, требует проверки, то все же ясно, что не всякий знак есть художественный образ и не всякое воздействие на чувство и мысль воспринимающей публики является эстетическим. Что же касается понятия пользы, то оно само требует уточнения.

Скажем кратко — *полезнее всего для общества объективная истина*. Что же касается формы, в которой она выражается, то форма художественная также не безразлична к содержанию и не является нейтральным кодом, способным выразить все, что угодно. Нельзя истину доказывать ложью, — писал Белинский, — мысль совершенно справедливая, указывающая на простую сущность дела. Еще недавно марксистскую эстетику обвиняли в том, что она понимает художественную форму как простое средство для передачи полезных общественных идей. Теперь роли переменялись, и нам приходится доказывать, что реализм формы имеет громадное *самостоятельное* значение, не только служебное, «коммуникативное». Ибо форма сама по себе есть отражение действительности, и малейшие ее детали суть капиллярные сосуды всей системы кровообращения художественной правды. Каждое слово писателя, каждый штрих художника — небольшие истины, развивающие общее содержание художественного целого до полной конкретности, и без них содержание есть пустая абстракция, то есть ложь. Каждый волос — это идея, метко сказал один русский художник прошлого века.

Словом, если искусство существует для передачи информации (что нельзя назвать счастливой метафорой), то, во всяком случае, лучше всего передается по этой системе связи то, что верно. В противном случае автомат портится. Нагнетайте сколько хотите преувеличенные импульсы, нажимайте на психику самыми экстравагантными знаками и мелодраматическими положениями, кричащими, «провокативными» и парадоксальными формами, никакого эстетического эффекта вы не добьетесь, и самое большее — сумеете превратить вашего подопытного кролика в полного кретина. Лучшая система знаков — с точки зрения искусства — это реальные образы, верные действительности, сохраняющие ее собственные измерения и пропорции, ибо «коммуникабельна», как любят теперь болтать смешные жеманницы, *grécieuses ridicules* обоего пола, только истина. Правда соединяет, ложь разобщает.

Что касается ходячего представления о том, будто целесообразно рассчитанными средствами можно внушить людям все, что угодно, то история на каждом шагу отвергает эту пустую идею. Превосходно разработанные нацистами методы психотехники, употребленные ими всяких устрашающих средств, вроде черепа со скрещенными

костями, не оказывали нужного действия на Восточном фронте, а те идеи, посредством которых Гитлеру удалось повести за собой массы немецкого народа, были проникнуты великогерманским шовинизмом и потому совершенно чужды другим нациям. Более удачливы были нацисты в разжигании национальной розни, но так как намерение завоевателей бросалось в глаза, то, за вычетом некоторых исключений, у них в конце концов ничего не вышло. В самой Германии партии Гитлера удалось достигнуть успеха только потому, что она шла к власти под лозунгом борьбы против социального и национального угнетения немцев. Таким образом, «системой знаков», которой пользовались нацисты, была ложь как суррогат истины. Из этого видно, что решает не умелая техническая система управления чужой душой, а содержание дела. И это так даже в тех случаях, когда, на первый взгляд, победила «большая ложь».

В течение веков господство религиозного воспитания покоилось на иллюзии решения социального вопроса церковной моралью и верой в потустороннюю справедливость. Но великие художественные произведения, возникшие на религиозной почве, не могут служить доказательством того, что искусство безразлично к истине содержания. Они не являются также подтверждением теории, согласно которой между «информацией», передаваемой художником, и принятой им «системой знаков» существует отношение условности. Единственный верный вывод состоит в том, что путь истории искусства сложен и абсолютная истина в этой области, так же как и во всякой другой, складывается, по выражению Энгельса, из бесконечного ряда относительных заблуждений.

В поисках лучшего люди часто заблуждаются, и бывают такие исторические положения, когда их иллюзии ближе к истине с большой буквы, чем иные ее более просвещенные и формально правильные выражения. Но такого не бывало никогда — чтобы любой обман или самообман, нас возвышающий или нет, остался без всякого вредного влияния на то, что может выдумать ум и сделать рука человека. Объективный расчет безошибочно справедлив. Бездарность является наказанием за всякую попытку навязать людям ложную идею, пережившую свое историческое оправдание, и, в свою очередь, эта бездарность применяемых средств заставляет подозревать, что сама цель не безупречна.

Главный порок распространенного в нашем веке «технократического» представления о воспитательной роли искусства состоит в том, что воспитание, по существу, заменяется именно *навязыванием*, идеологическим или техническим втеснением. Но истина не навязывается, она постигается сама собой из ее объективного содержания. Когда же что-нибудь навязывается — это и значит, что внушаемое таким образом содержание лишилось статуса истины, если имело его в прежние времена. Мы можем только помочь истинному содержанию родиться в сознании людей, помочь этому акту рождения сократовским методом повивальной бабки. И дело вовсе не в том, что методы воспитателя должны быть мягки и нежны. Лучше встряхнуть человека, чтобы он встал на ноги и пошел, чем вести его на помочах при помощи прозрачных педагогических приемов, которые он видит насквозь и ненавидит. Дело не в либерализме приемов, а в том, чтобы между воспитателем и тем, кого он хочет воспитывать, не было пропасти, чтобы все между ними было начистоту, на равных началах.

Таким образом, везде проявляется общий закон материалистического миропонимания, согласно которому успех наших действий зависит не только от целесообразного напряжения ума и воли. Даже в технике это не так, и мы уже знаем, что в этой области метод Чингисхана обращается против самого завоевателя. Тем более это относится к технике изменения человека — его воспитанию. Здесь также нужно рассчитывать не только первые, ближайшие результаты наших внушений, но и то, что получится из этого усердия в более широком масштабе, — словом, рассчитывать, исходя из более широкого принципа, чем простой расчет. Прочным является лишь то, что опирается на органическое активное саморазвитие людей. Эту истину знал уже один из создателей педагогики — Ян Амос Коменский.

Как существует мнимое господство над природой, ведущее к обратным последствиям, так существует и мнимое изменение человека, делающее его, на первый взгляд, цивилизованным и современным, но пробуждающее в его груди самые дикие и первобытные страсти. В наши дни ложное воспитание колеблется между казенным либерализмом, «разрешающим все», как пишут теперь на Западе, и черносотенным, нефашистским возвращением к предкам ради спасения от этого вавилонского распутства.

Так и в более высокой области — с одной стороны, весь балаган современных художественных и философских течений, отвергающих разум, но неспособных даже на честное изуверство монаха-молчальника, с другой стороны — поиски новой тоталитарности в любом вкусе, не исключая бессмысленного повторения цитат из Мао, лишь бы снова найти какую-нибудь прочную догму. Этот круговорот современной, по существу, буржуазной идеологии имеет свойство повторяться на все более низком уровне, и найти рациональное решение вопроса кажется невозможным. Однако вспомните то, что Маркс писал о здоровом нравственном климате, созданном Парижской коммуной за краткое время ее существования. Если собрать воедино все примеры неразрешимых вопросов, смущавших умы людей в разные времена, то получилась бы очень смешная книга.

Ни возвращение к розге, ни плоский авангардизм с его базарной свободой от всяких норм, в любой области, будь это искусство или секс, не могут решить задачи изменения человека, более настоящей, чем открытие новых источников энергии или новых пищевых ресурсов. И другого решения, кроме того, которое было однажды указано Марксом и Энгельсом, пока не видно. Нравственное здоровье общества зависит от воспитания самих воспитателей в общем подъеме исторического творчества масс. Вы скажете, может быть, что это слишком общий ответ. Сделайте его более конкретным, если сие от вас зависит. Во всяком случае, ясно одно — чем больше задерживает история развязывание массовой активности подавляющего большинства людей, тем страшнее могут быть и обязательно будут слепые формы протеста против общественного безволия, тем благороднее дело тех общественных сил, которые имеют право называться коммунистическими, так как они видят свою задачу в освобождении творческой воли большинства.

Никто не хочет больше служить другому, и так же точно никто не хочет больше служить пассивным материалом для воспитания со стороны других людей. Понять эту истину современности — еще далеко не все, но уже многое. Начиная с первых шагов цивилизации, народная фантазия соединяла понятие воспитания с образами благодетелей человеческого рода, «культурных героев», как их называет этнография. Традиция деления общества на два этажа — на реформаторов и тех, чей облик они долж-

ны изменить, сохранилась и в «Государстве» Платона, и в «Граде божием» Августина, и в «Океании» Гаррингтона, и в обществе заговорщиков Бланки. Коммунистическая партия, основанная Марксом и Энгельсом, была первой общественной силой, отказавшейся от этой дистанции между воспитателем и его паствой, хотя всякий читавший переписку основателей марксизма знает, как далеки они были от всякой идеализации масс.

VI

Поскольку марксизм считает самодеятельность народов реальным содержанием истории и не рассматривает спонтанное развитие общественной практики как нечто абстрактно противоположное духу, с его претензией на исправление мира, в этой системе взглядов отсутствует гипертрофия формального элемента, столь характерная для прежних теорий эстетического воспитания. Наиболее ранний пример подобного формализма можно найти в древнекитайской науке «ли» — науке условностей и церемоний, связывающих людей. Но можно было бы также сделать традиционную ссылку на Канта, несмотря на все расстояние, отделяющее его от административной эстетики Древнего Китая.

Значение формы нашего освоения мира и нашего поведения в нем не безразлично для самого содержания дела. Однако чисто формальное бескорыстие не может победить эгоистический интерес реальной личности, рассматривающей предметный мир с точки зрения собственной пользы. Действительная чистота формы, нравственной и эстетической, рождается только в рамках единства народных интересов; она нуждается в сплочении людей на почве их общественного порыва. Формальные связи, церемонии, зрелища его не заменят. Грандиозные массовые театральные постановки и весь классический пафос французской революции не помогли Робеспьеру победить противоречия классов. Осталась утопией и веймарская классика Гете. Прекрасное непосредственно, тогда как всякий формализм есть рассудочная тенденция, состоящая в намеренном удалении от мира, и даже у больших художников она не более оправдана, чем абстрактная общественная тенденция, отвергнутая Энгельсом в его известных письмах о реализме. Здесь также гипертрофия и атрофия с разных сторон дополняют друг друга.

Не будем приводить в этой статье примеры литературных суждений Маркса и Энгельса, подтверждающие их взгляд на историческую диалектику содержания и формы в эстетической культуре общества. Все это ныне общеизвестно. Скажем еще раз — глубокий и верный взгляд основателей марксизма, подготовленный классической немецкой эстетикой, предполагает такое отношение между художником-воспитателем и массой людей, внимающей его проникновенному слову, которое связывает их равенством и взаимным пониманием. Искусство нуждается в органическом единстве с народом на почве истины и общественной справедливости. Такого единства, конечно, не может быть в мнимой художественной культуре, сложившейся под влиянием классовой, профессиональной и всякой другой монополии. Расцвет искусства есть признак народного подъема, который так или иначе, прямо или косвенно говорит о себе в завоеваниях художественной мысли. При всех исторических отклонениях от этого общего правила, имеющих свое конкретное объяснение, такое условие является драгоценным даром истории, и без него не может быть ничего великого ни в искусстве, ни в его влиянии на широкую публику.

Приведем только один пример, из которого можно видеть, как неразрывно близки с точки зрения марксизма общественная роль искусства и эстетическое развитие народных масс. В Берлине девяностых годов XIX века существовал демократический театр «Freie Volksbühne», связанный с рабочим движением. Во время своей последней поездки на континент в связи с Цюрихским конгрессом II Интернационала Энгельс присутствовал на одном из спектаклей этого театра. И вот как описывает он свои впечатления в письме к Лауре Лафарг от 18 сентября 1893 года:

«Вчера мы были на спектакле «Свободной народной сцены» [«Freie Volksbühne»] — театр имени Лессинга, одно из самых лучших и приятных в Берлине помещений, был снят для этого случая. Места разыгрываются как между подписчиками в лотерею, и можно увидеть рабочих, мужчин и женщин, в креслах партера и в ложах, в то время как буржуа могут попасть на галерку. Публика проявляет такое внимание, такую преданность, такой энтузиазм, которые не сравнимы ни с чем. Никаких аплодисментов до закрытия занавеса, затем настоящая буря. Но в патетических сценах — потоки слез. Ничего удиви-

тельного, что артисты предпочитают эту публику всякой другой. Пьеса была довольно хороша, а игра гораздо лучше, чем я ожидал. Прежнее мещанство исчезло с немецкой сцены, как в игре, так и в характере пьес» (39, 104).

В конце XIX века, в эпоху широкого роста социалистических партий, вопрос об эстетическом воспитании народных масс принял более практический характер. Но само собой разумеется, что пока все условия личного развития — в руках имущих собственников, этот вопрос не поддается сколько-нибудь полному решению.

«Что такое просвещение?» — спрашивал Вильгельм Либкнехт в 1872 году. — По классическому определению греков — *kalos kagathos*, добро и красота, выраженные в личности, «развитие всех добродетелей», как определяет Аристотель цель воспитания, гармоническое развитие всех дремлющих способностей личности, как физических, так и духовных. Подобно тому как телесная гармония немислима, если не развиты нормально все мышцы, сухожилия и кости тела, так и духовная гармония предполагает нормальное развитие всех духовных задатков. Буржуазия стремится достичь духовной гармонии тем, что заглушает в рабочем все духовные способности».

Не выигрывает от этой классовой несправедливости и сама культура. «Пусть нам не говорят, — продолжает Либкнехт, — *о науке и об искусстве* в современном обществе. Искусство принуждено «побираться», и, вместо того чтобы просвещать народ, оно продает себя богатым и сильным мира сего. Горе современному художнику, который, веруя в свое высокое призвание, дерзнул бы быть самостоятельным, не пожелал бы вымалывать позорящее покровительство благородных меценатов путем низкой лести, паразитства и даже худшего, не стал бы покупать за наличные похвалу прессы! Можно побиться об заклад, что ему суждено умереть с горя или с голоду, что его замолчит или заклет насмерть продажная печать, рассматривающая всякого художника, не платящего ей дань, как мятежного преступника, которого надлежит беспощадно истребить».

В речи Либкнехта «Знание сила — сила знание» есть и призыв к отрицанию жалких коммерческих суррогатов духовной жизни, известных в наши дни под именем «массовой культуры». Все это существовало уже сто лет назад, разница чисто количественная. Но приведем подлинные слова одного из ближайших последователей

Маркса и Энгельса: «Каждый книгопродавец скажет вам, что *наша классическая литература*, как упрекал нас в этом Бокль, *для народа не существует*, — лишь за последнее время, когда вышли очень дешевые издания, некоторые произведения наших великих писателей начинают проникать в *средние* круги населения; книги наших ученых являются для массы письменами за семью печатями; *духовную пищу народа составляет повседневная печать*: газеты и дешевая беллетристика. К несчастью, с этой *духовной пищей* дело обстоит так же, как и с той *телесной*, которой народ принужден довольствоваться: подобно последней, она фальсифицирована, нездорова и столь же вредна для духа, как та — для плоти. У нас нет ни одного листка для легкого чтения, задачей которого явилось бы облагораживание читательского вкуса. Основанные на принципе спекуляции, они преследуют лишь одну цель: наживу. А нажиться легче всего, если плыть по течению, подлаживаться к господствующим предрассудкам, взывать к слабостям, к низменным страстям и к грубым инстинктам. Зато они пользуются популярностью в массах «образованной» и необразованной черни и покровительством сильных мира сего, заинтересованных в том, чтобы народные массы не получали такого просвещения, которое «дает свободу», того знания, которое является «силой». Дешевая рыночная литература, по преимуществу распространяемая в народе, — я причисляю сюда так называемые подписные серии романов и т. п., — почти вся (кажется, можно сказать — вся) представляет собой по форме жалкий хлам, а по содержанию — опиум для разума и нравственный яд».

Разумеется, все можно фальсифицировать, даже протест против фальсификации. Критика Либкнехта имеет здоровое содержание, что же касается современной критики «конформизма» читателей бульварных романов, то она слишком часто стремится бросить тень на обыкновенного человека и его здоровые потребности, извращаемые буржуазной коммерцией, так же точно, как она извращает, например, потребность в лучшей жизни продажей наркотиков. Для старого немецкого социалиста из этого факта следовало нечто прямо противоположное тому, что проповедают многие современные критики «маскульта».

Либкнехт еще успел отвергнуть декадентски натуралистическую струю, возникшую в качестве побочного течения в общем русле германской социал-демократии.

Главная мысль провозглашенной им политики культурного и эстетического подъема рабочего класса состояла в том, что *«идеалы, умершие в среде немецкого мещанства, живы среди рабочих»* и *«рабочий класс является носителем современной культуры с тех пор, как буржуазия отказалась от этой роли»*. Лучшим содержанием культурной политики старой социал-демократии было стремление соединить рабочее движение с традицией немецкой классики. Многие в этом направлении сделал такой превосходный социалистический писатель, как Франц Меринг, умерший коммунистом.

К сожалению, не все лидеры германской социал-демократии стояли на этом уровне, и вступление в эпоху империализма отразилось также на культурно-воспитательной работе партии, заразив ее духом буржуазного культурничества. Правда, возможность иметь у себя на полке дешевое издание Шиллера также было уступкой, вырванной рабочим классом у отечественной буржуазии, но мирное повышение собственного духовного уровня быстро приобрело пассивный и реформистский характер, вместо того чтобы служить революционному подъему личности, сочетающему стремление к *kalos kagathos* классической культуры с пролетарской волей к борьбе.

Чтобы выйти за пределы марксистской ортодоксии тех лет, при всех ее достоинствах по сравнению с открытой ревизией Маркса, нужно было сделать следующий шаг. Не подлежит никакому сомнению, что традиция революционного марксизма нашла себе дальнейшее развитие в деятельности В. И. Ленина. Это относится ко всем областям теории и практики — дело Октябрьской революции едино.

VII

В эпоху Ленина свержение власти буржуазии и строительство социалистического общества стали практической реальностью. Переход к новому, еще не изведанному общественному устройству совершился в трудных условиях голода и разрухи, послевоенного одичания и враждебных происков капиталистического мира. Но даже независимо от этого эпоха практического осуществления общественных идей марксизма нуждалась в более ясном определении границ между ближайшей задачей и более отдаленными целями борьбы. Ленин сделал это в своей книге «Госу-

дарство и революция», развивая положения, высказанные Марксом в его критике Готской программы.

«У Маркса нет ни тени попыток сочинять утопии, — писал Ленин, — по-пустому гадать насчет того, чего знать нельзя. Маркс ставит вопрос о коммунизме, как естествоиспытатель поставил бы вопрос о развитии новой, скажем, биологической разновидности, раз мы знаем, что она так-то возникла и в таком-то определенном направлении видоизменяется»¹. Но отсутствие утопий не означает отсутствия цели. Такой идеальной целью была для Маркса и Ленина высшая фаза коммунизма.

На первой ступени коммунистического общества существует необходимость строжайшего контроля со стороны общества и со стороны нового, социалистического государства над мерой труда и мерой потребления. Лишь после того как исчезнет порабощающее человека подчинение его разделению труда, а вместе с тем и противоположность труда умственного и физического, когда труд перестанет быть «средством для жизни» и станет «первой потребностью» жизни, когда осуществится «всестороннее развитие индивидуумов» и в огромной степени вырастет общественное богатство, лишь тогда новый общественный строй сумеет «совершенно преодолеть узкий горизонт буржуазного права».

Это значит, что не нужно будет больше следить за мерой труда и мерой потребления. Люди станут добровольно трудиться в соответствии со своими способностями и забудут о старой привычке, «заставляющей высчитывать, с черствостью Шейлока, не переработать бы лишних получаса против другого, не получить бы меньше платы, чем другой». Точно так же и распределение продуктов не потребует больше нормирования со стороны общества — каждый будет свободно брать «по потребностям».

В описании высшей стадии коммунизма у Маркса и Ленина ясно выступает один момент — освобождение человека от односторонне развитой, закрепленной узким горизонтом буржуазного права «шейлоковской» *власти рассудка*. Само собой разумеется, что эта свобода предполагает громадное изменение и условий жизни, и самих людей. Буржуазные ученые объявляют коммунизм утопией, зубоскаля над мнимым обещанием коммунистов дать

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 33, с. 85.

каждому право получить от общества без всякого контроля любое количество трюфелей, автомобилей, фортепьяно. Такие насмешки, говорит Ленин, обнаруживают только невежество и корыстную защиту капитализма. «Невежество, — ибо «обещать», что высшая фаза развития коммунизма наступит, ни одному социалисту в голову не приходило, а *предвидение* великих социалистов, что она наступит, предполагает и не теперешнюю производительность труда и не *теперешнего* обывателя, способного «зря» — вроде как бурсаки у Помяловского — портить склады общественного богатства и требовать невозможного»¹.

Глубокие слова! Мысль, выраженная так просто, что она кажется слишком доступной. Между тем в ней содержится больше философии, чем в самых известных трактатах, исследующих демоническую природу современного человека. Одно неотделимо от другого — свобода от рассудочного высчитывания как со стороны личности, так и со стороны общества предполагает исчезновение психологии старого бурсака с его иррациональным бунтом против норм и правил общежития, старого обывателя, способного требовать невозможного или воевать против культуры в диких выходках озорства и хулиганства. Мы живем в такое время, когда все это стало мировой проблемой и предметом целой литературы.

Но как добиться исчезновения бурсака Помяловского? Ленин не раз подчеркивал, что антиобщественные и нелепые формы проявления личной энергии являются реакцией на старую привычку жить в казарме, созданной прежним классовым обществом, особенно в эпоху империализма. Там, где человека со всех сторон окружает чужое, казенное, он мстит за себя самым рабским образом, стараясь перехитрить общество, стоящее перед ним, как чуждая сила. Он грабит его где можно и предпочитает лучше, как медведь, сосать лапу, чем работать.

Единственным средством против этого зла является освобождение творческой инициативы масс, участие всех в управлении обществом, полный простор для самостоятельности каждого в соединении с пролетарской дисциплиной, основанной на моральном весе большинства, пресекающей в зародыше всякое проявление паразитизма;

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 33, с. 97.

другими словами — развитие ленинских принципов Советской власти.

Если рассматривать этот вопрос с точки зрения психологии нового человека, то переход к высшей стадии коммунистического общества означает устранение противоположности между *внешним правилом* общественной жизни и *стихийным движением* чувственной природы человека, стремящейся захватить для себя кусок побольше. Эта дурная непосредственность также насквозь рассудочна и прекрасно умеет пользоваться общественной нормой, чтобы под ее покровом лицемерно высчитать все возможные преимущества с точки зрения узкой собственной пользы. Таким образом, строительство коммунистического общества практически ставит ту задачу, которая была не раз изложена в самых серьезных произведениях общественной философии, — задачу преодоления психологического антагонизма между долгом и влечением, целесообразным трудом и свободной игрой жизненных сил, рассудком и чувственностью, разумным правилом и непосредственной волей живого существа. Человек коммунистического общества не находится в постоянной, открытой или тайной войне с обществом. Правила, которым он следует добровольно, суть его собственные правила, неотделимые от его жизнедеятельности, ставшие для него привычкой, разумной природой.

Чтобы достигнуть этого, необходимо прежде всего насильственное ниспровержение власти прежних хозяев жизни, имущих классов, поддерживающих стихийный хищнический порядок во всех областях хозяйства и культуры. Для этого необходимо также социалистическое государство, подчиняющее все общество «фабричной дисциплине», не потому, как говорит Ленин, что это *идеал* наш, а потому, что это *ступень*, необходимая для радикальной чистки общества от старой грязи и для движения вперед. Но одним лишь принуждением коммунистическое общество создать нельзя. Победа социалистической революции широко ставит воспитательную задачу, тем более что, кроме рабочего класса, революционная эпоха находит в обществе громадные массы крестьянства и мелкой буржуазии — «средние слои» различного общественного и духовного уровня.

Ленин высмеивал мудрецов, считавших, что коммунистическое общество может быть построено руками чистых, искусственно созданных людей. «Мы хотим построить

социализм из тех людей, которые воспитаны капитализмом, им испорчены, развращены, но зато им и закалены к борьбе»¹. Люди эти должны научиться управлять обществом самостоятельно и самостоятельно же осуществлять учет и контроль над туеядцами, баричами, мошенниками — так, чтобы уклонение от этого всенародного контроля и учета сделалось неимоверно трудным, редчайшим исключением. Тогда необходимость соблюдать несложные правила всякого человеческого общежития быстро станет привычкой. «И тогда, — говорит Ленин, — будет открыта настежь дверь к переходу от первой фазы коммунистического общества к высшей его фазе, а вместе с тем к полному отмиранию государства»².

Отсюда видно, что для Ленина высшая фаза коммунизма начинается там, где возникает добровольное, непринужденное, получившее силу обычая претворение в жизнь коммунистических идей. Общественный разум больше не встречает сопротивления со стороны *стихии*. Он становится естественным выражением воли и желания всей массы «ассоциированных производителей». Точно так же устраняется противоположность между мертвой книжной культурой и реальной жизнью человека — проблема «Фауста» Гете.

Перед широкой массой людей ленинизм ставит вопрос об усвоении ценного содержания старой культуры, уже недоступного оупевшим в своей монополии имущим классам. Великие достижения искусства и науки принадлежат народу и должны быть поняты им. В этом смысле Ленин говорил о культурной революции, то есть о безусловной необходимости для победивших народных масс отбросить мелкобуржуазные политические представления, согласно которым можно заменить культуру «нахрапом или натиском, бойкостью или энергией».

Но задача состоит не просто в том, чтобы усвоить известную сумму знаний и культурных навыков. «Нам надо во что бы то ни стало поставить себе задачей для обновления нашего госаппарата: во-первых — учиться, во-вторых — учиться и в-третьих — учиться и затем проверять то, чтобы наука у нас не оставалась мертвой буквой или модной фразой (а это, нечего греха таить, у нас особенно часто бывает), чтобы наука действительно входила в

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 38, с. 54.

² Там же, т. 33, с. 102.

плоть и кровь, превращалась в составной элемент быта вполне и настоящим образом»¹.

Само собой разумеется, что Ленин имеет в виду не только науку в узком смысле слова. Он говорит о всех достижениях культуры. Это богатство должно войти «в плоть и кровь», в обычай миллионов, не оставаясь только внешней формой, предметом праздничных деклараций в пользу коммунизма. У Ленина речь идет о победе над *старой привычкой*, которая была врагом разума и культуры, и развитии *новой привычки*, в которой «плоть и кровь» личности сливаются с голосом общественного разума. Это и есть подлинное решение той задачи, которая стояла перед умственным взором передовых людей эпохи Просвещения и французской революции или даже, более точно говоря, во все времена, начиная с первых классовых цивилизаций.

Отсюда вся постановка вопроса о воспитании молодежи у Ленина. Прежде всего он отвергает «верхоглядство», то есть усвоение одних лишь выводов коммунизма, «суммы знаний, которые изложены в коммунистических учебниках, брошюрах и трудах». Такое изучение коммунизма породило бы только начетчиков и хвастунов, неспособных преодолеть одно из самых больших зол и бедствий, унаследованных от старого мира, — «полный разрыв книги с практической жизнью».

Против этого зла Ленин выдвигает две силы и два направления борьбы. Во-первых, усвоение всего лучшего, всех подлинных богатств старой культуры, закономерным развитием которых является пролетарская культура марксизма. Во-вторых, воспитание коммунистической нравственности. Она заключается в психологии, привычках, понятиях, прямо противоположных психологии, привычкам и понятиям общества, в котором каждый человек либо рабовладелец, либо раб, либо мелкий собственник, мелкий чиновник, интеллигент, — короче, «человек, который заботится только о том, чтобы иметь свое, а до другого ему дела нет».

В своей речи на III съезде Российского Коммунистического Союза Молодежи Ленин развивает общую мысль о слиянии воедино двух начал — *высшего уровня культуры и привычки миллионов*. Необходимо, чтобы практика жизни, психология, быт не были насмешкой над

¹ В. И. Ленин. Полн. собр., соч., т. 45, с. 391.

громкими фразами и обещаниями «образованных людей», не превращали эти фразы в пустое лицемерие, как это бывало в течение тысячелетий. Здесь перед новым обществом задача не только политическая и административная, но и воспитательная, нравственная. Чтобы выводы коммунизма не превратились в простую сумму догматических знаний, они должны стать элементом *обычной нравственной жизни* миллионов людей.

Этого, разумеется, достигнуть одними лекциями на моральные темы нельзя. Нужен практический пример, нужно самостоятельное участие каждого в общем деле. Воспитание нового человека состоит вовсе не в том, что ему «подносят всякие усладительные речи и правила о нравственности». Оно состоит в соединении коммунистических идей с реальной, практической борьбой. «В основе коммунистической нравственности лежит борьба за укрепление и завершение коммунизма. Вот в чем состоит и основа коммунистического воспитания, образования и учения. Вот в чем состоит ответ на вопрос, как надо учиться коммунизму»¹. Воспитывать людей, необходимых для общества будущего, это значит связывать идеи коммунизма, изложенные в общеизвестных формулах, с личным, самостоятельным, практическим примером новых отношений, основанных на солидарности всех трудящихся.

Именно эта борьба за изменение мира больше всего способствует изменению самого человека. Главное условие — подъем самодеятельности народных масс, освобождение таящихся в их среде организаторских и прочих талантов, товарищеское соревнование и взаимная поддержка вместо эгоистической конкуренции, преодоление пассивности старого Обломова, привычки относиться к общественному делу как к делу чужому, казенному.

Нетрудно понять, что все это имеет близкое отношение к проблеме эстетического воспитания. В истории эстетики можно заметить два противоположных направления. Если демократическая мысль прошлого стремилась обосновать право народов на живую самодеятельность и видела в художественном творчестве непосредственное выражение их общественного идеала, то господствующее меньшинство всегда рассматривало удовлетворение эстетических потребностей общества как простую отдушину

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 41, с. 313.

для накопившейся социальной энергии. Этой старой идее соответствовала в былые времена практика жизни — обилие всевозможных символических выходов для сознания несправедливости классового общества, обрядов, условно переворачивающих социальные отношения, юмористических пародий на господство и подчинение, рассказов о счастливой стране, избавленной от тяжести труда и забот, Schlaraffenland, по традиционному немецкому выражению. Карл Густав Юнг, разработавший эту тему, отчасти прав, хотя общее направление его школы реакционно, а содержание дела было известно еще в XVIII веке, если не раньше.

Действительные завоевания эстетической мысли прошлого связаны именно с различными опытами преодоления этой системы условной лжи, освобождающей общество от чрезмерного накопления психологической неудовлетворенности, грозящей взрывом. Подлинная художественная культура, во всех ее практических формах и в самой теории, не совпадает с подобной школой самоуспокоения, техникой релаксации. Напротив, она возбуждает общественную природу человека, освобождая ее только от грубой патологии страстей, которая сама по себе не противоречит рабской пассивности. «Доброе и прекрасное» греков были выше этого уровня, и только в периоды наплыва религиозных настроений азиатского типа, в эпохи больших общественных кризисов патологический драматизм и жажда мистической разрядки овладевали общественной психологией.

Конечно, в силу реальных условий рабства, крепостничества, капитализма демократические поиски «прекрасной человечности» всегда оставались в пределах старого классового горизонта. В той или другой исторической форме мысль о необходимости известного ослепления людей посредством фантомов искусства, идея «нас возвышающего обмана», часто повторяется в истории эстетической мысли. С точки зрения науки эта идея искусственной сублимации, как преодоления общественных противоречий, грешит идеализмом. С точки зрения практики она связана с традиционным отношением к большинству человечества, в котором веками принято было видеть пассивную массу, лишенную всякой самостоятельности, народ-дитя, способный только на анархический бунт. Эту стихийную силу можно и нужно обманывать для ее же собственной пользы.

Научный коммунизм является наследником той эстетической мысли, которая обращается к общественному сознанию народа, вменяемому и ответственному, а не слепому и доступному гипнотическим внушениям. У Ленина мы находим поразительно ясное выражение революционного взгляда на историческую роль народных масс, откуда и вывод, бросающий свет на современную цель эстетического воспитания. В известной беседе с Кларой Цеткин он сказал: «Многие искренне убеждены в том, что «*panem et circenses*» («хлебом и зрелищами») можно преодолеть трудности и опасности теперешнего периода. Хлебом — конечно! Что касается зрелищ, — пусть их! — не возражаю. Но пусть при этом не забывают, что зрелища — это не настоящее большое искусство, а скорее более или менее красивое развлечение. Не надо при этом забывать, что наши рабочие и крестьяне нисколько не напоминают римского люмпен-пролетариата. Они не содержатся на счет государства, а содержат сами трудом своим государство. Они «делали» революцию и защищали дело последней, проливая потоки крови и принося бесчисленные жертвы. Право, наши рабочие и крестьяне заслуживают чего-то большего, чем зрелищ. Они получили право на настоящее великое искусство. Потому мы в первую очередь выдвигаем самое широкое народное образование и воспитание. Оно создает почву для культуры, — конечно, при условии, что вопрос о хлебе разрешен. На этой почве должно вырасти действительно новое, великое коммунистическое искусство, которое создаст форму соответственно своему содержанию. На этом пути нашим «интеллигентам» предстоит разрешить благородные задачи огромной важности. Поняв и разрешив эти задачи, они покрыли бы свой долг перед пролетарской революцией, которая и перед ними широко раскрыла двери, ведущие их на простор из тех низменных жизненных условий, которые так мастерски характеризованы в «Коммунистическом манифесте»¹.

Если в прошлом те или другие уступки идеологии «хлеба и зрелищ» имели свое относительное историческое оправдание в условиях времени, то сегодня любое повторение подобных взглядов становится глубоко реакционным. Народам нужна не отдушина, не пустое, хотя и

¹ Сб. «Ленин о литературе и искусстве», М., «Художественная литература», 1969, с. 665—666.

красивое развлечение или отвлечение от жизни, а подъем их реальной самодеятельности в борьбе за коммунистическую ассоциацию будущего. По словам Канта, просвещение XVIII века было признаком *совершеннолетия* человека. Коммунистическое просвещение является признаком совершеннолетия не человека вообще, а действительного большинства людей. В отличие от эстетики «хлеба и зрелищ», современное эстетическое воспитание должно быть обращено именно к этому большинству, с подлинной верой в светлое чувство истины и разумную мысль народных масс. Оно рассматривает их как общество совершеннолетних людей, а не как слепую толпу, которую можно возбуждать или успокаивать, действуя на ее иррациональные инстинкты.

Противоположный взгляд представлен в настоящее время не только практикой художественной жизни, но и наиболее влиятельной, наиболее поощряемой, наиболее модной эстетикой буржуазного мира. Взгляд этот основан на разделении высшего творчества, понятного только единицам, и массового дешевого лжеискусства для «человека улицы». Этому соответствуют популярные эстетические теории, например теория «компенсации», теория «отдушины» и другие подобные схемы, согласно которым психологический комплекс человека, подавленного варварством цивилизованной жизни, должен найти спасительный выход в фантазии.

Ленинизм, глубоко лежащий в основе советского строя, отвергает распространенную в настоящее время идею обуздания революционной энергии человека посредством символической разрядки, напоминающей греческие мистерии, римские сатурналии, средневековые карнавалы. «Все это ныне обветшало» и существует для нашего времени только в виде мертвой, неискренней стилизации. Конечно, искусственные формы также могут иметь свою историческую реальность. В двадцатом веке мы окружены различными видами духовной бутафории. Имитируют все — даже наивность революционного догматизма, детскую болезнь «левизны», которая также становится чем-то вроде отдушины или разрядки, сопровождаемой кровавыми жертвами.

Не поддается имитации только то, что глубоко затрагивает жизнь миллионов людей. В этих масштабах игрой не заменишь действительного содержания. Возвращаясь в последний раз к нашей теме, напомним ясную мысль

Ленина — социалистическое искусство не может расти на почве разрыва между особо утонченной диетой для немногих и развлечением типа «хлеба и зрелищ», дешевой пищей для простых людей, управляемых коллегией экспертов по массовой культуре. Эти жалкие отзвуки современных технократических теорий достойны презрения. Много не зависит от нашей воли, и многое не могли бы предвидеть, по выражению Ленина, даже семьдесят Марксов, но мы твердо знаем одно — только революционно-критическая практика миллионов людей, пробуждающая их сознательность и волю к борьбе, может служить основой для эстетического идеала современного человечества. Эта истина остается незыблемой, все остальное преходяще.

1967

ВЕТЕР ИСТОРИИ

(К 140-летию со дня рождения Фридриха Энгельса)

I

Поток частиц воздуха, толкающих парус, движет корабль. В физике сила ветра изображается в виде стрелки — вектора. Каждый толчок воздушных частиц есть столкновение тел, сила же не есть тело. Это реальность другого порядка, и тем не менее она существует.

То же самое в еще большей мере относится к силе моральной. Она не только не есть тело — она не всегда совпадает с тем, что мы называем силой физической. В годы гражданской войны Ленин не раз говорил, что в военном отношении буржуазные государства сильнее нас, но моральной силой мы богаче всех. Именно это моральное преимущество было залогом победы Советской власти.

Конечно, для людей материалистического мировоззрения моральный фактор не сводится к чистой вере или сознанию долга, — простому «ты должен, следовательно, ты можешь». Сила моральная имеет свою материальную основу, но эта основа шире любой частной величины, доступной измерению в тоннах, процентах или других статистических единицах. Поясняя свою мысль, Ленин обращается к исторической реальности. Моральный фактор есть отношение всех классов общества в данное время. Это ветер всемирной истории.

В 1893 году в связи с Цюрихским съездом II Интернационала Фридрих Энгельс совершил поездку по странам Европейского континента. Перед двумя тысячами социалистических рабочих, собравшихся в венском зале Дреера, он сказал: «Мы — великая держава, внушающая страх, держава, от которой зависит больше, чем от других великих держав. Вот чем я горжусь» (22, 427). Эти слова были итогом пятидесятилетней революционной работы Энгельса, щедро вознаградившей его под конец жизни. Поездка превратилась в триумфальное шествие. Повсюду в старой Европе были видны признаки торжества марксистских идей — быстрый рост крупных городов и промышленного пролетариата, конец патриархального мещанства, успехи рабочих партий.

Великая держава, внушающая страх... Два миллиона голосов, поданных за партию Бебеля и Либкнехта, встревожили даже английскую буржуазию, самую богатую в те времена, самую искушенную в искусстве господства над обществом. Молодой британский аристократ, отпрыск влиятельной фамилии, игравшей большую роль в управлении страной, Бертран Рассел отправился в Германию, чтобы изучить немецкое рабочее движение на месте. Вернувшись домой, он написал книгу, в которой доказывал, что опасность не столь велика. С такими социал-демократами, как Фольмар, можно сговориться — они признают марксизм, но дух революции от них далек.

Действительно, на стороне правящих классов была не только сила оружия, значение которого во всякой, в том числе и гражданской войне, росло с каждым днем. На их стороне были также многочисленные слабости рабочих партий, формально принявших марксизм, но доступных натиску буржуазных идей и буржуазной «реальной» политики. Каждое историческое движение, расширяясь, неизбежно принимает в себя много старого, непереваренного, противоречащего его собственной природе. Формальные успехи часто опережают действительное содержание дела. Германская социал-демократия только в 1891 году получила марксистскую программу, и, чтобы добиться этого, Энгельсу пришлось победить упорное сопротивление партийных лидеров, парламентских фракций. Он вынужден был опираться на таких неверных людей, как Бернштейн, который вскоре после смерти своего учителя начал так называемую «ревизию марксизма».

Когда читаешь переписку Энгельса и видишь, как

трезво он смотрел на личные качества вождей немецких и французских рабочих, какие ошибки деятелей социалистического движения он должен был исправлять, опираясь на растущее моральное влияние марксизма, кажутся непонятными его слова о великой державе, внушающей страх. И все же эти слова не были пустой фразой.

Кумиры дня, доктринеры и карьеристы, видевшие в марксизме новый род бизнеса, возможность выдвинуться и занимать посты, — все они отшумели и отошли, а держава Фридриха Энгельса, несмотря на разочарование в отдельных лицах, несмотря на кризисы, подобные краху II Интернационала, неизменно росла. И теперь за ней уже не только моральная сила, но и сила в прямом смысле этого слова — страны с большим населением, тонны угля и стали, современные научные лаборатории и ракеты. Однако самым большим достоянием этой державы по-прежнему остается моральное преимущество, ветер истории, дующий в сторону коммунизма. Вот что дороже всего, ибо эту силу нельзя организовать или купить. Она существует сама по себе, независимо от людей, и, в свою очередь, требует от них величайшей ответственности.

II

Газетное изложение речи одного американского миллионера, статья чикагского профессора, книга западногерманского специалиста по русским делам... Все трое сходятся в одном пункте — с их точки зрения моральная сила коммунизма идет на убыль, по мере развития его материальной мощи. Умные глупцы, образованные невежды пишут, что любая идея портится, воплощаясь в жизнь при помощи реальных средств борьбы. Эту старую мысль часто изображают теперь как неотвратимый закон истории и общий вывод из опыта последних десятилетий. Нечто подобное встречается также у сторонников философии неделания и ненасилия.

Возражая Льву Толстому, В. Г. Короленко вложил в уста одного из своих героев следующие слова: «Сила руки не зло и не добро, а сила; зло же или добро — в ее применении. Сила руки — зло, когда она подымается для грабежа и обиды слабейшего; когда же она поднята для труда и защиты ближнего — она добро» («Сказание о Флоре»). Это, конечно, ответ, — ответ людям, считающим

силу вечным источником зла, но ответ *неполный*. В известном смысле можно сказать, что материальные факты — электростанции, самолеты, зерно — сами по себе вне нравственной жизни и что добром или злом они становятся только в зависимости от их человеческого применения, от цели и мотивов людей, которые ими пользуются. Но в такой постановке вопроса есть элемент отделения человеческих целей от действительности, нравственной свободы от мира фактов.

На самом же деле одно переходит в другое. Добрыми намерениями вымощена дорога в ад. С другой стороны, хлеб, электрический свет, научные открытия, рабочая сила и даже сила оружия — все это не просто средства, стоящие по ту сторону добра и зла и получающие свое значение от тех или других мотивов человеческих действий. Эти реальности ощутимо входят в общественную жизнь людей в качестве полезной, вещественной основы их нравственного развития. Материальное благополучие само по себе не делает нравственно чище, но в годы голода и разрухи люди звереют.

Следовательно, вопрос состоит в том, *при каких условиях* «сила руки» действительно превращается в моральную силу, и наоборот, — когда человеческие мотивы, даже самые лучшие, обманывают нас и «применение», которое дает человек энергии, находящейся в его власти, ведет к обратному результату, то есть к победе слепых вещественных сил.

Марксизм, в отличие от других теорий, отделяющих нравственное добро от внешних фактов, основан на убеждении в том, что вещественные силы могут приобрести человеческий характер, а общественные отношения людей — утратить их грубую, вещественную форму. В этом состоит реальный идеал Маркса и Энгельса, вытекающий из научного анализа исторической миссии рабочего класса. Пар, электричество и автоматический станок-сельфактор, сказал Маркс в середине XIX века, — более опасные революционеры, чем граждане Барбес, Распайль и Бланки. В отличие от прежних социалистов, основатели Интернационала опирались в своем предвидении будущего на развитие производительных сил, которое само по себе ставит в порядок дня великий социальный переворот.

Но если иные средства обладают более убедительной моральной силой, чем самые лучшие, но бессильные цели, что же делает их в конце концов хорошими или плохими?

Не только то, *для чего* они применяются, но и то, *как* они применяются, то есть форма их применения. Материальное благополучие и досуг сами по себе не развращают рабочий класс (вопреки тому, что всегда говорили и крайне правые, и слишком левые выразители буржуазного образа мысли), но материальные блага действительно *могут стать* источником моральной деградации, если они приобретаются без настоящей общественной борьбы и классового сплочения, посредством мелкой торговли с хозяевами и благодеяний сверху, в виде плебисцитарной политики современных экономических цезарей, то есть в форме социал-империализма. Это, конечно, так.

Пока существует старый порядок жизни, основанный на социальной несправедливости и вынужденном безволии большинства людей, все общественные завоевания, будь это в области химии или медицины, приводят к обратным результатам. Победы науки куплены ценой нравственного упадка, из всякого открытия рождается новая опасность для жизни человека на земле. И все же — это не окончательный результат. Дифференцирование противоположностей, среди растущей интеграции добра и зла, возможно. Чтобы освободиться от своего проклятия, новые общественные силы нуждаются в новых людях. Для Маркса и Энгельса ими являются рабочие.

Как всякая истина, марксистская формула исторической миссии рабочего класса может стать пустой абстракцией, но сама по себе она вполне конкретна. Все конкретное требует не только вопроса *что*, то есть установления факта, и вопроса *для чего*, то есть определения цели, но и вопроса *как*. У Маркса и Энгельса нет никакой фетишизации понятия «пролетариат», попытки отвлечься от формы, в которой происходит его подъем. Мерилом подлинной глубины совершающихся перемен была для них степень исторической активности рабочего класса, подъем самодеятельности народных масс, их превращение из объекта истории в ее субъект. Вот обязательное условие, при котором «сила руки» и всякая реальная сила способна творить добро, а техника не создает моральной деградации и человек не простое средство для других, но самоцель.

По случаю недавней годовщины со дня смерти Толстого французский писатель-католик Франсуа Мориак сказал: «Толстой всегда был для меня одним из голосов моей совести. Еще в мои молодые годы он указал мне, как

важно изменить человека, изменить самого себя, чтобы изменить мир». Однако людям тысячи лет указывали на источник нравственного света внутри нас — и все оставалось по-прежнему. С точки зрения марксизма можно ответить на сомнения Толстого так, — не надо бояться силы, если, изменяя внешний мир, человек изменяет также самого себя, но сила не может заменить самостоятельности, общественного совершеннолетия и проистекающей из него нравственной автономии каждого человеческого существа, даже если *чья-то рука* подымается для благого дела. Нравственно то, что полезно для человека, полезнее же всего для человека его самобытное, самостоятельное развитие. В этом смысле Толстой более прав, чем Короленко, хотя великий старец пришел к своим широко известным односторонним выводам.

Вопрос о том, можно ли применять силу для блага общественного, Энгельс решал как революционер, а не как сторонник теории непротивления злу насилием. Другими словами, его гуманизм не был, согласно принятому у нас выражению, абстрактным. Однако *не-абстрактный гуманизм* также не должен быть абстрактным, иначе он превратится в буржуазную теорию насилия, разновидность ницшеанства, часто встречающуюся в наше время у анархистов и вульгарных демократов бонапартистского типа. Где же граница? Энгельс рассматривал вопрос о том, можно ли применять силу для благого дела, как революционер, но революционер, опирающийся на материалистическое понимание истории.

Общественное учение Маркса и Энгельса отвергает обычный разрыв между целесообразно направленной волей и пассивным материалом, на который она воздействует. В глазах Толстого, как и в глазах его антипода — Ницше, абстракция воли всегда (хотя и в прямо противоположном смысле) господствует над своим предметом. Разница только в том, что теория неделания стремится изменить этот предмет посредством магии самоотречения, а ницшеанство — посредством сверхчеловеческой активности. В марксизме нет этой неутолимой жажды воли, доведенной до нелепости условиями жизни последнего столетия и соответствующими нашей современности ходячими представлениями. Абстракция внешней цели снимается диалектическим пониманием самобытного развития предмета и нравственным сочувствием его автономии, если им является общественный человек.

Примером может служить решение вопроса о колониальных войнах, изложенное Энгельсом в письме к Карлу Каутскому от 12 сентября 1882 года. Кажется соблазнительным сделать счастливыми другие народы, навязав им более высокий уровень цивилизации и общественных порядков. Ведь сила применяется здесь для благого дела. На самом же деле благо, навязанное другим, переходит в свою противоположность и отравляет все отношения, создавая цепную реакцию взаимной ненависти. Только то есть подлинное счастье, что достигается благодаря собственному подъему, а не получено из рук благодетеля.

Каутский спрашивал Энгельса: что думают английские рабочие о колониальной политике? В данный момент они думают о ней то же самое, что думают буржуа, отвечал Энгельс. Они просто пользуются монополией своей страны на мировом рынке. Но как обстоит дело за пределами этих эгоистических настроений? «По моему мнению,— продолжает Энгельс,— собственно колонии, то есть земли, занятые европейским населением, Канада, Кап, Австралия, все станут самостоятельными; напротив, только подчиненные земли, занятые туземцами, Индия, Алжир, голландские, португальские, испанские владения, пролетариату придется на время перенять и как можно быстрее привести к самостоятельности. Как именно развернется этот процесс, сказать трудно. Индия, может быть, сделает революцию, даже весьма вероятно, и так как освобождающийся пролетариат не может вести колониальных войн, то с этим придется помириться, причем, разумеется, дело не обойдется без всяческого разрушения. Но подобные вещи неотделимы от всех революций. То же самое может разыгаться еще и в других местах, например в Алжире и в Египте, и для нас это было бы, несомненно, самое лучшее. У нас будет довольно работы у себя дома. Раз только реорганизована Европа и Северная Америка, это даст такую колоссальную силу и такой пример, что полуцивилизированные страны сами собой потянутся за нами; об этом позаботятся одни уже экономические потребности. Какие социальные и политические фазы придется тогда проделать этим странам, пока они дойдут тоже до социалистической организации, об этом, я думаю, мы могли бы выставить лишь довольно праздные гипотезы. Одно лишь несомненно: победоносный пролетариат не может никакому чужому народу навязы-

вать никакого осчастливления, не подрывая этим своей собственной победы. Разумеется, этим не исключаются никоим образом оборонительные войны различного рода» (35, 297—298).

Было бы странно требовать, чтобы слова Энгельса, сказанные без малого сто лет назад, в точности оправдались на практике. История народов оказалась более сложной, и все же главное содержание его ответа Каутскому, и политическое и нравственное, осталось верным.

III

Опубликованные недавно парижским издательством «Éditions sociales» три тома переписки Энгельса с Полем и Лаурой Лафарг содержат новые образцы марксистской этики и эстетики¹. Временный успех генерала Буланже, этой карикатуры на Луи Бонапарта, который, в свою очередь, был дешевым изданием Наполеона I, вызывает у Энгельса горькие слова о припадках бонапартистской лихорадки во Франции. Ему причиняет боль легковерие масс, увидевших в этом казарменном божке спасителя. Зато с каким торжеством повествует Энгельс о переменах в духовном облике австрийских и немецких рабочих, участников социалистической борьбы! Какое громадное впечатление произвел на него тот факт, что в Берлине возник первый рабочий театр! Пролетарская публика не осталась без влияния на репертуар и само актерское исполнение, так что старая мелкобуржуазная атмосфера, царившая на немецкой сцене, отступила перед этим праздником новой человечности (39, 104).

Еще в молодые годы Маркс и Энгельс подвергли убийственной и веселой критике филантропический роман Эжена Сю «Парижские тайны». Главным предметом их иронии было убеждение французского писателя в том, что народные массы заслуживают сочувствия, но всегда нуждаются в благодетеле сверху, всегда останутся подопечными. Эта старая мысль лежала в основе всей литературной механики «Парижских тайн» и вызывала, разумеется, полное неодобрение со стороны основателей марксизма.

¹ Все эти письма теперь вошли в последние тома русского Собрания сочинений Маркса и Энгельса, что указано в скобках. Соответственно этому изменен также текст приведенных ниже цитат.—
Примеч. к наст. изд.

Весьма вероятно, что по той же причине Энгельс отказывался видеть в Золя наследника классических традиций французского реализма и поддерживал Лафарга в его полемике против автора «Рюгон-Маккаров». В своем изображении рабочего Золя утрировал черты пассивности и почти животной апатии, переходящей в дикий анархический бунт. Единственным выходом из этого противоречия казались медленные реформы сверху, что не могло, конечно, нравиться Энгельсу. Он предпочитал Бальзака, который, вопреки своим реакционным взглядам, умел видеть моральное превосходство борцов революции.

Это не значит, что Энгельс мечтал о быстром развитии революционной обстановки во Франции конца прошлого века. Скорее наоборот. Последовательная революционность его позиции состояла не в субъективном стремлении ускорить наступление кризиса и вытекающих из него решительных действий, а в том, что каждое завоевание рабочего класса, даже самое небольшое, было для него существенно только на фоне неуклонного роста классового сплочения и революционной сознательности масс, их способности перегореть в огне борьбы, возвыситься до понимания общих целей исторического процесса.

В известном письме к Маргарет Гаркнесс Энгельс заметил, что изображение рабочих в виде пассивной массы является недостатком реализма ее повести «Городская девушка». И он ссылается при этом на собственный пятидесятилетний опыт участия в борьбе рабочего класса, опровергающий этот предрассудок. Не та ли причина заставила его с некоторой иронией отзываться о так называемом «тенденциозном романе», хотя определенное выражение политических и философских взглядов присуще, с его точки зрения, всем великим писателям мира? *Истинный реализм, как и действительная нравственность, не допускает навязывания другим своих благодеяний, готовых выводов.* Такова в самом глубоком ее существе мысль Энгельса. Нельзя вести читателя на помочах, нельзя теснить его даже во имя самой гуманной цели. Прочнее всего входит в умы и чувства людей то, что добывается своим путем. Самодеятельность, собственная инициатива есть начало жизни — она создает чудеса искусства, делает человека восприимчивым к прекрасному, она превращает простую пользу в добро.

В этом смысле Маркс писал еще в «Нищете философии», произведении сороковых годов, что люди сами являются *творцами и авторами их собственной драмы*. Правда, до некоторой степени им всегда приходится играть заранее определенную роль, поскольку новые поколения обусловлены тем, что уже сделано до них, то есть связаны историческими условиями. Но при этом актер может стать выше автора, и в таком случае он сам автор, иногда же авторы собственной драмы опускаются до уровня простых исполнителей.

Это самое трагическое и самое смешное из того, что может выпасть на долю человека. Вопрос заключается в том, что преобладает во всяком тождестве актера и автора исторической драмы — работают ли на него даже те материальные силы, которые враждебны ему, или, наоборот, он сам становится картой в чужой игре? Моральная сторона истории часто выступает в виде «иронии событий». Этой формулой Гегеля охотно пользуется Энгельс.

По всей вероятности, именно он подсказал Марксу его обращение к известной мысли великого немецкого философа: всемирно-исторические события и личности являются обычно дважды. Первый раз как *трагедия*, прибавляет автор «Восемнадцатого брюмера Луи Бонапарта», второй раз как *фарс*. В письме к Марксу от 3 декабря 1851 года Энгельс говорит: «История Франции вступила в стадию совершеннейшего комизма. Что может быть смешнее, чем эта пародия на 18 брюмера, устроенная в мирное время при помощи недовольных солдат самым ничтожным человеком в мире и не встретившая, насколько можно пока судить, никакого сопротивления. А как ловко были пойманы все эти старые ослы!» (27, 339).

И не удивительно — парламентские ослы, сторонники буржуазного «порядка» во что бы то ни стало, сами пошли на поклон к солдатчине, сами подготовили торжество всякой черни из бонапартистского «Общества 2 декабря», этого предшественника «фашио» Муссолини и «штурмовых отрядов» Гитлера. «Хоть целый год промучайся, не выдумаешь комедии лучше этой» (27, 340). В письме Энгельса встречаются дословные совпадения с написанным в 1852 году памфлетом Маркса о бонапартистском перевороте во Франции.

Кто продает свое первородство за чечевичную похлеб-

ку, будет наказан. Обратное действие наших поступков возникает с естественным автоматизмом законов природы. Оно доказывает также, что связь причин и следствий в общественном развитии не стоит по ту сторону добра и зла, разума и бессмыслицы. Ирония объективных фактов всегда проявляется там, где правящее меньшинство, желая всех благ прогресса и независимости от произвола для себя, боится распространения их на остальное общество. Чтобы сохранить свое исключительное положение и удержать массы людей в состоянии несовершеннолетия, ему нужен верный слуга. Однако слуга становится господином — это закон вещей. Так из всякой демократии для немногих, из всякого ограничения ее рождается единовластие, тирания, господство личности, поднимающей против избранных недовольство толпы и разжигающей ее темные инстинкты. Болтуны буржуазной демократии готовы призвать для охраны своих привилегий политических проходимцев и черносотенцев или, по крайней мере, готовы терпеть их в качестве противоядия от красной опасности. А те поступают с этой чистой публикой как лакей, ставящий свой сапог на белую манишку господина. И можете жаловаться!

Таково марксистское объяснение подобных фактов вместо ходячих буржуазных пошлостей на счет «массового человека» как основы всякого деспотизма. «Массовый человек» может быть движущей силой высокого демократического подъема, источником всего великого в искусстве и поэзии, он может быть и частицей толпы, бегущей за колесницей цезаря с кликами энтузиазма. Но если искать эпицентр этого социального сдвига, его скорее можно найти в сенате, среди людей, озабоченных сохранением своей исключительности, *разъединенных* этим низким *общим* интересом и потому не знающих никакого средства против фатально растущего культа императорской власти, тогда как народ, ненавидящий их, находит темный выход для своей социальной энергии в обожании личности цезаря и с чувством злорадства, не лишеного исторических оправданий, рукоплещет его жестокой игре, его торжеству над аристократией. Удивительный факт полного бессилия целого общества перед лицом самодержавной воли объясняется именно грехопадением «элит».

По поводу политической аферы генерала Буланже Энгельс писал Лафаргу 25 марта 1889 года: «У французов бывают время от времени бонапартистские увлечения,

и теперешнее увлечение еще более постыдно, чем предыдущее. Им придется испытать последствия своих собственных поступков, это закон истории, и они испытают это, вероятно, в столетнюю годовщину своей великой революции. Вот она, ирония истории! Какое прекрасное зрелище, на которое приглашают весь мир, — видеть, как Франция празднует юбилей революции, преклоняя колени перед этим авантюристом!» (37, 140).

В таких сравнениях заложено нечто большее, чем литературный образ, — в них сверкает своим мрачным внутренним блеском диалектическая природа истории. «Это превращение в свою противоположность, это достижение в конечном счете такого пункта, который полярно противоположен исходному, составляет естественно неизбежную судьбу всех исторических движений, участники которых имеют смутное представление о причинах и условиях их существования и поэтому ставят перед ними чисто иллюзорные цели. «Ирония истории» неумолимо вносит здесь свои поправки» (22, 21—22).

Закон перехода в противоположность распространяется не только на людей, питающих ложные иллюзии вследствие того, что видеть истину и верно рассчитывать свои поступки мешают им узкие классовые интересы. Конечно, всякая монополия и всякое несправедливое преимущество, общественное, личное или национальное, накладывают печать ограниченности и слепоты на тех, кто может сказать о себе — *beati possidentes*, блаженны имущие. Но односторонним преимуществом является также самое благородное возвышение более развитой части общества над темной массой, особенно если оно превращается в сознательно культивируемый, субъективный авангардизм передовых людей, берущих на себя заботу о малых сих. Не было еще случая в истории, чтобы такая исключительность, несмотря на все чудеса культурного и нравственного подъема, которые она в известных пределах может создать, не окончилась печальным кризисом. Энгельс ссылается, между прочим, на эпоху Возрождения. «В своей работе о Томасе Море Карл Каутский показал, каким образом первая форма буржуазного просвещения, «гуманизм» XV и XVI веков, в своем дальнейшем развитии превратилась в католический иезуитизм» (22, 21).

«Смутное представление» о своей исторической роли и подчинение своей деятельности «иллюзорным целям» часто встречаются у людей, представляющих самые про-

грессивные исторические движения. Закон превращения в свою противоположность действует и здесь. Впрочем, с точки зрения марксизма, в таких положениях содержится не только пример для поучительных выводов. Как не зависит от нашей воли принадлежность к определенному общественному классу, так не являются делом свободного выбора и те условия, в которых происходит возвышение людей над их классовой ограниченностью и борьба против нее. Свобода предполагает эти условия.

Подобно тому как враги исторического движения до некоторой степени сами чувствительны к прогрессу и даже способны присвоить себе его результаты (разумеется, в определенной классовой форме), люди, стоящие на стороне народа, также не могут остаться без влияния тех сил и условий, против которых они борются. Вот почему здесь каждая объективная ситуация насыщена до краев трагическим содержанием, и невозможность благоприятного исхода часто уже не является следствием ничтожества самих людей, героев этой трагедии, хотя они все-таки люди, а не боги, иначе, по верному замечанию Аристотеля, мы не могли бы им сочувствовать.

В письме к Вере Засулич от 23 апреля 1885 года Энгельс допускает, что героические иллюзии могли придавать силу воли русским революционерам-народовольцам, но в конце концов поток реальных фактов все равно привел бы их к жестокому разочарованию. «Люди, хвалявшиеся тем, что *сделали* революцию, всегда убеждались на другой день, что они не знали, что делали, — что *сделанная* революция совсем непохожа на ту, которую они хотели сделать. Это то, что Гегель называл иронией истории, той иронией, которой избежали немногие исторические деятели» (36, 263).

Своих собственных сторонников основатели марксистской партии всегда удерживали от таких попыток навязывания истории своей воли, что неизбежно ведет к обратным результатам, то есть делает человека пассивным исполнителем в пьесе, написанной другим автором, делает его работником на чужом поле.

V

Таким образом философия истории Маркса и Энгельса выходит за пределы абстрактной формальной целесообразности, определяющей поведение «политического жи-

вотного» в рамках старой классовой цивилизации. Несколько тысяч лет складывались его обычные представления, согласно которым пути народов зависят от доброй или злой воли существующего правительства и его противников. Эти иллюзии имеют силу народного предрассудка и кажутся иногда столь же очевидными, как движение Солнца вокруг Земли. «Однако ж прав упрямый Галилей».

Каждый человек, изучавший марксистскую литературу (и еще не забывший ее), знает, что она исходит из противоположного взгляда. История общества имеет свое самостоятельное движение, свою объективную логику. Участие в ней человеческой воли не только, вообще говоря, зависит от необходимых исторических условий, но и в более конкретном смысле, как действие, направленное к цели, может иметь успех лишь в соответствии с этим общим ходом вещей. Оно должно быть подготовлено им, подсказано самой обстановкой. Историческая необходимость содержит не только закономерную связь причин и следствий. Она несет в себе то, что особенно важно для человека, — *отношение нормы*, направляющей его целесообразное мышление.

При таком взгляде на царство целей совершенно естественно, что внимание Энгельса всегда привлекал вопрос о своевременности революционного действия, вопрос не только практический. Ибо теория, согласно которой поступки людей независимо от их желаний входят в органическую цепь материальных фактов, встречает наибольшую трудность именно в пунктах входа и выхода субъективного действующего начала, которое не растворяется до конца в естественно-историческом процессе развития, соизнавая себя свободным, страдающим и способным к борьбе.

Лишь немногие исторические деятели, писал Энгельс, избежали иронии истории. Почему же она так придиричива к своим любимцам? Потому что активные деятели общественного движения ближе всего к самостоятельной логике вещей и легче всего преступают ее заветную грань вследствие собственной слепоты или по другим причинам, лишаящим их возможности действовать в соответствии с тем, что они знают. «Нет ничего тяжелее бесполезного знания», — говорит прорицатель в трагедии Софокла.

«При этом становятся, конечно, жертвой той диалектики, которая вопреки Дюрингу «объективно присуща самим вещам», — читаем мы в одном из писем Энгельса (35, 359). Быть жертвой объективной диалектики вещей

или ее сознательным выражением — таков выбор, стоящий перед всяким историческим деятелем, особенно перед всяким революционером, ибо его задачей является решительное изменение мира, а при этом легче всего запутаться в абстрактном представлении о том, что историю *делают*, делают при помощи простого напряжения воли и целесообразно рассчитанных средств. То обстоятельство, что этот выбор не всегда одинаково свободен, только углубляет драматизм стихийной диалектики вещей, не отменяя его, и «бесполезное знание» превращает дидактическую моральную сказку в более трагический сюжет.

Законы истории существуют для всех, но, как судьба в арабских сказках средневековья, они скорее всего достигают того, кто стремится от них убежать. Внутренний смысл этой сказочной ситуации понятен — всякая закономерность наиболее фатальным способом осуществляется там, где ее условия нарушены. Питание, например, есть необходимый процесс, и это доказано существованием голодной смерти. Однако необходимые процессы не всегда однозначны, в них также бывают внутренние различия — дифференциалы путей. Не каждый день потребность в пище ведет организм к смертельному исходу, но чем больше мы, по доброй воле или по не зависящим от нас причинам, нарушаем нормальные функции жизни, тем скорее необходимый закон переходит в неотвратимое возмездие, «судьбу».

В известном смысле можно нарушить и законы истории. Над этой проблемой немало трудилось христианское богословие, имея в виду ответственность божественной воли за поступки людей в юдоли града земного. Если бог создал человека со всеми его слабостями, за что он его карает? Пришлось допустить небольшую свободу воли, возможность выбора. Не углубляясь в различные оттенки решения этого вопроса на почве религии, вернемся к нашему грешному материализму. Отклонения от внутренней идеальной линии исторического развития возможны, но каждое такое отклонение ведет к тому, что необходимость доказывает свое присутствие еще более властно, доказывает его обратной реакцией массы возбужденных неосторожным вмешательством обстоятельств, и дальнейший процесс принимает фатальный характер.

Отсюда следует не покорность судьбе, а соблюдение известной нормы, присущей данному положению вещей,

чтобы развитие объективной ситуации совершалось с определенным преимуществом для субъекта, обладающего более высоким общественным сознанием. Из всех примеров анализа этого вопроса в произведениях и письмах Энгельса следует также, что понятие необходимости лишено у него той отрешенности, которая характерна для буржуазной социологии — присно и днесь. Это понятие включает в себя *идеальный* момент. Не имея ничего общего с промыслом божьим, ведущим человечество в рай путем наград и наказаний, оно отличается также от современных представлений о роковой необходимости в духе Ницше и буржуазного атеизма.

Мы уже говорили о том, что для Энгельса история не совершается по ту сторону добра и зла. Объективная диалектика вещей имеет свою идеальную линию, свою историческую норму. Где же, в каком направлении искать эти критерии? Они ближе всего могут быть найдены в положении основной массы людей на лестнице социального развития. Многочисленные примеры иронии истории, приведенные Энгельсом, свидетельствуют не только о том, что люди, вообще говоря, бывают обмануты в своих расчетах. Они свидетельствуют о том, что падение этих расчетов вытекает из их ничтожества, как в смысле непонимания обстановки, так и особенно в смысле нравственного пустоутробия, классовой узости, которая мешает заинтересованным людям верно рассчитывать свои шаги. Черты омертвления и упадка являются неизбежной карой за всякие успехи, основанные на порабощении других, на подлом неполноправии — личном, общественном, национальном. Не может быть свободным народ, угнетающий другие народы или хотя бы стесняющий их свободное развитие. Не менее тяжкое ярмо накладывают на себя те классы и партии, которые основывают свое господство на социальной несправедливости. Проклятие Немезиды преследует по пятам всякое предательство общественных интересов, всякое отступничество от благородных целей, всякое проявление исторической низости и слепоты. Можно не соглашаться с этой моральной основой исторического материализма Маркса и Энгельса, но трудно ее не заметить.

Поскольку люди являются наследниками тех условий, которые возникли в результате деятельности их предшественников, история всегда бывает отчасти аналитической драмой, развязывающей узлы, завязанные еще до начала

первого акта. Поэтому понятие «нормального» в историческом смысле *относительно*, ибо сами условия задачи уже далеки от свободной идеальности. Но в рамках сложившегося потока реальных фактов возможны более или менее нормальные вступления субъективного действующего начала в независимую от нас объективную цель вещей, возможны и карикатуры на общественную активность, ведущие за собой новые зигзаги истории и дальнейшую «игру на понижение». Возможен, наконец, выбор путей, не всегда одинаково доступный и близкий, но все же реальный.

Если выбор сделан неправильно — разумеется, в относительном, историческом смысле слова — этот факт всегда содержит в себе долю плохого расчета и неизбежную примесь или, по крайней мере, угрозу нравственного падения. Конечно, пропорции и последовательность этих болезней человеческой воли бывают различны. Бывает, например, непонимание обстановки, вытекающее из своекорыстных интересов, ослепляющих самые расчетливые умы. Слуги реакции не дураки, но к чему привела Германию политика Гитлера? Бывает и так, что общественные гадости рождаются из постепенного развития ошибок, непонимания, односторонне развитой целесообразности. Террор французской революции был оправдан, пока ее завоеваниям угрожали войска монархической коалиции. Он стал не нужен и превратился в бессмысленное выражение паники и утопической веры в насилие, когда непосредственная военная опасность миновала. А если взглянуть на эту эпоху с внутренней стороны, познакомившись с воспоминаниями современников и документами — чего-чего только не было!

Итак, известная поговорка — «благими намерениями вымощена дорога в ад» — требует уточнения. Конечно, дорога в ад вымощена не благими, а злыми намерениями, но злые намерения могут иметь двойное происхождение. Они могут корениться в самих себе, если таков их грязный источник, но могут возникнуть также из постепенного превращения в свою противоположность самых лучших намерений, если они вступают в полосу распада с объективной логикой развития. Мы уже знаем, что последняя содержит в себе не только отрешенную от всякого нравственного смысла цепь причин и следствий, но и внутреннюю норму, родственную нашему сознанию и близкую ему. Ничего удивительного в наших поисках смысла истори-

ческой жизни (вплоть до недовольства ее мнимой бессмыслицей) нет, ибо сами эти идеальные требования выросли не на чужой земле. Они свидетельствуют о том, что бесконечное развитие материальной природы и растущее в ходе истории уплотнение общественной материи достигли в людях данной эпохи определенной ступени бытия для себя, самосознания, субъективности.

Однако вернемся к вопросу о вступлении субъективного начала в органическую цепь обстоятельств и связанных с ним понятий свободы и судьбы. Тот факт, что революционная мысль, стоящая на стороне народа, является выражением «благих намерений», поднимает ее над уровнем господствующей классовой идеологии. Никогда Энгельсу не приходило в голову судить о героических иллюзиях людей, вступающих в единоборство с вековым порядком жизни без верного понимания реальной обстановки, с мещанской точки зрения. Но как избежать превращения этих благих намерений в их полную противоположность, невольного возвращения на старую стезю в результате чрезмерности стихийного развития самих намерений? Вопрос политический и вместе с тем нравственный. На развилке путей между свободной необходимостью, основанной на внутренней норме объективного развития, и судьбой, то есть фатальным развязыванием узлов, запутанных человеческим произволом, стоит самосознание, теория, революционная общественная наука.

Отсюда в письмах Энгельса к вождям рабочих партий настойчивое подчеркивание нежелательности форсирования событий за счет их органического нарастания. Поскольку в партиях II Интернационала идея естественно-исторического развития приняла односторонний характер, мы привыкли относиться к этой идее с некоторой осторожностью, боясь, чтобы из нее не выросло оправдание оппортунизма и пассивной созерцательности. Невольно приходят на ум теории Brentano, Струве, Зомбарта и других создателей либерально-буржуазного учения о классовой борьбе без ее революционного содержания, имена социал-реформистов, применявших терминологию марксизма и отдельные выражения его основателей, чтобы оправдать свое приспособление к буржуазной рутине.

Но как ни справедлива боязнь оппортунизма, боязнь бездействия, она также, при малейшей односторонности, может вести к ошибкам века, — распространенной иллюзии, согласно которой история является внешним мате-

риалом для целесообразного действия. Было бы, конечно, полной утратой завоеваний марксизма вернуться к обывательской вере в то, что пути истории зависят от силы правительств, даже революционных. Из того факта, что в решающий момент «сила руки» является практической необходимостью, вовсе не следует, что любой прогрессивный генерал может ввести социализм в отсталой стране, почти лишенной промышленного пролетариата. Во всяком случае, значение объективной связи вещей и ее закономерных ступеней — не историческая перспектива, открывающаяся с ученой кафедры, а практическая основа марксистской тактики. Ложные выводы Brentano, Струве, Зомбарта и всей плеяды оппортунистов II Интернационала не отменяют системы фактов, верно понятых теорией исторического материализма.

Письма Энгельса о тактике являются конкретным применением этой теории. Она незримо присутствует в каждом его критическом замечании. Одним из главных направлений этой критики была борьба с наследием лассальянства у немецких социалистов конца прошлого века. Поскольку в те времена во всей поднебесной буржуазного общества господствовал принцип невмешательства государства в стихийное развитие экономики, либеральная печать поднимала шум по поводу каждого шага государственной власти, направленного к установлению контроля над промышленностью и рынком, называя его социализмом. Таким образом, социализм, особенно в Пруссии, отождествлялся с казарменным порядком общественной жизни, засильем чиновников и всяким непроизводительным ростом политической надстройки вообще. С этой точки зрения, по словам Энгельса, каждая ротная швальня является образцом социализма. Он вспоминает также, что при последнем прусском короле, сохранившем манеры «просвещенного деспотизма», — Фридрихе-Вильгельме III — один мудрец предложил произвести национализацию домов терпимости.

Политическая софистика прусского социализма часто действует в пользу буржуазного общества и сейчас. Существовали, например, такие виды мнимого социализма, как «новый порядок» Гитлера, который сегодня служит буржуазной пропаганде для доказательства «тоталитарности» социализма вообще. Однако в те времена, когда Энгельс писал свои письма о тактике, многие немецкие социал-демократы, не без влияния Лассаля, принимали

подобную постановку вопроса всерьез, так что в их головах социализм действительно представлялся серией государственных мероприятий сверху. Читатель, вероятно, знает, что такое представление привело самого Лассалья к своего рода «тори-чартизму» и компромиссу с Бисмарком.

Вот почему Энгельс писал Эдуарду Бернштейну 12 марта 1881 года: «Это чисто корыстная, манчестерски-буржуазная фальсификация называть «социализмом» всякое вмешательство государства в свободную конкуренцию — покровительственные пошлины, гильдии, табачную монополию, огосударствление отдельных отраслей промышленности, *Seehandlung*, королевский фарфоровый завод. Мы должны подвергать это *критике*, а не *принимать на веру*. Если же мы сделаем последнее и построим на этом теоретическую систему, то она рухнет вместе со своими предпосылками, рухнет при простом доказательстве, что этот мнимый социализм является всего лишь феодальной реакцией, с одной стороны, и предлогом для выкачивания денег — с другой, а его косвенная цель — превратить возможно большее число пролетариев в зависимых от государства чиновников и пенсионеров и организовать наряду с дисциплинированной армией солдат и чиновников такую же армию рабочих. Принудительные выборы под наблюдением назначенного государством начальства вместо фабричных надсмотрщиков — хорош социализм! Но к этому придешь, если поверишь буржуазии в том, чему она сама не верит, а только прикидывается, что верит: будто государство — это социализм!» (35, 140).

Отсюда вовсе не следует, что социалистическое общество может возникнуть без государства диктатуры пролетариата и его политики в области хозяйства. Энгельс отвергает лишь политический софизм, присущий буржуазному кругозору, часто встречающийся также у социал-реформистов и ренегатов марксизма, будто всякое вмешательство государства в экономику и общественную жизнь (так называемый теперь «этатизм») означает введение социалистических форм, а потому и всякое отвращение к мертвой казенщине направлено против социализма. Это совсем не так. Чрезмерное развитие политической надстройки и вера в ее всемогущество с таким же успехом могут быть гальванизацией феодальных и азиатских чиновничьих форм. Все зависит от реального содержания экономической жизни, общественного быта и государ-

ственной власти. Всякая антитеза между стихийным развитием общества и политической волей имеет смысл только в этих конкретных рамках.

Так же точно отвергает Энгельс и свойственный лассальянству идеализм силы в применении к революционному перевороту. Предметом его насмешливой критики являются те же верхушечные комбинации, оторванные от действительного развития объективной обстановки и массового движения, та же вера в абстрактную силу политического действия. В конце концов даже понятие революции можно понизить до уровня ходячих представлений о политике, присущих старому правящему меньшинству, которое в своих правительственных креслах всегда плетет тайный заговор против народа.

С этой точки зрения, Энгельс осмеивал обычное для последователей Лассаля представление о революционной ситуации, как абстрактной противоположности между социалистическим авангардом и «единой реакционной массой», объединяющей все непролетарские классы и все официальные партии. Это значило бы, по словам Энгельса, что революция начинается прямо с ее последнего, пятого акта. В действительности исходным пунктом революционных событий является объединение подавляющего большинства, включая официальные партии, против общего зла, воплощенного в правительстве, и лишь по мере дальнейшей дискредитации всех промежуточных политических сил возникает «решительное деление» и открывается путь к власти для социалистов (35, 318—319, 325). Это не значит, конечно, что схема, изложенная Энгельсом, обязательна для каждого исторического стечения обстоятельств, но одно несомненно — без объективного самораскрытия необходимости революционного переворота, получившего свое отражение в политическом кризисе других классовых партий и в соответствующем сдвиге всего общественного сознания, «пятый акт» был бы не социальной революцией, а кровавой авантюрой.

То, что всегда останется верным при любом своеобразии так или иначе сложившихся фактов, есть зависимость *субъективного делания* от органически растущих условий революционной ситуации. Активность политической воли может способствовать развитию этого кризиса, если она извлекает из данных условий возможный максимум, не нарушая их внутренней логики, даже смещенной своеобразием исторической обстановки.

Слово тоже есть дело, поэтому переоценивать возможности пропаганды — то же самое, что ставить формальную целесообразность наших действий выше истории, то есть рассматривать влияние слов на умы людей с внешней и формальной точки зрения. Истина не поддается простому внушению, или, как теперь говорят, манипуляции чужим сознанием. При отвлеченном и, можно сказать, идеалистическом представлении о целесообразности пропаганды, когда мерой становится количество произносимых слов, любая истина, самая святая и достоверная, может превратиться в свою противоположность, вызывая скорее отталкивание, чем убеждение. Люди воспринимают лишь то, что открывается им из самих фактов жизни, реальной действительности, и надолго обмануть их нельзя, да и самый обман возникает на основе недостаточного развития объективной логики вещей или временного «захлестывания» политической ясности потоком иллюзий, также растущих из объективного поворота жизни.

Во время закона против социалистов, изданного правительством Бисмарка, Энгельс предсказывал: «В Германии многие (разительный пример — Фирек, который совсем было приуныл из-за того, что легальная пропаганда невозможна) придают слишком большое значение открытой пропаганде и недооценивают действительную движущую силу исторических событий. Только опыт может тут поправить дело. Успехи, которые мы *теперь* не можем использовать, из-за этого далеко еще не потеряны для нас. Только сами события могут расшевелить равнодушные и пассивные народные массы, и если эти разбуженные массы при нынешних обстоятельствах все еще сбиты с толку, то тем более мощно подействует в свое время освободительное слово, тем разительнее будет влияние на государство и буржуазию, когда 600 000 голосов внезапно утратятся, когда не только Саксония, но и *все* крупные города и промышленные районы станут нашими и сельские рабочие окажутся в таком положении, что станут доступны нашему идейному влиянию» (35, 180).

Эта связь между «движущей силой исторических событий» и развитием народного самосознания предполагает умение ждать в периоды замедленного, подпочвенного развития общественного кризиса, требующие выдержки, даже стоицизма. Вера в неизбежность поворота — не последний по своему значению вывод из материалистического понимания диалектики необходимости и свободы.

«Придет время, когда снова повеет другим ветром» (35, 181). Умение пользоваться реакционными периодами для плодотворной революционной работы, хотя бы только в области теоретической борьбы, пока других возможностей нет, гораздо выше мнимой деятельности, представляющей лишь особый способ «годить», по выражению Щедрина. С этой точки зрения Энгельс замечает даже в одном из писем последнего периода, что неплохо иногда быть в меньшинстве, во всяком случае — лучше, чем иметь за собой большинство, не обладающее внутренней сплоченностью и возникающее в результате аморфной ситуации. Если запас «ветра» неистрачен, внешние успехи придут.

Гораздо хуже то положение, когда революционной партии приходится взять на себя ответственность в незрелых обстоятельствах, при отсутствии достаточной подготовки. Это положение всегда беспокоило Энгельса. В одном письме к Бебелю, относящемся к 1891 году, он оправдывает необходимость выдержки тем, что для овладения средствами производства нужны технически подготовленные люди и притом в большом количестве, а таких людей у германской социал-демократии нет. Незначительный процент так называемой «образованной» публики до известного времени был даже достоинством рабочей партии. Но при растущем влиянии этой партии положение меняется. «В настоящее время мы достаточно сильны, чтобы быть в состоянии принять и переварить любое количество образованного мусора...» И Энгельс допускает, что недалеко то время, когда в ряды партии вольется много молодых специалистов в области техники и медицины, судебного дела и народного просвещения. Это значительно облегчило бы налаживание управления государством после взятия власти.

«Но если в результате войны мы придем к власти раньше, чем будем подготовлены к этому, то технические специалисты окажутся нашими принципиальными противниками и будут обманывать и предавать нас везде, где только могут; нам придется прибегать к устрашению их, и все-таки они будут нас надувать. Так, в меньшем масштабе, *всегда* было с французскими революционерами: они вынуждены были даже в обычном управлении предоставлять второстепенные, но связанные с непосредственной практической деятельностью посты, прежним реакционерам, а те всячески мешали и все тормозили. Поэтому я надеюсь и желаю, чтобы наше великолепное уверенное развитие, спокойно совершающееся с неотвратимостью естествен-

ного процесса, продолжало идти своим обычным путем» (38, 163—164).

Та же опасность преждевременного взятия власти, нарушающего «естественный процесс», пугала Энгельса, когда он думал о ближайшем будущем французских социалистов. Опасно было слишком рано расстрелять свой порох, не дав правящим партиям буржуазного государства запутаться и окончательно дискредитировать себя. Еще опаснее была неподготовленность социалистических лидеров, которая выражалась прежде всего в недостатке прочной теоретической традиции марксизма. «Совершенно ясно, что дело все ближе подходит к тому моменту, когда наши люди во Франции станут единственно возможными руководителями государства. Только пусть бы это не наступило слишком скоро; наши люди во Франции далеко еще не созрели для власти. Обстоятельства, однако, теперь таковы, что абсолютно нельзя предвидеть, какие промежуточные ступени заполнят этот промежуточный период» (38, 480).

Трудно сомневаться в справедливости каждого слова, сказанного Энгельсом. Кому же другому было вернее судить о подготовленности французских социалистов к их будущей роли руководителей государства? Страшное эхо, которым могла бы ответить «диалектика вещей» на всякое неосновательное вторжение в ее права, пугало Энгельса. И все же, читая его письмо в наши дни, мы видим, что спокойную веру в «неотвратимость естественного процесса», которая после смерти основателей марксизма стала единственным догматом влиятельных реформистских лидеров, история также не оставила без своей трагикомической усмешки. Ведь крупная буржуазия и сейчас держит бразды правления во Франции. Как видно, к фатальным последствиям приводит не только несвоевременное действие, но и своевременное бездействие. Исторических деятелей *несет* в определенную сторону, по выражению Ленина. Необходимое легко переходит в излишнее. Здесь есть полоса «ничейной земли» между свободой и необходимостью, где сам человеческий разум, сама *сознательность* его способны перейти в *слепоту*. И может быть, все обратные крайности, возникшие на почве отрицания реформизма от детской болезни «левизны» до более мрачных явлений, выросших из нее, были только противоположным уродством, которым история освобождения человечества ответила на размеренный шаг социалистических

армий во времена belle époque, «прекрасной эпохи» сытой буржуазной Европы.

Что же все это означает? Демоническое коварство чародейки-истории, ее иррациональный ход? Невозможность объективной меры, которой определяется своевременность наших действий, способных менять историческую обстановку без роковых нарушений естественного процесса?

Нет, разумеется, объективная норма существует, если история это не сказка, рассказанная идиотом. Но в нашем сознательном стремлении к этой норме или мере вещей также должна быть своя мера. Все объективные измерения, которые человеческий ум устанавливает в самих вещах, легко превращаются в нечто одностороннее — мертвую абстракцию, то есть ложь. Вот нормальный вывод из относительности этих норм.

VI

Еще не изобретен термометр, способный с точностью показывать историческое время. «Творить мировую историю, — писал Маркс Кугельману 17 апреля 1871 года, — было бы, конечно, очень удобно, если бы борьба предпринималась только под условием непогрешимо-благоприятных шансов» (33, 175). С известной точки зрения можно сказать, что каждый революционный порыв начинается *слишком рано* и заходит *слишком далеко*, нарушая таким образом расписание истории. По-видимому, это единственный способ для революции совершиться вовремя.

То же самое относится к истории социалистических идей. Мысль человеческая устремлялась к идеалу непосредственно-общественного порядка, исключаяющего борьбу эгоистических интересов, еще во времена Платона и Ямбула, когда для такого строя не было никаких реальных условий. С другой стороны, все подобные предвосхищения будущего, так же как народные движения, совершавшиеся под властью утопических иллюзий, оставили после себя неизгладимый след и безусловные достижения, хотя, быть может, не отвечающие тем фантастическим целям, которые виделись их участникам.

История зло пошутила над Платоном, когда в ответ на его советы он был, согласно преданию, брошен на рынок рабов сиракузским тираном Дионисием. Но идея Платона, как историческая сила, в последнем счете оказалась силь-

нее больших и малых тиранов его времени, войдя в качестве необходимого элемента в духовную атмосферу всех социально-религиозных движений поздней античности. Так в новое время прочные буржуазные свободы были завоеваны только благодаря несвоевременным и крайним движениям революционных партий от кальвинистов XVII века до «бешеных» французской революции.

Другими словами, несвоевременное в истории революционных событий является с известной точки зрения очень своевременным, и завоевания самые реальные выступают сначала в ореоле героических иллюзий, так называемой «революционной романтики». Можно даже сказать, что чем более незрелой является историческая обстановка, тем дальше забегает вперед мысль участников растущего в этих рамках общественного движения. А разве это не влечет за собой жестокой мести истории, падающей равно на виноватых и невинных?

Какая ирония судьбы для честных якобинцев — стремиться к уравнительной республике в духе Спарты и проложить дорогу культу императора! Как посмеялся действительный ход вещей над религией Разума, превращенной в официальный культ осенью 1793 года, когда на исходе французской революции стихийное развитие рынка смело все эти иллюзии и общество вернулось к старой вере в то, что не просвещение, а темная сила страстей делает историю, не милосердие, а кровь поливает ее молодые побеги, что слово римского первосвященника так же непогрешимо в XIX столетии, как в средние века. Одним словом, сама французская революция, которую принято считать классической в своем роде, произошла несвоевременно! Странный вывод, но как объяснить тот факт, что она привела в конце концов к реставрации Бурбонов?

Из этого тождества *своевременности* и *несвоевременности* следует, как всегда в подобных случаях, что возможны разные формы слияния этих противоположностей. Одной из подобных форм является намеченный Энгельсом тип спокойного, «естественного» развития обстановки со всеми вытекающими из него положительными и отрицательными (как мы это знаем теперь) последствиями. Другую форму можно постоянно наблюдать в прежней истории, когда отсталости всех общественных условий столь же «естественно» отвечает стихийный характер революционного движения, забегающего далеко вперед. На фоне общей неравномерности исторических процессов такое по-

ложение возможно даже для тех революционных деятелей, которые отчетливо сознают двусмысленную роль, которую им приходится играть, когда обстоятельства возлагают на них бремя власти или, по крайней мере, обязанность бороться за ее достижение при недостаточных шансах на успех.

Не будет большого греха, если я позволю себе сделать здесь одно незначительное отступление. Быть может, оно приведет нас к пониманию сути дела. В 1930 году в московском Институте К. Маркса и Ф. Энгельса происходила дискуссия о тактике основателей марксизма во время революции 1848—1849 годов. Известно, что Маркс и Энгельс вступили в бой под знаменем общей демократии, далеким от конечных целей Союза коммунистов. Их тактика состояла в том, чтобы постоянно подталкивать революцию вперед, беспощадно критикуя те общественные силы, которые останавливаются на половине пути. Обращаясь к опыту французской революции 1789—1793 годов, они рассчитывали на то, что постепенное обострение классовой борьбы приведет к переходу власти от одной партии к другой, более последовательной, пока полная неспособность всех фракций крупной и мелкой буржуазии ответить на внутренние потребности революционного движения не подготовит почву для перехода власти в руки коммунистов.

На деле, однако, так не получилось, вследствие измены немецкой либеральной буржуазии, боявшейся народа больше, чем монархии, и неспособности мелкобуржуазных партий сыграть роль якобинцев. В качестве представителей демократии, подчеркивающей свой пролетарский характер, Маркс и Энгельс в «Новой Рейнской газете» не щадили ретроградные поползновения либеральной буржуазии и предрассудки вульгарной демократии. Но, несмотря на все величие этой страницы немецкой истории, люди, стоявшие у печатного станка «Новой Рейнской газеты», не могли подкрепить свои революционные требования силой организации, которая ни в широких демократических формах, ни в рабочих союзах не достигла уровня их пропаганды. Среди немецких рабочих были еще сильны настроения в духе «истинного социализма» доктора Готшалька и чисто пролетарского экономизма наборщика Стефана Борна, влиятельных рабочих вождей, неспособных соединить социалистические и демократические задачи пролетарского движения в духе Маркса и Энгельса.

При обсуждении всех этих вопросов многие участники дискуссии 1930 года, упомянутой мною выше, высказывали мнение, что Маркс и Энгельс ошибались — то ли в том, что они не учли отсталости Германии и отсутствия в ней почвы для действительно глубокой социальной революции, то ли в том, что они слишком поздно подняли чисто пролетарское знамя. Нетрудно было понять, что сквозь эти оценки тактики Маркса и Энгельса проглядывало то или другое отношение к Октябрьской революции и ленинизму. Возможны были выводы в духе Суханова с его оценкой большевистской революции как несвоевременной или в духе троцкистов с их пониманием роли пролетарской диктатуры в крестьянской стране.

Я также принял участие в этом споре, стараясь доказать, что деятельность Маркса и Энгельса во время революции 1848 года нельзя подвести под категорию ошибки, несмотря на то что она встретила на своем пути непреодолимые препятствия. В крайнем случае здесь можно было бы говорить о том, что Ленин назвал «ошибкой гигантов», то есть о неизбежном преувеличении возможностей дальнейшего углубления революционной ситуации и близости решающего часа. Эта иллюзия была отчасти исправлена Марксом уже в 1850 году, хотя перспектива нового революционного кризиса все еще казалась ему недалекой. Так или иначе, эту «ошибку гигантов» нельзя смешивать с ошибкой в более тесном смысле слова.

Допустим, что, опираясь на выводы каких-нибудь вычислительных машин, мы могли бы дать Марксу и Энгельсу совет держаться в стороне от водоворота немецкой революции ввиду отсутствия реальных сил для торжества демократии и социализма. Если представить себе, что они приняли наш мудрый совет, не повернувшись к нам спиной, то мы лишили бы народные массы Германии величайшего революционного опыта и превратили бы историческую драму в мещанскую пьесу с нравоучительным концом. В качестве образца такого выравнивания острых углов с точки зрения мещанского благоразумия Энгельс однажды назвал «лакейские трагедии Коцебу» (5, 146).

Должен признать, что я выступал неудачно и, по молодости лет, не сумел защитить тот взгляд, который в те времена считал и по сей день считаю верным. Председательствующий Д. Б. Рязанов доброжелательно пошутил над моими тщетными усилиями, сказав, что я рассматриваю Маркса и Энгельса «с эстетической точки зрения»,

а с этой точки зрения они, естественно, не могли совершить никаких ошибок. Он не знал, как близки к истине были его слова.

Дело в том, что Маркс и Энгельс сами отчасти рассматривали свою позицию в революционной буре 1848 года «с эстетической точки зрения». Чтобы пояснить эту мысль, которая, при общепринятом взгляде на так называемую эстетику, может показаться шуткой, возьмем в качестве примера понятие «вины», родственное понятию ошибки. Известно, что бывает вина уголовная и вина трагическая, которой занимается эстетика. Герой трагедии — без вины виноватый, и его *hybris*, как называли греки нарушение «благоразумной» меры, неотделима от его достоинства, от нравственного значения его гибели. Так, например, согласно объяснению Гегеля, Сократ должен был нарушить закон афинян, выступая как представитель нового, более высокого принципа, подрывающего основу греческого полиса. Конечно, со временем его идеи сами вошли в обычай, так что доносчикам Мелету, Аниту и Ликону нечего было бы делать, если бы Сократ, вооруженный компьютером, точно вычислил своевременность или, скорее, несвоевременность своего выступления. Все было бы гладко, но без трагической вины не было бы и Сократа, не было бы и моральной победы его идей.

Другое дело — вина уголовная. Она предполагает, что личность могла не совершить вменяемое ей преступление, и, более того, она должна была не совершить его, чтобы остаться нормальной человеческой личностью. Бывают взаимные переходы — разбойники иногда становились героями, герои — разбойниками. Одни и те же поступки в разное время могут иметь разное значение. Так, например, воровство есть первая стихийная форма социального протеста бедных, но если во время великой революции казнят воров как государственных преступников — это оправдано моральным самосознанием масс, понимающих, что богатый и жулик — две стороны одной и той же медали. Так или иначе разница между трагической и уголовной виной существует.

То же самое относится к понятию ошибки. Бывает ошибка школьника — ошибка против орфографии, бывает ошибка шофера — нарушение правил уличного движения, бывает ошибка против формальной целесообразности — ошибка обыденной жизни. Но применить эту меру к поступкам исторических деятелей невозможно, как нельзя,

например, обвинять Шекспира в том, что он не знает правил драматургии и плохо строит свои трагедии, как нельзя обвинить мастера древнерусской иконы в том, что он не умеет рисовать. Одним словом, бывают ошибки формальные, но бывают также ошибки, неотделимые от исторических завоеваний, имеющие, так сказать, более объективный статус, чем ложные шаги обывателя, слишком поздно взявшегося за ум. Не устраняя разницы между истиной и заблуждением, нужно признать, что иное заблуждение в тысячу раз выше множества мелких истин. К таким заблуждениям относятся «ошибки гигантов».

Говоря о таких ошибках, мы покидаем точку зрения формальной правильности, неизбежную в обыденной жизни, и, если угодно, рассматриваем предмет «с эстетической точки зрения». Так поступает и Маркс, говоря о парижских коммунарах, героически «штурмовавших небо», так поступает Ленин, говоря о «революционной романтике» масс и ставя ее гораздо выше пошлой трезвости людей, которые из поражения революции делали вывод, что не надо было браться за оружие. Как видите, без «эстетики» не обошлись и эти великие практические умы, потому что именно в *этой* области яснее всего различие между истинной-правильностью и более высокой истиной-правдой. У величайших реалистов мира встречаются поразительные условности и отступления от внешней правильности форм, что, разумеется, не оправдывает школьного неумения передать то, что видит человеческий глаз, или намеренного желания уйти от реального мира в мир иной. Здесь такая же разница, как между логическим противоречием, когда человек не может правильно связать между собой два понятия (или намеренно путает их в духе софистики), и диалектическим противоречием, свидетельствующим о наличии в каждом предмете всеобщей жизни, свойственной объективному миру вообще, несмотря на все наши правила и полезные упрощения.

Другими словами, «эстетическая точка зрения» может быть названа также диалектической или, если угодно, всемирно-исторической. Во времена Фихте она называлась трансцендентальной, и Фихте справедливо говорил, что искусство делает трансцендентальную точку зрения «обыкновенной», то есть наглядно связывает наш обычный мир с бесконечностью — с тем, что превышает все доступные нам, средние измерения и разлагает неподвижные, жесткие противоположности. Жалкое зрелище представ-

ляла бы культура двуногого существа без перьев, если бы не было этой «эстетической точки зрения», если бы все расчеты действительной жизни можно было свести точка в точку при помощи сдачи, как в мелочной лавке.

Обыватель, вооруженный «обыкновенной точкой зрения», применяет к историческим событиям мерку формальной целесообразности и домашней морали, чем открывает себе широкое поле для всякого умничания насчет того, как должна была идти история, если бы у нее были советники столь умудренные жизненным опытом, высшим образованием, теорией информации и прочими достижениями сегодняшнего дня. Быть может, великий химик Лавуазье не потерял бы своей головы во время французской революции, если бы спросили этих советников, но, увы, их там не было. Быть может, вся история пошла бы иначе, а может быть, и не нужно было бы вообще никакой истории, ведь трудно найти историческое событие, в котором цели и средства, замыслы и результаты сходились бы, как в хорошо поставленном лабораторном опыте.

Французская литература создала образ Турнебуша, маленького человека, паблюдающего из своего безопасного убежища битвы гигантов и выходящие за пределы обычной меры поступки людей, охваченных порывом к высшему развитию личности. Так, добившись своих небольших свобод, на исходе средних веков развивалась буржуазия. «Держи рот закрытым, чтобы в него не влетела муха» был девиз знаменитого Жака Керра. Рассудок — это наследник страсти, и веет от него гуманностью, точнее, гуманной сытостью. Жители древней Массилии снимали тучный урожай на холмах, где некогда происходила кровавая битва Мария с тевтонами. Конечно, достается и обывателю, есть и за ним свое право, но там, где он прав, где он являет собой страдающее лоно истории, он больше не обыватель — он *народ*.

Поскольку теория исторического материализма не имеет ничего общего с умничающим рассудком мещанина, который задним числом предъявляет реальному движению вещей свои претензии, она оставляет место для «эстетической точки зрения». Не всегда превратный ход вещей бывает следствием плохого расчета и не всякое поражение вытекает из плохого плана кампании. Во-первых, самое лучшее предвидение будущего не в силах охватить все реальные возможности и всегда содержит элемент туманного предчувствия. Во-вторых, даже исторически

возможное, в самом точном смысле этого слова, не дает никакой гарантии осуществимости здесь и теперь. Идея может быть своевременной и нравственно-необходимой, несмотря на то что ее осуществление на практике оказалось невозможным или неузнаваемо-далеким от наших предположений. Если верно, что «превращение в противоположность» есть судьба всех стихийных движений, то обратная теорема не верна, — не все, что превратилось в свою противоположность, является выражением слабости замысла.

При известных обстоятельствах самое трагическое положение неизбежно, и возникающие на этой почве ложные шаги не определяют еще ни действительной роли исторического деятеля, ни объективной ценности того, что им сделано. Нужно время, чтобы люди в этом разобрались, чтобы трагическая вина, тесно связанная с героизмом революционной воли, отделилась от простого разбоя, идущего за ней по пятам, чтобы светлый образ Сен-Жюста, пламенного поклонника античных республик, отделился от грязных фигур пьяницы Каррье, политического проходца Фуше и садиста Фукье-Тьенвиля.

Историк скажет вам, что Сен-Жюст был одним из самых горячих приверженцев террора, но тот же историк прибавит, что без «идеалов 1793 года», записанных кровью, было бы невозможно все развитие европейской культуры XIX столетия. И может быть, современный культурный обыватель, готовый променять сухой паек политической грамоты на жидкую мораль в духе Бердяева или другого елейного гуманиста той же масти, стоял бы еще за креслом своего барина с подносом в руках, если бы не эти жестокие страницы истории, эти ужасные положения, в которые не дай бог попасть.

Таким образом, «эстетическая точка зрения» является в известном смысле точкой зрения марксизма, поскольку его революционное мышление выходит далеко за пределы рассудочной схемы рационального тождества и технической правильности, перенесенных в конкретный мир истории. Не означает ли такая позиция нечто подобное тому любованию жестокостью иррациональных сил, фатальной неизбежностью зла, красотой хищного зверя, которое свойственно современной буржуазной мысли, начиная с Ницше, подобно тому как в прежние времена ее кругозор был ограничен моральным оптимизмом порядочного мещанина? На это можно ответить следующее.

Есть две формы выхода за пределы старого мещанского кругозора. Под именем трагического в истории современная буржуазная мысль понимает бессилие людей изменить стихийный ход их общественного процесса, неизбежность человеческих жертвоприношений, кровавых и бескровных, явление роковых личностей, истребляющих миллионы и ведущих за собой, как гамельнский крысолов, мириады обманутых душ. Под именем трагического в истории она понимает пассивное подчинение большинства решениям судьбы, выпадающим где-то в далекой от обыденной жизни сфере государства и международных отношений.

Под именем трагического в истории марксизм понимает нечто прямо противоположное — *битву людей с фатальными следствиями их собственных поступков*. Мы уже знаем, что эта борьба многообразна — трагический поворот событий может возникнуть из самых различных положений. Когда определенная форма необходимости уже сложилась и приняла автономный характер, «желающего судьбы влекут, нежелающего — тянут силой». Как ни уклоняйся от того, что должно быть, тем вернее оно осуществится. Типичным случаем такого трагизма была для Маркса и Энгельса гибель рыцарства и всей средневековой культуры в столкновении с буржуазной цивилизацией, растущей из недр самого средневековья (7, 208—213).

Не менее трагичен другой случай. Тот, кто хочет достигнуть необходимого слишком поспешно, полагаясь на закон «исторической попутности», по выражению Герцеля, или желая присвоить себе плоды прогресса «на шаромыжку» (как сказал черт в беседе с Иваном Карамазовым), также работает в пользу фатальных сил. Перехитрить судьбу нельзя, форсировать и приневолить успех в известном смысле можно — однако тем хуже будет реакция событий на следующем этапе. Историческая попутность — коварная вещь, она также может перейти в свою противоположность. В иных случаях судьба «тянет» людей в нужную ей сторону с большей пользой для них, чем для тех, кого она мягко «влечет». История обманывает своих фаворитов, когда они слишком полагаются на благоприятный ветер, ибо привычка сидеть у нее за спиной приводит к большим неожиданностям и может стоить моря крови.

Но самой высокой формой трагизма является положение людей, образующих подлинный авангард исторического движения, когда им приходится сказать о себе сло-

вами Герцена: «За что мы проснулись?» Какое глубокое сознание окружающей тьмы в этих словах! История ставит перед собой только осуществимые задачи, но зрелость условий, необходимых для их решения, люди должны изведать собственной шкурой, «методом проб и ошибок». И если даже эти условия назрели, если они выражаются в сознательных требованиях, это еще не значит, что такие «исторически необходимые требования», по терминологии Энгельса, практически осуществимы в жизни каждого поколения, что самый поток человеческих сил, направленных к достижению этих идеалов, не может вызвать обратного движения, отбросив общество далеко назад.

Неравномерный характер развития нашей картины будущего по отношению к реальной истории (несмотря на всю их внутреннюю близость, с точки зрения материализма) находит себе особенно яркое выражение в трагическом факте отрыва сознательного меньшинства от его глубоких резервов. В таком противоречии нельзя винить народные массы, ибо это бессмысленно, но не всегда можно винить и действующих лиц первого плана, несущих пламя революции далеко вперед, — нельзя винить их в обычном, а не трагическом смысле слова. Трагическим является, в сущности, уже само существование человека, этого авангарда природы, — мыслящей материи, отделившейся от ее элементарной жизни и страдающей в своем промежуточном положении. Ведь человек, по словам Энгельса, — это единственное существо, которое еще должно создать себе нормальные условия своего существования. Таким образом, упрек «не нужно было браться за оружие» следует, может быть, обратить к одноклеточным.

VII

Вскоре после падения революционной волны 1848—1849 годов, в ожидании нового подъема общественного движения, Энгельс писал Вейдемейеру о возможных изменениях тактики пролетарской партии. Он допускает, что в предстоящей революционной ситуации можно будет начать прямо с лозунгов «Манифеста Коммунистической партии», тогда как в прошлом коммунистам пришлось поддерживать некоторые «социалистические глупости» и самим выдвигать идеи, принадлежащие демократической буржуазии, которая этого не делала, чтобы найти точки

опоры в запутанной обстановке домартовской Германии. Опыт революции развеял многие иллюзии. Важнейшим выводом из этого факта было выделение классовой пролетарской революционности. По мысли Маркса и Энгельса, имевшей большое будущее, политика коммунистов могла бы сохранить свою связь с исторически неизбежным демократическим этапом революции, опираясь на второе издание Крестьянской войны, вместо прежней надежды на якобинские идеи мелкобуржуазной демократии, поскольку они в немецких условиях оказались мертворожденными.

И все же Энгельс прекрасно понимал, что столь ясное и вполне реальное определение задач *с точки зрения теории* вовсе не означает, что *на деле* возможность неудачи и даже ложных шагов, ее непосредственно определяющих, была бы устранена. Связь между верным с исторической точки зрения планом действия и фактическим успехом не может быть гарантирована. Изложив Вейдемейеру в письме от 12 апреля 1853 года назревшие изменения тактики, Энгельс прибавил несколько фраз, имеющих для нас большое значение:

«Все это, конечно, относится только к теории; на практике же мы, как всегда, будем вынуждены ограничиваться тем, чтобы требовать прежде всего решительных мероприятий и абсолютной беспощадности. И в этом-то и заключается беда. Мне думается, что в одно прекрасное утро наша партия вследствие беспомощности и вялости всех остальных партий вынуждена будет стать у власти, чтобы в конце концов проводить все же такие вещи, которые отвечают непосредственно не нашим интересам, а интересам общереволюционным и специфически мелкобуржуазным; в таком случае под давлением пролетарских масс, связанные своими собственными, в известной мере ложно истолкованными и выдвинутыми в порыве партийной борьбы печатными заявлениями и планами, мы будем вынуждены производить коммунистические опыты и делать скачки, о которых мы сами отлично знаем, насколько они несвоевременны. При этом мы потеряем головы, — падо надеяться, только в физическом смысле, — наступит реакция и, прежде чем мир будет в состоянии дать *историческую* оценку подобным событиям, нас станут считать не только чудовищами, на что нам было бы наплевать, но и дураками, что уже гораздо хуже. Трудно представить себе другую перспективу. В такой отсталой стране, как Германия, в которой имеется передовая партия и которая

втянута в передовую революцию вместе с такой передовой страной, как Франция, — при первом же серьезном конфликте, как только будет угрожать *действительная опасность*, наступит черед для этой передовой партии действовать, а это было бы во всяком случае *преждевременным*. Однако все это не важно, и самое лучшее, что можно сделать, — это уже заранее подготовить в нашей партийной *литературе* историческое оправдание нашей партии на тот случай, если это действительно произойдет» (28, 490—491).

Поразительный пример революционной нравственности, далеко превосходящей всякую религиозную мораль, на дне которой всегда таится эгоистическая мысль о спасении собственной души. Безусловный авторитет католической церкви, Фома Аквинский говорит: «Человек связан в делах милосердия любовью к самому себе более сильно, чем любовью к ближнему. Признаком этого является то, что никто не должен брать на себя никакого греховного зла, чтобы освободить от греха своего ближнего». Так ли это с точки зрения революционной нравственности? Слова Энгельса говорят о другом. Чистота собственной души есть дело внутреннего комфорта, которым революционер обязан жертвовать, чтобы освободить своих ближних от греха, если пользоваться этой средневековой терминологией. Другая чистота является его идеалом — сознание того, что им сделано все возможное для человеческого подъема подавленной массы людей, пусть даже его роль при этом не будет правильно понята. Если Энгельс заботится об историческом оправдании своей партии, то его беспокоит духовное здоровье *следующих* поколений, которые, впрочем, не всегда заслуживают этой заботы.

Лучше потерять голову физически, чем раствориться в стихийном ходе вещей, делая не свое дело, расчищая пути другим. И лучше утратить доброе имя, казаться извергом, фанатиком, чем остаться в дураках, став жертвой иронии истории, снимающей урожай паразитов на тучных полях, насыщенных кровью мучеников. Однако при известных обстоятельствах на все это нужно идти во имя внутреннего долга, растущего из исторической общественной истины. Более безусловной нормы мы не находим ни в нас самих, ни в окружающем мире. Это — трагедия, а не моральная школа обывательского рассудка.

Письмо Энгельса к Вейдемейеру является прообразом

тех суждений, которые были высказаны им пять лет спустя в известном споре по поводу исторической трагедии Лассалья «Франц фон Зиккинген». Здесь «эстетическая точка зрения» марксизма выступает в своей собственной области, не теряя ни на минуту связь с политикой. В своих письмах к Лассалю Маркс и Энгельс соглашались с тем, что революционные события заслуживают трагического изображения и что задуманная Лассалем коллизия есть именно то безвыходное положение, которое привело к падению революционную партию 1848—1849 годов. Перенеся действие драмы в эпоху Реформации, Лассаль не совершил какой-нибудь внешней подтасовки, с целью намекнуть на события современной жизни, ибо трагическая коллизия революции 1848 года была, по существу, та же, что и в Германии XVI века. Изменился только уровень ее развития.

В чем же состояла эта трагическая коллизия, с точки зрения Энгельса? Она состояла в противоречии между «исторически необходимым требованием и практической невозможностью его осуществления» (29, 495). Для XVI столетия это противоречие имело более или менее всеобщий характер, но проявлялось весьма различно в практике разных классов и партий. Передовая дворянская партия, в лице Зиккингена и Гуттена, потерпела неудачу вследствие того, что осуществление ее национально-освободительной программы было возможно только в союзе с буржуазией городов и особенно с крестьянской массой, кипевшей ненавистью к высшим классам. Но этот союз противоречил классовым интересам рыцарства, заинтересованного в рабстве крестьян, так что в результате Зиккинген и его друзья оказались между двух огней.

Лассаль не понял этой ситуации, и для него трагическая коллизия Зиккингена состояла в другом. Отделяя своего героя от исторической социальной почвы, он видел причину его поражения в недостатке революционной дерзости. Это была старая авангардистская идея, вышедшая из лаборатории левых гегельянцев сороковых годов, чреватая переходом в ницшеанский миф о сверхчеловеке, противостоящем толпе, «единой реакционной массе», по терминологии Лассалья.

Таким образом, при общем взгляде на революцию как предмет трагического возникли глубокие разногласия. Маркс и Энгельс видели центр тяжести в конкретных социальных отношениях, но, отвечая Лассалю, они подчер-

квивают, что именно в этой области нужно искать и более полную, с формальной точки зрения, трагическую ситуацию революционной эпохи. Случай, взятый Лассалем, был, с их точки зрения, сравнительно прост и менее предрасположен для чисто драматического выражения. Коллизия Зиккингена и Гуттена представляла собой — самое большое — пример заступничества за сирых и убогих, повторяющий эпопею Дон Кихота, осужденного на неудачу вследствие противоречия между рыцарским идеалом средних веков и прогрессивным развитием общества, каким бы двойственным ни был этот прогресс. Положение Зиккингена напомнило Марксу образованное польское дворянство 1830 года, которое, с одной стороны, стало проводником современных идей, а с другой — представляло интересы реакционного класса.

Но возможны ситуации более трагические с точки зрения внутренней формы, свойственной именно трагедии, — более автономные, вызванные сознательными поступками людей, идущих в ногу с прогрессивным движением времени, и в то же время безвыходные. Зиккинген был революционером только в своем воображении, чего нельзя сказать о Томасе Мюнцере, другом выдающемся деятеле эпохи крестьянских войн. Его трагически безвыходную коллизию Маркс и Энгельс считали более реальной драмой, чем незавидное положение вождей рыцарского восстания.

Мюнцер пал жертвой противоречия между назревшим движением народных масс и практической невозможностью для любого, самого революционного деятеля этой эпохи осуществить их социальные чаяния в рамках исторически данных условий жизни. Это положение близко к тому, которое обрисовано в письме Энгельса от 12 апреля 1853 года. Если справедливые требования городских низов XVI века, предшественников современного пролетариата, направленные против неравенства имуществ, были подсказаны всей обстановкой эпохи Возрождения, ее яркими общественными контрастами, то исторически осуществимой национальной задачей времени было уничтожение феодализма и образование класса мелких собственников, то есть нового, более широкого источника социального неравенства. Наиболее реалистически мыслящим политиком среди вождей эпохи Крестьянской войны оказался Вендель Гиплер, но, по словам Энгельса, он не был «революционером с широким горизонтом, как Мюн-

цер», и стремился подчинить народное движение интересам городского бюргерства.

В своих письмах к Лассалю Маркс и Энгельс, не отступая от обычной для них добросовестной научной манеры исследования любого вопроса, приходят к выводам, имевшим большое значение для их партии. Они исследуют те условия, в которых трагедия революционной эпохи объективно может принять более глубокие, «шекспировские» черты. И эта, казалось бы, эстетическая постановка вопроса неожиданно приобретает самое актуальное содержание с точки зрения политики.

Проблемы лютеровско-рыцарской оппозиции естественно представляются с этой точки зрения менее серьезными, чем сложное положение плебейского авангарда революции в лице Томаса Мюнцера. Подлинный трагизм ситуации углубляется вместе с расширением социальной базы исторического действия, выступлением крестьян и городской бедноты — вот основной вывод. Мысль эта, в сущности, налицо уже в работе Энгельса о немецкой Крестьянской войне (1850 г.). По поводу трагического положения Мюнцера, стоявшего во главе Мюльхаузенского Вечного совета, он говорит о таком стечении обстоятельств, когда вождь крайней партии должен взять в свои руки власть, хотя общественное движение его эпохи еще не созрело для господства того класса, который он представляет. Слова Энгельса естественно переносятся на события недавно отгремевшей бури 1848—1849 годов и на возможное повторение революционной ситуации, которое, по мнению Маркса и Энгельса (в начале пятидесятых годов), было не за горами.

Но приведем это место из «Крестьянской войны», не раз служившее камнем преткновения для толкователей, делавших из диалектической мысли Энгельса выводы плоские, легко сбивающиеся на переход от исторической трагедии к мещанской морали. Такие выводы внушают благоразумное воздержание от действия в тех роковых положениях, когда нравственную победу, связанную с тяжестью поражения, можно променять только на трусость и предательство.

Энгельс говорит: «Самым худшим из всего, что может предстать вождю крайней партии, является вынужденная необходимость обладать властью в то время, когда движение еще недостаточно созрело для господства представляемого им класса и для проведения мер, обеспечи-

вающих это господство. То, что он *может* сделать, зависит не от его воли, а от того уровня, которого достигли противоречия между различными классами, и от степени развития материальных условий жизни, отношений производства и обмена, которые всегда определяют и степень развития классовых противоречий. То, что он *должен* сделать, чего требует от него его собственная партия, зависит опять-таки не от него самого, но также и не от степени развития классовой борьбы и порождающих ее условий; он связан уже выдвинутыми им доктринами и требованиями, которые опять-таки вытекают не из данного соотношения общественных классов и не из данного, в большей или меньшей мере случайного, состояния условий производства и обмена, а являются плодом более или менее глубокого понимания им общих результатов общественного и политического движения» (7, 422—423).

Словом, для такого исторического деятеля существует реальное противоречие между фактическими возможностями эпохи и общими идеальными требованиями, не лишенными истинного значения, поскольку более отдаленный конечный смысл всей социальной борьбы проглядывает сквозь конкретные и, следовательно, ограниченные условия времени. Требования эти истинны с всемирно-исторической точки зрения, но ложны без длинного ряда опосредований, ложны в экономической и социальной рамке времени. К таким истинным заблуждениям и героическим фантазиям относились цели мюнцеровской партии — то есть идеи полной социальной справедливости, далекие от практического осуществления в период детства буржуазного строя.

«Таким образом, — продолжает Энгельс свою характеристику исторической коллизии таких вождей, как Томас Мюнцер, — он неизбежно оказывается перед неразрешимой дилеммой: то, что он *может* сделать, противоречит всем его прежним выступлениям, его принципам и непосредственным интересам его партии; а то, что он *должен* сделать, невыполнимо. Словом, он вынужден представлять не свою партию, не свой класс, а тот класс, для господства которого движение уже достаточно созрело в данный момент. Он должен в интересах самого движения отстаивать интересы чуждого ему класса и отделяться от своего класса фразами, обещаниями и уверениями в том, что интересы другого класса являются его собственными. Кто раз попал в это ложное положение,

тот погиб безвозвратно» (7, 423). Томас Мюнцер был вынужден прокладывать дорогу немецкой буржуазии, в то время как его коммунистическая проповедь необходимо оставалась возвышенной декларацией, теряясь в тумане общих фраз и обещаний тысячелетнего царства.

Само собой разумеется, что Энгельс излагает эту коллизию не только как историк Крестьянской войны эпохи Реформации. Он делает и практические выводы, которые отчасти, но только отчасти, могут быть сведены к предупреждению от неподготовленных всем историческим развитием опытов социалистической политики на уровне государственной власти. Такие опыты могут привести к физической гибели революционного авангарда и превратить целые поколения в перегой для расцвета буржуазии. Но гораздо хуже то, что они могут дискредитировать социализм в глазах широкой массы людей, деморализовать ее и тем причинить неустрашимый вред.

«Примеры тому, — продолжает Энгельс свой анализ, — мы видели и в самом недавнем времени; напомним лишь о том положении, в котором очутились в последнем французском временном правительстве представители пролетариата, хотя и в их лице была представлена еще весьма низкая ступень развития пролетариата. Тот, кто после опыта февральского правительства, — о наших благородных немецких временных правительствах и имперском регентстве мы уже и не говорим, — еще способен претендовать на официальные посты, тот либо является сверх меры ограниченным человеком, либо связан с крайней революционной партией в лучшем случае одними лишь фразами» (7, 423).

История русской революции еще раз показала, каким богатым содержанием насыщен этот анализ трагической коллизии «между исторически необходимым требованием и практической невозможностью его осуществления». Если меньшевик Мартынов, ссылаясь на Энгельса, писал, что партия пролетариата не может брать на себя ответственность за политическую власть в буржуазной революции, ибо незрелость общей ситуации поставит ее в ложное положение, то Ленин в статье «Социал-демократия и временное революционное правительство» (март 1905 г.) делает из коллизии Мюнцера более конкретный вывод, как бы уточняя марксистский анализ этого положения посредством новой грани. Он отделяет вопрос о *реальном содержании* переворота от его *иллюзорного отражения* в головах

людей. Фальшивой является деятельность вождя, когда он смешивает борьбу за реально-демократические завоевания народных масс с иллюзиями социализма, которыми эта борьба часто сопровождается («социализм» мелко-буржуазных партий, например эсеров, был именно такого рода иллюзией). Действительная фальшь положения начинается именно с политического самообмана, когда говорят одно, а делают другое.

В этом — и только в этом — смысле анализ трагической ситуации у Энгельса можно рассматривать как предупреждение, а именно: призыв воздерживаться от участия в мнимосоциалистической политике. Но такая осторожность, вполне оправданная исторической обстановкой, не может служить основанием для отказа от углубления демократической борьбы, даже путем участия в правительстве, если это делается ради достижения максимума возможных революционных целей без всяких иллюзий. Ленин также обращается к переписке Маркса и Энгельса с Лассалем по поводу «Франца фон Зиккингена», подчеркивая различие между плебейско-мюнцеровской, то есть народной, рабоче-крестьянской линией в демократической революции и лютеровско-рыцарской оппозицией, то есть либерализмом.

Таким образом, трагическая коллизия, состоящая в противоречии между «исторически необходимым требованием и практической невозможностью его осуществления», не является иррациональной травмой в системе доступных нашему уму связей бытия. Она несводима к расчетам обыденного рассудка, но в исторической плоскости ей соответствует конкретная полнота революционной мысли, доступная самым практическим выводам без всякого оттенка фатализма. Разница между осуществимым и неосуществимым относительна. Неосуществимы, например, в пределах буржуазно-демократической ступени революции социалистические идеи уничтожения классов, но вполне осуществимы наиболее глубокие демократические преобразования, предполагающие подъем угнетенных масс как главной движущей силы революции и опасные для имущих, враждебные им.

Не являясь чудесным осуществлением тех социальных требований, которые еще остаются за пределами исторического горизонта в силу отсутствия необходимых условий, эта плебейско-крестьянская редакция буржуазной демократии осуществляет их виртуально в перспективе

дальнейшего перехода к социализму. Подлинная конкретность революционного мышления не дает гарантии от трагически безвыходных положений, но она делает драматизм этих положений выше и чище, освобождая их от самых грубых последствий наших ложных шагов, связанных с иллюзиями, ведущими к отрыву общественного авангарда от его исторической почвы, или с разочарованием в них, которое, в свою очередь, толкает мысль к фатализму бездействия. Трагическое ослепление, связанное с двойственностью обстановки, рождающей далекий полет революционной фантазии и в то же время обрекающей ее на гибель, уходит, — реальные завоевания массового движения остаются. В них выступает наиболее всеобщая сторона революционного процесса, на фоне которой развиваются все относительные, преходящие коллизии исторических деятелей и партий¹.

В том же духе Ленин анализирует письма Маркса к Кугельману о Парижской коммуне. За полгода до событий весны 1871 года Маркс предупреждал французских рабочих, говоря, что восстание перед лицом вооруженных армий будет безумием, и доказывал, что повторение 1792 года в данной обстановке невозможно. Но когда восстание в Париже действительно вспыхнуло, он сумел увидеть в этом народном движении шаг вперед с точки зрения всемирной истории. «*Историческую инициативу* масс Маркс ценит выше всего»². Он особенно выделяет те практические шаги в деле разрушения старой государственной машины, которые были предприняты парижскими рабочими и стали всемирно важным уроком, вопреки тому, что их руководителями были прудонисты и бланкисты, чуждые научной теории социализма и набитые всякими мнимосоциалистическими глупостями. Ситуация была незре-

¹ Нужно признать, что во всей международной литературе марксизма лучшей работой на эту тему является исследование Георга Лукача «Маркс и Энгельс в переписке с Лассалем по поводу его трагедии «Франц фон Зиккинген» (впервые напечатано в 1932 г., вошло в сборник статей Г. Лукача на русском языке «Литературные теории XIX века и марксизм». М., 1934). Лукач не только первый исследователь, которому мы обязаны глубоким научным анализом этой замечательной переписки. Он показал также необходимую связь ее содержания с борьбой Ленина против искажения проблемы своевременности революционного действия, как в духе меньшевиков, так и в духе троцкизма и ультралевых вообще. Эта заслуга покойного венгерского мыслителя не будет забыта. — *Примеч. к наст. изд.*

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 14, с. 377.

лая, но человек материалистической мысли, враг утопий, Маркс склонил свою голову перед героическим порывом коммунаров. Он не читает им мораль в духе известной формулы Плеханова — «не надо было браться за оружие», а практически разбирает их успехи и ошибки.

«Маркс умел оценить и то, — писал Ленин, — что бывают моменты в истории, когда отчаянная борьба масс даже за безнадежное дело *необходима* во имя дальнейшего воспитания этих масс и подготовки их к *следующей* борьбе»¹. Если бы парижские рабочие сдались без боя, то результаты были бы хуже белого террора, и Ленин приводит слова Маркса в письме к Кугельману от 17 апреля 1871 года: «*Деморализация рабочего класса* в последнем случае была бы *гораздо бóльшим* несчастьем, чем гибель какого угодно числа «вожаков» (33, 175). Поражение в безнадежной ситуации есть трагедия, воспитывающая массы, эпизод в их общем подъеме. Деморализация без борьбы — хуже всякого поражения.

Анализ Ленина целиком примыкает к тем выводам из неизбежности выступления в незрелых условиях, которые глубоко интересовали Маркса и Энгельса. Одна черточка в этом анализе представляется особенно важной. Ленин всегда подчеркивал разницу между авангардизмом вожаков (например, бланкистов и прудонистов времен Парижской коммуны), скрывающих от самих себя и от своих последователей исторические возможности революционной борьбы под оболочкой далеко идущих обещаний, и реальную инициативу масс, ведущую за пределы формально взятых границ данной ситуации. Такие границы, как все разделительные линии в природе и обществе, замеченные человеческим умом, все же условны. В этом смысле нет никакого противоречия между предупреждением от безумия фантастических целей и высокой оценкой практических результатов движения, которые показывают относительный характер всех абстрактно-установленных пределов осуществимости и являются историческим творчеством, оставляющим за собой неизгладимый след. Первое есть источник ложных положений, в которых гибнет много реальных возможностей, второе представляет собой необходимое забегание вперед, нужное для того, чтобы обеспечить необратимые результаты ре-

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

волюцип. Историческая действительность складывается из сложного переплетения прошедшего и будущего, так что анклавы будущего, неожиданно выхваченные куски последующих ступеней являются элементом насущной реальности, тогда как самые захватывающие проекты и перспективы часто бывают только пережитком старины.

Наличие этой грани делает вопрос о трагизме революционной ситуации более открытым, более доступным практическому разбору с точки зрения тех уроков, которые содержат в себе такие положения, сами по себе неизбежные. Если верно, что мало кому из исторических деятелей удалось избежать иронии истории, то есть все же разница между двумя неизбежностями. Смерть, например, это неизбежное следствие жизни: дайте человеку хорошо пожить, и он умрет. Единственной альтернативой этой неизбежности может быть только полная консервация в безжизненном состоянии, предложенная таинственным старцем Рафаэлю в «Шагреновой коже», но отвергнутая им. Впрочем, расплата настигнет и самого осторожного человека. Но согласитесь, что если смерть есть следствие жизни, то преждевременная смерть есть, может быть, следствие разгульной жизни. Результаты можно форсировать. Другими словами, существуют неизбежные последствия, которые трудно отделить от самой жизни, и существуют неизбежные последствия другого рода, которые можно было бы отделить от нее. Такие последствия — нечто вроде кристаллов, выпадающих из слишком насыщенного раствора.

Разница эта относительна, но она существует, и во всяком процессе совершается постепенное размежевание, дифференцирование двух неизбежностей. Если, например, у Мюнцера не так легко отделить иллюзии времени, как неизбежное выражение его революционной активности в незрелых условиях (отчасти даже полезное для нее), от тех возвышенных религиозных фраз, которыми он, по словам Энгельса, отделялся от своего класса, то в эпоху Парижской коммуны разница между заблуждениями прудонистов и бланкистов, стоявших во главе этого движения, и «революционной романтикой» масс, открывшей новые исторические горизонты, выступает уже более определенно. В годы русской Государственной думы Ленин проводит еще более ясное различие между пустыми, почти кадетскими фразами трудовиков-интеллигентов и наивными иллюзиями депутатов-крестьян, веривших в то,

что национализация земли есть социализм, идущий от самого господа бога.

Если говорить о несвоевременности Октябрьской революции было пошлостью, характерной для Суханова и ему подобных, как это показано Лениным в одной из его последних статей, то критика меньшевистских расчетов является у него предпосылкой для решительного отбрасывания всякого авангардизма, как грозной опасности. Вследствие необычайной сложности и своеобразия меняющейся обстановки великие события могут происходить как бы «несвоеременно», и все же оставленное позади в этом скачке историческое время должно быть так или иначе исчерпано *после этих событий*, в противном случае оно даст себя знать другим, худшим путем. С особой настойчивостью отвергает Ленин абстрактную противоположность между «новым» и «старым», столь характерную для общественной идеологии XIX века, несущую в себе не меньше всяких галлюцинаций, чем проповедь уравнилельного христианства во времена Вечного совета в Мюльхаузене.

В общем можно сказать, что мысль Энгельса о *неравномерном* развитии естественной связи обстоятельств и человеческой деятельности, столь важная для исторического материализма, открыла большую область революционной теории. Но, следуя за развитием этой теории, в которой рождалась важная грань между безвыходным положением героев революции, оправданным с исторической точки зрения, и авангардизмом вождей, отрывающихся от реальной обстановки, мы вступаем в практическую область, где общие фразы неуместны. Скажем только, что презрение к филистерству людей, требующих заранее гарантированной «своевременности» каждого шага, основанной на безошибочном вычислении шансов, не оправдывает возвращения к прагматизму формальной целесообразности, допускающей, что в сфере практики не только можно, но даже полезно забыть необходимую связь причин и следствий, чтобы не заморозить холодным воздухом науки трепетное дыхание воли (опасность, происходящая из науки, называется теперь, кажется, «сциентизмом»). Такая позиция была бы, конечно, гораздо ближе к Лассалю, чем к Энгельсу.

Абстрактная противоположность между новым и старым, передовым и отсталым, активным и пассивным — обычный фольклор современной политики и эстетической жизни. Вместо лассалевской формулы «единая реакцион-

ная масса», осмеянной Энгельсом, можно поставить «конформистский обыватель» или другое понятие, более или менее ясно выражающее конфликт между сомнительным авангардом и отсталой массой, заклятым врагом современных идей и хорошего вкуса. Схема всегда остается, и в ней погибло уже немало добрых намерений.

Не следует только думать, что то явление, которое за неимением более точного слова можно назвать авангардизмом, представляет собой обязательно преувеличение революционности. Революционность может уйти, а безусловная вера в силу «пахрапа», «силу руки», или примитивное коварство рассудка остается. Авангардизм может быть анархическим или анархо-декадентским в духе детской болезни «левизны», давно уже превратившейся в хронический недуг взрослых детей, но может быть и самым умеренным, самым правым, склонным к возвращению в лоно буржуазных идей. Авангардизм может быть бонапартистским и даже открыто реакционным, он может явиться в облике «революции справа», «правого радикализма», вплоть до «нового порядка» печальной памяти Муссолини и Гитлера.

Одной из его характерных черт является во всяком случае апология воли, действующей вопреки исторической обстановке и традиционным взглядам, которые за нее цепляются. Центр тяжести переходит из области содержания в область формы. На первом плане критерий активности, новаторства, борьбы против косной традиции большинства. Буржуазная политика современности полна всяких «новых подходов» и «новых концепций», восхваления сильных личностей и людей дела, специалистов по управлению обществом. Все это носит именно авангардистский характер, развиваясь в противоречии с «конформизмом», даже если социальная демагогия подобной политики обращается к традициям предков и консервативному обывателю. В общем, с точки зрения теории, эта болезнь общественной мысли есть полное отрицание марксизма, материалистического понимания истории, возвращение к идеям субъективного произвола,— идеям, давно отжившим свое время и переходящим в современный, по существу всегда иррациональный культ действия.

Пока громадный массив мелкобуржуазной почвы, питающей свежими соками буржуазные отношения в мире и соответствующие им идеи (обычно активистские и большей частью националистические), еще далеко не исчер-

пан, заражение этим ядом той единственной в мире силы, которая, согласно теории Маркса и Энгельса, ведет современное общество к будущим отношениям свободной коммунистической ассоциации, исключить нельзя. Существует поэтому и «пролетарский авангардизм», принимающий либо анархо-синдикалистский характер, либо оттенок тред-юнионистской, чисто рабочей тактики, отделяющей пролетариат от общенародного демократического движения. Маркс и Энгельс столкнулись с этим явлением уже во время революции 1848 года, в русских условиях одним из примеров его была фракция «пролетарской культуры» А. Богданова. Действительная пролетарская культура, состоящая прежде всего в марксизме, отвергает превращение рабочего класса в новый центр обычного буржуазного «новаторства» с его культом активности и борьбой против конформистской толпы.

Все это, конечно, выходит далеко за пределы чисто теоретических экспериментов, когда превращается в недооценку демократических и национальных требований, пугает широкие массы выходками против морали и религии или даже плохо рассчитанными стачками, вызывающими протест обывателя и выгодными только классу капиталистов. Разумный расчет в таких делах необходим, но, так же как сила, он имеет значение лишь в том случае, если в основе его лежит исчисление морального преимущества, а не чисто фактического эффекта. Как бывают безнадежные ситуации, в которых поражение становится моральной победой, необходимой для дальнейшего подъема самосознания народов, так бывают победы, ведущие к деморализации и оставляющие после себя тяжелый след.

VIII

Если обратиться к опыту революционного движения, рассматривая его в духе основной мысли Энгельса, то немало темного в нем придется отнести за счет иронии истории над слишком передовыми претензиями воли, отрывающейся от широкого массового основания. Нетрудно назвать большинство людей обывателями, но так же легко толкнуть их в противоположную сторону, противоположную по отношению к демократии и социализму, и тем отдать их в руки реакционных партий, если исторически оправданные потребности этого большинства не находят

себе лучшего выражения. Можно задним числом сколько угодно говорить и писать о шатаниях мелкобуржуазной массы — дело от этого не меняется. Такой авангардизм, как уже было сказано, не исчерпывается понятием «левизны» и может быть связан даже с боязнью острых положений и политической ответственности, ибо «классовая точка зрения» также может служить башней из слоновой кости, чтобы отсидеться в ней от окружающей бури.

Зато все бесспорные успехи социальной революции нашего времени неизменно связаны с возможностью обратиться в ее пользу иронию истории над ограниченными расчетами реакционных партий. В этой неумолимой логике, всегда обманывающей зло, так же, как она обманывает слишком абстрактное, легковесное и сомнительное добро, есть две стороны и две возможные роли. Выигрывает в последнем счете тот, кто способен стать законным наследником, а не временным узурпатором моральной силы истории и превратить ее злую иронию в бетховенский гимн радости.

Способность же эта, приобретенная в силу объективных причин и не растроченная вследствие обычных человеческих слабостей, сама заложена в моральном потенциале данной эпохи. Мы уже знаем, что это понятие имеет свое реальное содержание — им является итог сравнительного отношения всех классов общества в сложившейся так или иначе системе исторического движения. Главную роль при этом играет противоречие между подавленным, отсталым большинством, с одной стороны, и сосредоточившим в своих руках все средства существования и развития классовым меньшинством — с другой. Сдавленная пружина должна выпрямиться — хотят этого заинтересованные люди или не хотят. В такой завязке содержатся все перипетии их трагедии, не исключая и тех форм трагического, которые связаны с героизмом доброй воли и самоотверженной борьбы подвижников общественной правды. Развязывание подобных узлов, созданных социальным, национальным и умственным развитием одних за счет других в течение многих веков, образует целый исторический мир более частных отношений, выражаемых скрытой логикой политических структур, сложным нравственным равновесием общественной жизни и «поэтической справедливостью» искусства.

Нельзя удержаться от искушения привести здесь один хорошо известный пример. Речь идет о «победе реализма»,

по выражению Энгельса, над дворянскими симпатиями Бальзака. Закон, действующий в этом случае, как и в тысяче других подобных, тот же самый. Это — «юмор истории». Все, что направлено против моральной силы общественного движения, должно обратиться в собственную противоположность.

Конечно, бездарный или бесчестный писатель становится жертвой своих ошибок, даже если он, как заметил Энгельс, старается восполнить недостаток искусства политическими намеками. Но такой художник, как Бальзак, делает уступку моральной силе исторического движения, уступку гения. Юмор истории берет свое в его поэтической справедливости, *poetical justice*, как пишет Энгельс, пользуясь старым термином английской литературной критики. В письме к Лауре Лафарг от 13 декабря 1883 года он говорит: «Между прочим, когда я лежал в постели, я почти ничего не читал, кроме Бальзака, и получал огромное удовольствие от этого замечательного старика. *Здесь* содержится история Франции с 1815 до 1848 г. в гораздо большей степени, чем у всех Волабелей, Капфигов, Луи Бланов и *tutti quanti*¹. И какая смелость! Какая революционная диалектика в его поэтическом правосудии!» (36, 67).

То, что рождается в каждой «победе реализма» над реакционными предрассудками людей, как и то, что гибнет в каждой победе реакционных предрассудков над реализмом, есть положительное зерно общественного развития, обозначаемое привычным словом «прогресс». Ирония истории имеет свою поднимающую дух, свою возвышенную сторону, обращенную к будущему. Если трагичны последствия стихийных народных движений, ошибок и злоупотреблений отдельных лиц, то *poetical justice* самой истории на стороне народа и тот, кто пользуется его слабостями, в конце концов сам останется в дураках. Это убеждение лежит в основе исторического оптимизма Маркса и Энгельса. В наши дни такой оптимизм часто вызывает улыбку. Но основатели марксистской эры были оптимистами не в отвлеченном, прямолинейном смысле этого слова. Для них история никогда не напоминала образ «ленточного червя», которым Шпенглер думал отделаться от поступательного хода общественного развития. Они

¹ им подобных. — *Ред.*

черпали свой оптимизм из уверенности в неизбежном падении самых больших вавилонских башен, возведенных на песке коварства и злобы, на превращении в свою противоположность всех движений, направленных против морального потенциала истории. И благословил Валаам, вместо того чтобы совершить проклятие! Этот закон справедлив не только в истории литературы.

Так, если взять самые общие факты, на которых основан научный социализм, — в погоне за прибылью капитал создает своего могильщика, рабочий класс, угнетая колониальные народы, он усиливает сопротивление миллионов, которое его опрокинет. «Наемный рабочий всюду следует по стопам фабриканта; он подобен «мрачной заботе» Горация, которая сидит позади всадника и от которой тот не может избавиться, куда бы он ни поехал. Нельзя уйти от своей судьбы, — другими словами, нельзя уйти от неизбежных последствий своих собственных действий» (21, 388).

Вопреки их сознательным целям, различные партии и фракции буржуазии борются между собой и разоблачают друг друга, делая дело революционеров иногда лучше, чем они сами. «Ведь в том-то и заключается действующая в нашу пользу ирония истории, что *различные* элементы этой феодальной и буржуазной массы к *нашей* выгоде борются между собой, грызутся и пожирают друг друга и, стало быть, образуют противоположность однородной массе, — нужно быть невеждой, чтобы вообразить, будто достаточно назвать их всех «реакционными», чтобы справиться с ними. Наоборот, все эти разношерстные прохвосты должны сначала расправиться друг с другом, совершенно обессилить и скомпрометировать друг друга и тем самым подготовить почву для нас, поочередно доказав свою неспособность» (36, 32—33).

Мы знаем теперь, что этот процесс самоотрицания также не совершается слишком прямолинейно. Сталкиваясь с подъемом угнетенных масс, буржуазные партии привыкают к известной солидарности; будучи вынужденным уйти из колоний, капитализм находит в этом принудительном отступлении важный толчок к развитию внутреннего рынка и к процветанию промышленности, более широко применяющей науку. Нелегкий путь избирает объективная логика вещей, но в конце концов она научит каждого, кто способен учиться, — научит именно революционной диалектике. Люди нашего века имеют богатый опыт в этом отношении. Можно даже сказать, что все предшествующее

обучение значит очень мало по сравнению со школой, пройденной современным человечеством.

Полвека назад империалистические страны впервые подошли к открытой схватке за передел мира. В 1914 году обе стороны были неправы, обе были хуже. «Пророческими словами» назвал Ленин слова Энгельса в предисловии к брошюре Боркгейма — вы, господа короли и буржуазные политики, развязываете силы, с которыми не сумеете справиться. В конце трагедии вы будете развалиной, и победа рабочего класса осуществится или, по крайней мере, окажется неизбежной.

Называя эти слова «пророческими», Ленин был далек от иллюзии, которую разделяли в годы первой мировой войны некоторые участники рабочего движения, разочарованные в предательстве социалистических вождей, но не сумевшие пойти дальше новой революционной схемы. Этот уклон, получивший из уст Ленина название «империалистического экономизма», так же как старый экономизм начала века, привел к отделению классово-борьбы от демократической, национальной, общественной. Для новых «экономистов» все это были фразы, умершие в эпоху империализма, ибо, согласно природе этого строя, ему известна только сила.

Против таких настроений Ленин выдвинул свое понимание двойственной природы современной эпохи. Нетрудно заметить здесь тот же переход в противоположность, который Энгельс назвал юмором истории. Империализм отрицает демократию, и в то же время он на каждом шагу рождает демократический протест, втягивает в борьбу новые слои людей и поднимает отсталые народы, еще далекие от пролетарского пути. В самый разгар всемирной оргии милитаризма Ленин предвидел, что при известных условиях национальные и общедемократические лозунги могут воскреснуть не только в угнетенных странах и колониях, но и в сытой буржуазной Европе, давно изменившей демократии. Это предсказание своеобразно осуществилось в годы второй мировой войны. На почве ненависти к коммунизму имущие классы западных стран сами надели себе петлю на шею, сами пошли на поклон к гитлеровской Германии. И снова повторилась «ирония событий». Широкие демократические идеи ожили в старой Европе; когда же война окончилась, не только моральный итог был в пользу коммунизма.

Буржуазная политика основана на хитрости дикаря,

расчетах классового и национального эгоизма, на веру во всемогущество шпионажа и военной силы. К этому больше всего склоняется ее узкоклассовая тенденция, вступающая в противоречие с всеобщим ходом истории. Однако за время, протекшее после второй мировой войны, можно было не раз наблюдать, как победы, одержанные на почве такой политики, превращались в поражения. Вот почему единственный шанс для классовой стратегии современного империализма состоит в том, чтобы втянуть противника в свою собственную игру. Достаточно заразить его абстракцией силы, и важная позиция выиграна, ибо на этом можно отделить коммунистическую идею от большинства населения земли. Из личной жизни каждый знает, какое преимущество дает враждебной стороне наше стихийное отталкивание, которое можно вызвать искусственно, путем провокации. В любом споре мы часто теряем таким образом моральное преимущество. Почему же в больших общественных масштабах дело должно обстоять иначе?

К такой стратегии сводятся маневры самых опытных защитников современного империализма, который не мог бы существовать и одного дня без своей плебисцитарной, то есть рассчитанной на демагогию, массовой политики. Не помогать ему в этом — первая заповедь, вытекающая из уроков диалектической мысли Фридриха Энгельса. Подсказывая выгодные ей шаги, враждебная сторона может делать это не только посредством мягких уговоров, но и путем провоцирования более острой ситуации в других государствах, чтобы таким маневром выиграть ветер, ветер истории.

Вернемся поэтому к мысли о моральной основе теории исторического материализма. Всякий расчет, связанный с реальной силой, «силой руки», может быть верным только в том случае, если он исходит из неизбежности освобождения скованной социальной энергии большинства людей, подъема их общественного самосознания. Пружина должна выпрямиться — это закон. Но как она выпрямится — *ça dépend*, как говорят французы. Формы ее освобождения могут быть разными, и поток энергии может принять ложное направление, вплоть до самых темных последствий, если он не находит более удобного и разумного пути.

В шестидесятых годах прошлого века Маркс и Энгельс были недовольны вялым ведением войны со стороны более передовых северных штатов Америки против рабо-

владельческого Юга. Они хорошо понимали, что имущие классы обеих сторон охотно заключили бы между собой сделку, лишь бы не втягивать в гражданскую войну народ. «В стране янки, — писал Энгельс Марксу 17 февраля 1863 года, — дела неважны. Правда, по обычной иронии мировой истории, в сравнении с филистерами, демократы стали теперь партией войны, и обанкротившийся поэт Ч. Маккей ¹ снова основательно осрамился. Слышал также из частных нью-йоркских источников, что Север продолжает вооружаться в масштабе, до сих пор неслыханном. Но, с другой стороны, с каждым днем все больше множатся признаки морального ослабления, и неспособность одержать победу возрастает с каждым днем. Где та партия, победа и приход к власти которой были бы равнозначны доведению войны до победного конца и притом всеми средствами? *Народ* оплеван — вот в чем беда; счастье еще, что мир сейчас физически невозможен, иначе они бы его давно заключили, чтобы только иметь возможность жить в мире и ради всемогущего доллара» (30, 269).

Победа Севера над Югом все же была одержана. С фактической стороны опасения Энгельса не оправдались, но в более широком смысле его слова поучительны и справедливы. Они справедливы не только по отношению к истории Соединенных Штатов, где неслыханный рост капиталистического богатства был связан именно с «оплевыванием» народа. Деморализация масс — это самое большое несчастье для любой нации и при любых фактических успехах. Общественные силы, представляющие богатство и основанную на нем политическую власть, хорошо понимают, какую выгоду можно из этого извлечь. Они кое-чему научились, особенно в XX веке. Они научились не только скрывать действительное положение трудящегося большинства, — искусство, отмеченное Энгельсом еще в конце прошлого века. Они сделали также успехи в искусстве деморализации и, пользуясь каждой выгодной для себя grimасой истории, не прощающей ничего и никому, научились внушать массам боязнь коммунизма, даже отталкивание от него. Так называемый антикоммунизм был бы вздором, не стоящим опровержения, если бы его влияние могло угрожать только «образованному мусору».

¹ Корреспондент английской газеты «Таймс» в Соединенных Штатах. — *Примеч. автора.*

Да, люди являются одновременно актерами и авторами их собственной драмы, но они являются ими в неравной мере. Одним больше достается положение авторов этой драмы, другие же вынуждены довольствоваться долей простых исполнителей. Ибо люди разделены, и как бы ни было сложно это деление, оно в конце концов носит классовый характер. Пусть же актеры, представляющие старые классы и устаревший общественный строй, всегда играют роль, полезную для других, а не для себя. Именно в этом, а не в простом столкновении вещественных сил содержится решение задачи «кто кого?» В какую сторону будет повернуто острие «иронии всемирной истории» — вот вопрос, поставленный Фридрихом Энгельсом, и он не утратил своего актуального значения по сей день. Сознательный контроль над объективным процессом борьбы и своими собственными действиями в нем, самосознание, революционная теория всегда являлись сильнейшим оружием «великой державы» марксизма.

Вот почему было бы глубокой ошибкой (если говорить о теории), напоминающей ошибку «империалистического экономизма», усвоить буржуазную философию силы, переведя ее на марксистский язык классовой борьбы. В наш век громадного развития политической надстройки, век управления, организации, эта иллюзия кажется соблазнительной. Но в действительности классы сильны не только определенной суммой экономических и военных средств, но и своим моральным влиянием *прежде всего*. Сильнее других всегда будет тот, кто опирается на растущую историческую активность народных масс, желающих быть не только актерами, но и авторами своей собственной драмы.

КАРЛ МАРКС И СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА

Никогда так много не говорили о культуре, как в наши дни. Быстрее, чем химия, выросла новая большая область литературной промышленности, так называемая критика культуры. Плотность населения, развитие науки, избыток свободного времени, успехи массовой информации — все привлекается к ответу для объяснения морального кризиса двадцатого века. Одни говорят о трагедии культуры, — другие — о непонятном беспокойстве, утрате внутреннего равновесия среди невиданного потока материальных благ. Один известный автор выбрал эпиграфом к своему сочинению слова Ренана: «Мы вдыхаем аромат опустевшей вазы», другой напомнил предсказание Сивиллы: «Наступает ночь».

Мотивы этой критики очень разнообразны. Читая многих ее воинственных представителей, легко заметить, что само слово «культура» приобретает у них полемическую горечь. Нападки на массовое общество, растворяющее ценности культуры в пресной воде большинства, известные еще XIX веку (достаточно вспомнить таких писателей, как Бурже), имеют ясный оттенок реакционной тенденции. В них отразилась обида на всемирную историю, которая ставит под сомнение право обеспеченного меньшинства наслаждаться комфортом за счет остального мира, ненависть к массам, делающим эту историю при определенных условиях, от них не зависящих и не известных в прежние времена. «Стадность», «растворение в массе», «пролетаризм», «потеря пиетета», «дезагрегация» и так далее, вплоть до ужасной картины, изображающей будущего

Лейбница, которому невежественная толпа запрещает заниматься его тонкими изысканиями, — все эти и многие другие, еще более мрачные предвидения, еще более ядовитые характеристики наполняют книгу за книгой.

Впрочем, не следует преувеличивать. Каждому автору, стоящему в недоумении перед бессмыслицей жизни, нельзя приписывать коварную цель отравить общественное сознание ядом пессимизма. Все растет, растут и тени вещей, в том числе и самых прогрессивных. Тот, кто заметил этот факт, плохо или хорошо он выразил свое наблюдение, есть все же свидетель, которого нужно выслушать. Другое дело — чем объяснить, что все великие силы цивилизации несут в себе возможность обратного действия, и где найти действительный выход из этого странного противоречия?

Сто лет назад Маркс ответил на этот вопрос. Капитализм является последней, самой развитой и самой противоречивой формой развития общественных сил в рамках классового неравенства. Развитие этих сил достигло такого уровня, что общество стоит перед выбором — или перешагнуть заветную грань и победить устаревшую форму своих собственных отношений, или погибнуть. И пока реальная история ценою многих жертв и ошибок не сделает свой практический выбор, не нащупает верный путь, внешние симптомы упадка, внушающие пророкам регресса их патетические жесты, неизбежны.

В речи на юбилее чартистской «Народной газеты» 14 апреля 1856 года Маркс сказал: «В наше время все как бы чревато своей противоположностью. Мы видим, что машины, обладающие чудесной силой сокращать и делать плодотворнее человеческий труд, приносят людям голод и изнурение. Новые, до сих пор неизвестные источники богатства благодаря каким-то странным, непонятным чарам превращаются в источники нищеты. Победы техники ¹ как бы куплены ценой моральной деградации. Кажется, что, по мере того как человечество подчиняет себе природу, человек становится рабом других людей либо же рабом своей собственной подлости. Даже чистый свет науки не может, по-видимому, сиять иначе, как только на мрачном фоне невежества. Все наши открытия и весь наш прогресс как бы приводят к тому, что материальные силы наделяются интеллектуальной жизнью, а человеческая

¹ В оригинале «art», искусства. — *Примеч. автора.*

жизнь, лишенная своей интеллектуальной стороны, низводится до степени простой материальной силы» (12, 4).

С тех пор как были произнесены эти слова, многое изменилось. Поздний капитализм имеет свои особенности, и некоторые из признаков указанного Марксом «антагонизма между современной промышленностью и наукой, с одной стороны, современной нищетой и упадком — с другой» кажутся теперь отодвинутыми на задний план. Другие, напротив, бросаются в глаза и служат постоянным предметом для рассуждений «злополучных пророков регресса», как называет их основатель марксизма. Но в целом картина, нарисованная Марксом, не утратила своей силы. Скорее наоборот — черты упадка и ретроградного движения среди подъема общественного богатства поражают современный ум еще более ярким контрастом черного и белого. «В наше время все как бы чревато своей противоположностью» — это еще более верно сегодня, чем вчера.

Глядя на то, какие дикие формы принял бунт современной цивилизации против ее же собственной узости, смешно говорить о том, что марксизм устарел. Кипящая в своем адском котле стихия капитала ищет выхода в больших и малых войнах. Постоянное возбуждение, созданное неравномерным, катастрофическим развитием экономики, сохраняющим крайнюю напряженность, даже в пределах расширенной фазы подъема, тяжкий гнет монополий, невидимо управляющих судьбой миллионов людей, мучительный страх перед хаосом современного города, — все это отражается в жизни каждой отдельной личности и заражает общество нравственной лихорадкой, способной вызвать массовые психозы. Лишенный возможности влиять на свою судьбу, человек даже в сытом благополучии не находит покоя, и рост преступности, наркомании, пьянства становится для него отдушиной, заменителем личной самодеятельности. Все удивительные чудачества, озаренные сиянием рекламы, от сексуальных капризов до абстрактного искусства, весь этот новый Вавилон, кричащая бессмыслица модной жизни, пьяная греза для толпы — все из того же источника, имя которому: обманутые ожидания. Капитализм только более широко, на деловую ногу поставил эксплуатацию подавленного чувства свободы, извлекая из него не только общественную пользу для себя, но и деньги. Сам по себе это средство отупления было известно всем правящим классам прежних исторических эпох.

Пока образованные и утонченные, даже слишком утонченные критики современной культуры пишут о противоречиях европейского Просвещения, действительное просвещение в его самых старых, элементарных позициях находится под угрозой. Уже предки нынешних держателей акций повернулись спиной к Вольтеру. Буржуазное общество дает толчок развитию естествознания, и все же религия, мистика, спиритизм, астрология, «тайные науки» сохраняют свой темный угол в душе обывателя. Но кто бы мог подумать, что эпоха реактивных самолетов окажется самой благоприятной для оживления этих призраков прошлого? Перед нами зловещий факт — наступление темных сил на человеческий разум, едва проснувшийся от тысячелетнего сна. В середине двадцатого века большая ежедневная печать сообщает о чудесах, происходящих в глухой португальской деревушке или в центре одной из мировых столиц. На пороге будущего мира, который авторы фантастических романов представляют в виде большой научной лаборатории, фабрика темных идей работает день и ночь.

Автор одной французской книги приводит следующие данные о распространении шарлатанства, известного под именем астрологии. В Соединенных Штатах имеется, по крайней мере, тридцать тысяч астрологов. Двадцать специальных астрологических журналов исследуют вопрос о влиянии небесных светил на человеческую судьбу, причем одно из этих изданий выходит тиражом в пятьсот тысяч экземпляров. Более двух тысяч газет имеют постоянный отдел астрологии. Радио также уделяет достаточно времени отгадыванию будущего по звездам. После серии радиобесед некая мисс А. в течение трех месяцев получила пятьсот пятьдесят тысяч заказов на составление гороскопа. По данным одной анкеты, пять миллионов американцев ежегодно уплачивают двести миллионов долларов за гороскопы и другие виды гадания. Во времена Нострадама астрология не могла рассчитывать на такую блестящую карьеру! ¹

¹ Более поздние сведения: согласно одной анкете, проведенной во Франции в 1968 г., из шести тысяч мужчин и женщин 60% читают гороскопы. Согласно данным другой анкеты, 58% французов интересуются астрологией, 23% верят в предсказания будущего. Из них 73% женщины. В настоящее время во Франции примерно тридцать тысяч астрологов. — *Примеч. к перв. изд.*

Но астрология и другие виды практического суеверия образуют только низший этаж этой фабрики темных идей. Несколько выше расположены всякого рода псевдонауки, представленные обскурантами с ученым титулом. От астрологии, например, немногим отличается космобиология, имеющая свои ассоциации, свои международные съезды, свою печать. Космобиология утверждает, что колебанием солнечной активности вызываются на земле не только магнитные бури, но и такие явления, как мировые войны и экономические кризисы. Парижская коммуна соответствовала трехмесячной буре на солнце, а мюнхенская сделка 1938 года зависела от слишком большой дозы ультрафиолетового излучения. Казни Людовика XVI и Николая II были вызваны избытком солнечной активности. Вообще революции — только приступы нездоровой энергии под влиянием солнечных пятен и вспышек сверкающего газа.

Трудно поверить, что темное облако суеверий растет в такое время, когда наука и техника открыли перед населением земли широкие горизонты вселенной. И все же это так. Давно уже перестали удивляться современному возрождению средневековой схоластики, представленной множеством ученых организаций и университетов, потоком книг и статей.

Но суть дела не в этих отдельных черточках, свидетельствующих о движении буржуазной культуры вспять. Поворот к средним векам, давно уже объявленный ближайшей задачей общества такими известными мыслителями, как Жильсон, Кристофер Даусон или Бердяев, — ничто по сравнению с действительным омертвлением всей духовной жизни, благодаря подчинению ее капиталистической системе «услуг». Если в прежние времена честный писатель отстаивал свободу мысли в безнадежной борьбе против денежного мешка, то в наши дни даже роль Дон Кихота для него слишком хороша.

Не в качестве властителя дум, а в качестве маленького человека, специалиста, способного исполнить определенную функцию, стоит он у ворот громадного здания, где совершается процесс духовного сервиса. В этом здании много отдельных комнат, сияющих оригинальной отделкой, но между ними протянуты невидимые крепкие нити, и все эти нити сходятся наверху, где в атмосфере полного равнодушия к содержанию дела, то есть к искусству и

науке, восседают действительные властители дум, чья власть состоит не в идеях, а в материальной силе.

Ветераны буржуазной критики марксизма и новобранцы из вчерашних марксистов пишут о росте интеллигенции за счет рабочего класса. Они выводят отсюда возможность контроля со стороны сознательных элементов общества над экономикой и культурой буржуазного общества. На деле происходит обратное — дальнейшее подчинение всей области духовного творчества законам материального производства, присущим капитализму.

В экономической и художественной литературе современного Запада можно найти немало примеров, подтверждающих этот факт. Салеризованный, превращенный в служащего или в «надомника» культуры, человек духовного труда повсюду встречает готовые трафареты, или он должен угадывать возможные формы оригинальности, лежащие в русле общего движения этой системы. Даже крупные таланты с трудом находят возможность для независимого слова, и даже критика капитализма входит или, по крайней мере, может войти в стихийный расчет преобладающей общественной силы в качестве необходимой отдушины. Так, говоря словами Маркса, возможности «свободного духовного производства данной общественной формации» (в отличие от «идеологических составных частей господствующего класса») заметно сократились в наши дни.

Все помыслы рядового служителя культуры, подчиненные коммерческой цели или не чуждые ей, направлены на то, чтобы угодить потребителю, но потребитель его услуг, предлагаемых в виде газетных статей, радиопостановок или других развлечений, сам является рабом той системы, которая его обслуживает. Страшен образ современного обывателя, человека-саламандры, созданный художественной литературой. Зовут ли его Бэббит или Тьюлер, заслуживает ли он сожаления или ненависти — этот человек с головы до пят, от галстука до политических мнений и любовных фраз, является продуктом рекламы, радио, кинематографа, этой «фабрики грез», больших газет и всей машины обслуживания, предлагающей ему свой духовный конфекцион.

Это целиком «манипулированное существо», как принято говорить в современной западной социологии. У него нет главного — самого себя. «Жизнь отнята у него различными учреждениями и мероприятиями, — пишет

известный немецкий социолог Ганс Фрайер,— или, по крайней мере, она поставляется ему, как прочие патентованные товары. *Человека живут*. Единственное, что от него требуется, это — чтобы он приспособлялся, и, по возможности, не только внешне, но и внутренне».

Нельзя сказать, чтобы это существо, лишенное центра в самом себе, целиком составленное из внешних влияний (*other directed man*, по терминологии Дэвида Рисмэна), спокойно принимало свою участь. Обыватель до смерти боится всякой идеологии, понимая под этим очередную иллюзию, созданную той или другой манипулирующей силой. Он боится стать «завербованным». От полного доверия ко всякой навязанной фразе он переходит к столь же крайнему скептицизму. Ему кажется, что единственным выходом, достойным человека, является бегство в свою специальность, в свою особую функцию, которую он желает исполнить по всем правилам искусства. *Что* он делает — работает на мельницу войны или рекламирует негодные пилюли, — не имеет значения. Не говорите ему о содержании его деятельности, ибо самый разговор об этом является в его глазах идеологией, пропагандой, то есть приманкой для дураков. Важны только мастерство, форма, последнее прибежище личной свободы. Такая поза имеет успех. Ее описывает другой западногерманский социолог — фон Шельски под именем «конкретизма».

Но так как внутренняя ценность духовной жизни зависит прежде всего от ее содержания, то все подобные уловки не могут вернуть личности утраченное достоинство. Лишенные истинного содержания, средства культуры и формы ее распространения, созданные современным знанием, обращаются против нее самой. И человек-саламандра становится ниже после изобретения кинематографа, еще ниже после изобретения радио и телевизора. Поразительные достижения культуры соединяются с явными признаками упадка.

Драматических описаний этой превратной логики вещей в современном «массовом обществе» слишком достаточно. Они даже превратились в ходячую банальность. Разрабатывая эту тему с различных точек зрения, можно писать романы и пьесы, продолжая расшатывать и без того неустойчивую психику человека-саламандры, внушая ему сознание бессмыслицы всех его затей. Здесь открывается широкое поле для остроумия, для поражающих, неожиданных, парадоксальных литературных при-

емов. И если это делается с профессиональной честностью, то сама критика культуры может стать, и действительно становится, одной из форм современного «конкретизма», то есть бегства в техническое совершенство исполнения, безразличное к содержанию дела. Искусство вызывать тошноту, отвращение к окружающему миру, сознание торжествующего абсурда, иррациональной основы человеческого существования давно уже стало особой специальностью, имеющей свою рациональную технику, как всякий труд.

При известной склонности ума эта критика культуры легко переходит в критику марксизма. Для образованной толпы очевидно, что прогресс общественного сознания не совершается вместе с развитием экономической основы общества. Думать так можно было только во времена керосиновой лампы, когда парадоксия «массового общества» еще не достигла современного уровня. Маркс, говорят нам, слишком верил в логику исторического процесса, в его *happу end*. Он вышел из школы Гегеля и сохранил большое почтение к «логодице» великого идеалиста — оправданию разума в мировой истории. А где вы видите этот разум?

Ведь даже с точки зрения конкретных ожиданий Маркса дело пошло иначе. Капитал, объявленный гнивающим, поднял уровень потребления народных масс, пустил в оборот налоги и нашел средство против периодических кризисов. Профессора и студенты, вышедшие из состоятельных классов, увлекаются марксизмом, а пролетарии, организованные в большие профсоюзы, ничего не знают о нем. Даже в стране Карла Маркса рабочие могли поверить Гитлеру. Страшные иррациональные силы, вступившие в действие начиная с 1914 года, вернули общество ко временам массовых истреблений и пыток. В некоторых странах обыватель сходит с ума от разнообразия средств потребления, которые он может купить, между тем моральное состояние общества ужасно. Образованные люди стремятся к обычаям дикарей, конфликт между поколениями дает себя знать везде, кривая самоубийств растет...

И все это является опровержением марксизма? Действительно, многое совершилось не так, как можно было ожидать, исходя из опыта классовой борьбы прошлого века. Пережив особенно тяжкий для себя момент после первой мировой войны, капитализм отсрочил свой исторический приговор. Как и почему это произошло — дру-

гой, более конкретный вопрос. Но разве за эту отсрочку мир не заплатил той ужасной ценой, которую так подробно и с такими эффектными подробностями рисует современная критика культуры?

Никогда основатели марксизма не утверждали и, опираясь на выработанный ими диалектический метод, не могли утверждать, что реальный ход истории человечества совершается под влиянием чисто рациональных причин или происходит, пользуясь выражением Герцена, по заранее установленному либретто. Нет, в этом запутанном, зигзагообразном и бесконечно противоречивом движении мы часто встречаемся с явлениями иррациональными, бессмысленными, уродливо-нелепыми и тем не менее потрясающе реальными. И разум и неразумие есть в действительности вокруг нас — иначе нам неоткуда было бы взять эти измерения, которые мы затем в обычном для нашей головы упрощении прилагаем к окружающему миру.

Французская поговорка гласит: *la raison finira toujours par avoir raison* (разум в конце концов будет прав). Но как он докажет свою правоту, мы не можем заранее знать. Этот вопрос решается не нашими фразами о вере в разумное, доброе и прекрасное, не нашим желанием видеть все в образцовом порядке, созданным слабой человеческой абстракцией. Он решается действительным ходом вещей, равнодействующей множества сил. Мы можем только сказать, что французская поговорка верна, ибо заключенная в ней истина подтверждается даже своей собственной противоположностью. Если разумное не стало действительным в прямой исторически возможной форме, оно дает себя знать своим обратным действием в явлениях, поражающих ум чредою иррациональных образов или, вернее, несообразностей, на первый взгляд совершенно бессмысленных.

Так, например, то обстоятельство, что страны, потерпевшие поражение во время второй мировой войны, оказались в экономическом отношении впереди других, само по себе вызывает недоумение, но, в рамках капиталистического хозяйства, это не простая бессмыслица, а нелепо закономерный факт, как хорошо показал еще Норман Энджел в своей книге «Великая иллюзия», сделав из этого факта аргумент в пользу пацифизма. Противники учения Маркса часто ссылаются на успехи государственного регулирования экономики в капиталистических странах. Итак — за-

коны капитализма, установленные Марксом, нарушены. Что же из этого? Даже законы природы человек может нарушить — на то он и человек, обладающий знанием и волей. Принимая, например, какие-нибудь возбуждающие средства, он искусственно повышает свою жизнедеятельность, однако вспомните историю «набоба» Альфонса Додде. В конце концов законы свое возьмут, как это уже не раз бывало, а пока дело прояснится и «разум будет прав», он доказывает свою правоту нагромождением всяких болезненных симптомов, неотразимых признаков хаоса и расстройств. Таково вообще происхождение всех странностей исторического процесса, питающих манерные теории поклонников иррационального как истины существования.

Только слепой может сказать, что история отклонилась от пути, указанного Марксом, на том основании, что она отвечает одним уродством на другое и делает условия, в которых должна решиться судьба устаревшего строя жизни, все более сложными, по мере того как дело затягивается и буржуазное общество под звуки духового оркестра оптимистов и пессимистов переживает свой двадцать пятый час. Симптомы болезни, загнанной внутрь, описаны громадной литературой последних лет, и эти знамения регресса не обещают счастливой развязки.

Для того чтобы подтвердить справедливость диагноза социальной болезни, заключенного в учении Маркса, нет надобности отрицать реальные изменения, происшедшие в современном мире, нет надобности закрывать глаза на то, что капиталистическое общество может вернуть себе временное процветание и достигнуть чего-то похожего на «золотую осень», предсказанную ему в конце сороковых годов известным Германом Раушнингем. Ни один общественный строй не уходит со сцены без подобных колебаний судьбы. Достаточно вспомнить затянувшийся процесс умирания античного способа производства, а современный капитализм далеко еще не достиг того относительного умиротворения, которым пользовалась римская цивилизация при Антонинах.

Справедливость марксистского анализа современной исторической обстановки лучше всего подтверждается теми явлениями жизни, которые приводят для того, чтобы его опровергнуть. В начале нашего века марксизм с его «теорией социальной катастрофы» уже был однажды признан устаревшим. Но сладкое время великого ожирения

старой Европы сменилось ее «закатом». Тот факт, что правящим классам удалось отвести грозу социальной революции и подавить сознание народных масс идеями шовинизма, обернулся для старого мира страшной угрозой, когда грянула война 1914 года. В конце войны осуществились пророческие слова Фридриха Энгельса, и старое общество лежало в развалинах.

«Империалистская война, — писал Ленин в 1917 году, — война величайших и богатейших банковых фирм — «Англия» и «Германия» — из-за господства над миром, из-за дележа добычи, из-за ограбления малых и слабых народов, эта ужасная и преступная война разорила все страны, измучила все народы, поставила человечество перед дилеммой: погубить всю культуру и погибнуть или революционным путем свергнуть иго капитала, свергнуть господство буржуазии, завоевать социализм и прочный мир»¹.

Мировая революция, пламенная мечта миллионов на исходе ужасной войны, в своем отвлеченно-глобальном виде не совершилась, но то, что произошло начиная с Октября 1917 года, обратно уже не возьмешь. Этого было достаточно, чтобы заставить правящие классы западных стран искать путей *мировой реформы*. Второй жестокий урок, полученный плутократией Западной Европы и Америки в тридцатых — сороковых годах, еще более усилил эту тенденцию. Еще одна попытка перехитрить законы истории привела к обратным результатам и поставила богатейшие капиталистические страны на край пропасти. Волей-неволей действительным хозяевам «западного мира» пришлось пойти на выучку к социализму Маркса, — конечно, так, как это возможно для их классовых целей.

И вот откуда второе дыхание старого общества и весь этот поворот истории, который представляется критикам Маркса опровержением его идей. Удивительный факт! Своим временным и шатким процветанием капитализм обязан социальной революции нашего века. Факт сам по себе нелепый, иррациональный, но тем не менее действительный. Уступки, сделанные народным массам у себя дома и в колониях, оказались для буржуазной экономики более благодетельными, чем все кровавые расправы от Кавеньяка до Гитлера и все колониальные грабежи, начиная с захвата сокровищ Мексики и Перу. Будучи про-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 35, с. 169.

ведены в качестве вынужденной меры, как бывало и раньше, после каждой революции, эти уступки дали неслыханный толчок внутреннему рынку и позволили капиталистической промышленности нащупать золотоносную жилу, которая питает ее до сих пор. Разум оказался прав, хотя и в самой иррациональной форме.

Итак, если не логодицея, то далеко не бессмыслица — вот что можно понять при самом общем взгляде на мировые события нашего времени. И этот вывод подтверждается глубоким моральным кризисом, растущим из временных успехов капитализма, с таким торжеством превращенного в «общество изобилия» и «государство благополучия». Да, именно благополучие нередко вызывает страшное отвлечение к жизни, задевшее большие массы людей, со всеми вытекающими отсюда последствиями — жаждой добровольного одичания, порывами бессмысленного насилия, различными проявлениями социальной истерии, которые уже примелькались и кажутся даже нормальными признаками современной культуры.

Откуда же это обратное действие богатства современного капиталистического мира, откуда эта связь «успехов техники» с «моральной деградацией», по известному нам выражению Маркса? Почему, например, такая сытая и культурная страна, как Швеция, страна умеренности и аккуратности, поражает наблюдателей упадком нравов и анархическим брожением молодежи? Существуют разные имена для заклинания этого беса, но, как ни называй его — отчуждением или неустройством среди культуры (*das Unbehagen in der Kultur*) — и как ни старайся утешить себя тем, что у других свои заботы и неустройства, факт остается фактом: буржуазное общество не нашло себе благодати и в тех успехах материального существования, которые явились следствием созданной им в середине века более гибкой формы классового господства.

Этот факт получил заметное отражение в целой литературе, не однородной по глубине и тенденции, но, в общем, бесспорно заслуживающей внимания. Сюда относятся книги Райт Миллса, Рисмэна и его школы, Уайта, Пеккарда, Фромма и многих других. Некоторые из этих произведений содержат зерна самой серьезной и реальной критики капитализма в его современной форме, но все они так или иначе свидетельствуют о том, что пережить законы истории, указанные Марксом, нелегко.

Народы Запада получили в этом веке много новых эко-

номических и культурных преимуществ. Они получили их отчасти в результате собственной исторической самодеятельности, борьбы национальных демократических сил, отчасти вследствие дальновидной или, во всяком случае, не лишенной классового расчета политики правящей элиты, хорошо понимавшей, что означает для нее пример новой России. Эти преимущества часто взяты не прямо, путем самостоятельного овладения, то есть в процессе подъема народных масс, оживляющем все. Они опутаны всякими объективными условиями, делающими их в настоящий момент сравнительно безопасными для хозяев жизни, а иногда и благоприятными для их господства.

Это — дары, полученные сверху, вынужденные благодеяния. И везде, где подобный элемент присутствует, где он действительно существует, оказывая свое влияние на «массовое общество», на толпу, — главная причина омертвления жизни ясна. Ибо всякое благо, полученное нами сверху, в готовом виде, без нашего непосредственного участия, не освященное революционной самодеятельностью масс, мертво. Оно превращается в гнетущую вещественную силу, дневной кошмар, вызывая темное чувство протеста, отталкивания от самых передовых достижений цивилизации, испорченных принуждением. Да, все это «не по Марксу», но тем хуже для общества и тем хуже будет для тех, кто задерживает проявление исторической необходимости в более прямой и открытой форме, то есть «по Марксу».

Вот откуда «неустройство среди культуры» и другие признаки, связанные с этим явлением, растущим, как снежный ком. Так доказывает себя историческая необходимость, переведенная марксизмом на язык разума. Ей подвластны все — и белые и красные, и наследники капитала и наследники революции, но особенно подвластны те, кто хочет уйти от нее посредством хитрости или насилия. Даже там, где разумная необходимость не находит себе открытого хода в жизнь, она берет свое другим, более сложным и часто уродливым путем. А если эти осложнения не укладываются в слишком рациональную, то есть рассудочную схему абстрактного марксизма, значит ли это, что виновата глубокая диалектическая мысль Карла Маркса?

В тех изгибах общественного развития, которые представляются часто опровержением самой идеи прогресса, мы видим доказательство ограниченности прогресса, взя-

того в его половинчатой, несвободной форме, стесняющей самую прогрессивную силу истории — активное и непосредственное участие больших масс людей в управлении своей судьбой. Пока эта задача не будет решена для тех стран, которые являются теперь оплотом капитализма, стран высокого экономического развития и более или менее прочных культурных традиций, пока общественный процесс будет отравлен перевесом движения сверху, создавая различные формы союза стихийности и деспотизма, история еще не раз покажет, что она способна, по выражению Герцена, «давать в сторону». С точки зрения теоретиков так называемого массового общества пороки современной культуры являются следствием вмешательства толпы, грубого большинства. С точки зрения марксизма само образование толпы является следствием устранения масс от прямого участия в серьезных общественных делах.

Материальные силы наделяются духовной жизнью, а человек опускается до уровня простой материальной силы! Этот тезис Маркса привлекает теперь умы и повторяется без конца даже противниками коммунизма. Но мы не должны забывать, что Маркс не только рисует так называемое «отчуждение», то есть переход личных связей в вещественные, мертвые, механические. Он показывает также, что «отчуждение» не является самостоятельным роковым фактом, а представляет собой превращенную, иррациональную форму подъема общественных сил. Всякое благо обращается во зло, если общество еще не способно решить свою коренную задачу, имеющую свойство напоминать о себе и повторяться в новых условиях, новых удивительных капризах истории, пока эта задача не будет решена.

Критика современного «неустройства среди культуры», критика немарксистская тоже учится у Маркса. Но она берет у него только одну тему, которую можно выразить словами — «утраченные иллюзии». Весь ход истории, особенно со времен первой французской революции, дает богатый материал для драматического развития этой темы. Великие общественные порывы оканчивались разочарованием, громадные силы, развязанные наукой и промышленностью, обращались против самих людей. Все это теперь настолько известно и, повторяясь, приняло такой общий тип, что может быть понято как формальный закон. Но в таком законе будет схвачена только одна сторона дела, хотя, быть может, самая чувствительная для человека, существа ко-

нечного и вместе с тем способного сознавать свое положение в мире и возмущаться им.

Когда вы лежите, уткнувшись носом в грязь под вой пикирующего бомбардировщика, мир — отвратительная нелепость. Однако эту позицию нельзя назвать самой лучшей для принятия общих выводов. Счастлив тот, кто может обозреть ход вещей с более удобной точки зрения, как мы сейчас пишем о кризисе античного мира в эпоху первоначального христианства или о тех ужасных событиях, которые развернулись в Европе после 1933 года. Лишь бы мы не забыли запах земли, обожженной взрывом тротила, а если нам удалось выбраться из этой дрянной «пограничной ситуации», сохранив голову на плечах, чтобы делать выводы, более полные и свободные от непосредственной травмы, это к лучшему. Довлеет дневи злоба его. Сама по себе возможность видеть не только издержки исторического труда, но и общий результат или хотя бы его отдаленные черты, «то, ради чего», по выражению Аристотеля, — большое преимущество.

Гениальная мысль Маркса подтвердилась с такой очевидностью, что ее в испорченном виде готова принять теперь образованная толпа. Маркс говорит нам, что вместе с развитием человеческой свободы растет и область материальной необходимости. Эта общественная основа существования людей в своем стихийном росте господствует над обществом, вместо того чтобы подчиняться сознательному его контролю. Само движение мысли приобретает черты слепого процесса. Стихия выносит на поверхность общественного океана все низменное, посредственное, более близкое к тупой материальной силе, торжествующей над человеческим духом. «И вот сколь малой мудростью управляется мир!» — сказал канцлер Оксенширна.

Но не будем спешить. Именно там, где наши наивные иллюзии и наши чрезмерные ожидания бывают рассеяны жестокой действительностью, в результате другого счета, другой, неожиданной для нас игры противоречий, само поражение человечества становится его победой. И снова сияют великие надежды, земля, политая кровью, рождает гигантов, дело идет вперед, опираясь на более широкое и прочное основание.

Так, после французской революции идеи мировой скорби, очень похожие на многие жалобы наших дней, заделали широкий слой мыслящих современников. Иллюзии свободы были растоптаны безжалостным шествием демонов ка-

питала и политической власти, развязанных революцией. Но не прошло и нескольких десятилетий, как этот исторический поворот создал более твердую почву для сплочения угнетенных масс, которым в те времена сочувствовали все действительные представители «свободного духовного производства». И новая волна энтузиазма охватила народы Европы. Мир услышал «Порыв» Шумана, этюды Шопена...

На другой день после кровавых схваток 1848 года, закончившихся поражением рабочего класса и революционных демократических партий, капитал праздновал, по выражению Маркса, новое XVI столетие. В общественной психологии утвердился позитивизм с его отрешенной научностью, убежденный в том, что добро и зло — такие же продукты вещественных сил, как купорос и сахар. Ренан пугал европейского филистера восстанием вандалов, пессимизм Шопенгауэра нашел себе наконец благодарную публику. А что получилось в результате этого зигзага истории? Расширение почвы борьбы, включение в нее новых народов, международный союз пролетарских партий, хотя и ослабленных недостатком революционной теории и оппортунизмом вождей, но все же грозных для богатого меньшинства.

Так, в наши дни каждый временный успех обреченного строя жизни обращается против него. Верная сторона по меньшей мере слабой формулы «массового общества», захватывающей только вторичные признаки, состоит в том, что общество частной собственности, пришедшее в результате стихийного развития и невиданной централизации капитала, создает как бы всеобщее закрепощение, стирая четкие классовые грани и образуя множество мелких групп и уровней, различающихся не только по их отношению к производству прибавочной стоимости, но и по их участию в ее разделе, хотя бы фиктивному. Так возникает аморфная масса обывателей, «толпа одиноких лиц», напоминающая времена римского империализма. Ваш пролетарий — абстракция, говорят критики Маркса.

Действительно, развитие позднего капитализма создало многие запутанные положения и новые источники раскола, но в известном отношении оно упрощает картину общественных противоречий. Под тяжелой пятой ассоциированного капитала, управляемого Большим Бизнесом и Большим Государством, происходит процесс образования единой демократической массы, страдающей от одного и того же зла. Рано или поздно эта неожиданная сторона

«массового общества» окажется сильнее разъединения, образующего толпу. То, что философы культуры называют «дезагрегацией», «атомизацией» и другими учеными словами, превратится в сплочение народа против общего врага. Это условие, обязательное для успеха всякой социальной революции, ограниченное в прошлом изоляцией рабочего класса от широкой массы мелких людей, нищих собственников, при известных обстоятельствах может возникнуть с быстротою молнии, да и в наши дни оно постоянно дает себя знать в каждом успехе демократического сопротивления замыслам буржуазной олигархии и военщины.

Это значит, что существует историческая моральная сила, превосходящая силу материальную в узком смысле этого слова. О существовании этой превосходящей силы и говорит нам материализм Маркса. Он говорит нам, что духовная власть, которую обретает в ходе истории вещественная необходимость, власть «отчуждения», не безгранична. Даже в самых безвыходных положениях, как бы лишенных свободы выбора, совершается глубокая тайная работа и старый крот роет славно. Все переходит в свою противоположность, в том числе и эта превратность мировой истории.

«Мы, со своей стороны, — говорит Маркс в своей речи на юбилее чартистской газеты, — не заблуждаемся относительно природы того хитроумного духа, который постоянно проявляется во всех этих противоречиях» (12, 4). Английский текст отчета о речи Маркса гласит: «We do not mistake the shape of the shrewd spirit that continues to mark all this contradictions»¹.

Не подлежит никакому сомнению, что Маркс имел в виду гегелевскую *хитрость разума* — то удивительное, постоянно наблюдаемое в истории отношение, когда ограниченная сила, торжествующая свою победу над более широким потоком общественного движения, сама становится орудием в его руках. И эта хитрость разума дает себя знать именно там, где исчезают перед лицом действительности утраченные нами иллюзии.

Только жестокий опыт современных конфликтов может выработать новый тип людей, способных овладеть стихийными силами прогресса. Задача неслыханно велика. Не только потому, что она требует победы над узкой частью

¹ «The People's Paper», № 207. London, 1856, IV, 19.

общества, заинтересованной в классовом неравенстве. Справиться с общественным хозяйством и воспитанием масс могут только люди, обладающие громадным знанием дела, способные контролировать свои усилия, сознательно применяя «хитрость разума» и предоставляя врагам революции играть роль марионеток исторического движения, работающих на социализм. Для этого, разумеется, необходимо понимание этой исторической диалектики, разумное отражение ее, то есть революционная теория.

«Мы знаем, — говорит Маркс, — что новые силы общества, для того чтобы действовать надлежащим образом, нуждаются лишь в одном: ими должны овладеть новые люди, и эти новые люди — рабочие» (12, 4). Разумеется, не те рабочие, которых торгово-промышленная элита заразила презрением к интеллигенции, к «яйцеголовым». Нет ничего страшнее для старого мира, чем союз рабочего класса с теорией социализма. В большом историческом смысле это соединение произошло уже давно, на практике же оно не всегда совершается и в наши дни. Это большой, трудный процесс, но легкого пути марксизм никогда не обещал.

Что бы там ни было — самые удивительные зигзаги и осложнения этого пути не могут изменить общую перспективу всемирной истории. Целые поколения сойдут со сцены, но дело будет идти своим чередом, устраняя ненужные иллюзии и находя новые источники сил в объективной «хитрости» исторического процесса. Октябрьская революция подтвердила верность этого предсказания Маркса. В один из самых страшных приступов застарелой болезни общества она открыла ему практический выход из «трагедии культуры». Ее призыв к борьбе против войны, одичания, потока реакционных идей, против порабощения масс казенной дисциплиной старого мира и разложения их мертвой обывательщиной, равнодушной к общему делу, останется великой истиной нашего века.

Вы завербованы, отвечают на это критики марксизма. Ваши слова, ваши призывы — тоже идеология. Марксизм, как и другие идеологии, связан с организованной силой, которая хочет овладеть массами и с этой целью пользуется своим волшебным фонарем, чтобы рисовать перед ними картины счастливого будущего. Маркс был великий человек, но он не мог предвидеть, что в XX веке вырастет опасность более страшная, чем капитализм, — подавление личной свободы мощными организациями, регулирование

человеческого сознания посредством технических сил. Поскольку революция пользуется этими средствами, она не может служить выходом из трагедии культуры, а скорее углубляет ее. Мы читали Маркса и можем заверить публику, что он устарел...

То, что эти господа читали Маркса, не является ложью. В наши дни изучением марксизма занялись иезуитские патеры и протестантские богословы, кабинетные социологи и модные журналисты. Когда-то Маркса обвиняли в том, что его учение является угрозой для установленных веками законов культурного общежития. Теперь говорят другое — Маркс принадлежит прошлому, он недостаточно радикален в определении зла, угнетающего человечество. Религиозные писатели, окрашенные в розовые тона, находят, что марксизму не хватает метафизического понимания этого зла как вечной проблемы, подчиняющей себе все социальные революции. Влиятельные философы толкуют о противоречии между целью и средством. Силы организации и власти, говорят нам, не могут служить возрождению человечества, ибо эти средства вырываются из рук и портят самую благородную цель. Мотивы подобной критики Маркса входят теперь даже в программную литературу некоторых партий, объявляющих своей целью социализм.

Но Карл Маркс не стоит безоружным перед лицом этой предвзятой и, в сущности, жалкой критики. С какой иронией мог бы он смотреть на эти ученые хороводы мятущихся душ, занятых поисками волшебной палочки для возвращения личности ее центра в себе, освобождения ее от «деперсонализации», «отчуждения» и других зол. Среди напряженной борьбы реальных сил, какой еще не знала история, люди ищут удобную позу, способную обеспечить подобие индивидуальной жизни.

Невольно приходит на ум пьеса английского писателя Осборна «Оглянись во гневе», которую московский зритель имел возможность видеть в хорошей постановке Манковица-Левенштейна. Автор обращается к старой теме, перенесенной в современные условия. Его молодые люди не похожи на героев Байрона, Мюссе, Стендаля, это люди средней интеллигентности, затерянные где-то между гигантских колес общественного механизма, но для них также все закрыто, все исчерпано, и на этот раз, кажется, до конца. Когда окружающий мир становится им особенно тошен, молодые люди Осборна затевают домашнюю игру, состоя-

щую в паясничанье. Этой иронической гримасой они хотят установить свое моральное алиби, свое неучастие в потоке собственной жизни.

Таковыми поисками морального алиби являются все рецепты освобождения личности от вещественных сил, которые предлагают современному человечеству самые сильные, самые влиятельные умы за пределами нашего марксистского исповедания. Такой домашней игрой, дающей на время выход невыносимой горечи жизни, когда она подступает к самому горлу, являются также различные изощрения сверхсовременного искусства. Все эти поиски внутренней позы, подчеркнута независимой, быстро вырождаются в промысел и, говоря словами Ганса Фрайера, также поставляются как патентованные товары.

Чтобы избавить современную культуру от грозящего ей омертвления, нужно стать на почву реальной жизни со всеми ее противоречиями и опасностями. Тут уже не приходится думать о спасении души. Какое дело миру до того, что ты останешься чистым в своем углу? Мораль, основанная на спасении души, в прямом или переносном смысле слова, всегда отравлена эгоизмом, и людям, занятым устройством своего внутреннего комфорта, нельзя гордиться даже перед злодеями.

Историей созданы громадные общественные силы — силы экономической и политической организации, формирующие жизнь личности со всех сторон. Любая из этих сил может вырваться из-под контроля общества и стать источником бедствия. Но только в самом зле может быть и лекарство от него. «Новые люди», способные совершить великий перелом, предсказанный Карлом Марксом, должны овладеть этими силами, пользуясь ими для возрождения человечества, если они не хотят превратиться в секту проповедников царства божия внутри нас.

Опыт веков говорит, что такая проповедь никогда не приводила ни к чему реальному, кроме укрепления рабства и возвышения особой касты, берущей на себя роль общественной совести. Стало быть, этот путь не годится. Его отвергает Маркс в своей речи на митинге после окончания Гаагского конгресса Интернационала. Остается путь власти. Овладение ею может быть мирным в одних странах (в 1872 году Маркс считал, что это возможно, по крайней мере, в Америке и Англии), оно может потребовать применения силы в других.

Но разве такие средства, как насилие, не искажают

цель, не подвергают коммунистов опасности самых страшных ошибок, не ставят их на одну доску со старым, грязным обществом? Мы можем ответить критикам марксизма словами Энгельса. Объясняя датскому социалисту Триру свой взгляд на отношение целей и средств, мирных и насильственных, он писал: «Такая политика требует пронизательности и характера, но какая же политика этого не требует? Она подвергает нас опасности коррупции, говорят анархисты и друг Моррис. Да, если рабочий класс состоит из глупцов, безвольных людей и просто-напросто продажных негодяев, тогда самое лучшее нам тотчас же убираться восвояси, тогда пролетариату и всем нам нечего делать на политической арене. Пролетариат, как и все другие партии, быстрее всего учится на своих собственных ошибках, и никто не может полностью уберечь его от этих ошибок» (37, 276).

Спор о насилии — одна из обычных тем современной общественной мысли. В открытом насилии не нуждаются те классовые силы, господство которых достаточно прочно и без него, ибо это господство опирается на экономическую власть, разобщение нации, привычку держать руки по швам и другие подобные факторы. Элемент принуждения невидимо присутствует во всем. Тираж меняет значение идей. В некоторых странах можно ругать правительство, но это часто бывает похоже на изображение говорящего человека в кино, когда звука нет. Для любой идеи нужен звук. Реклама и постоянное настойчивое внушение известных оттенков мысли суть реальные факторы, действующие принудительно без палки, а всякое представление о свободном движении идей, лишенных земного тяготения, — мечта обывателя, живущего в счастливой Аркадии своего невежества.

Неглухие люди, нанятые расчетливым хозяином, излагают его заинтересованную точку зрения, делая это складно, добросовестно, иногда с юмором или чувством собственного достоинства, как любой служащий в хорошем коммерческом заведении.

Человек двадцатого века знает или, по крайней мере, должен знать, что атмосфера невесомости добра, его свободы от материальных фактов и сил, обманчива. Спокойствие силы не дает сильному никакого морального права гордиться своим миролюбием, тем более что при первой необходимости он показывает зубы. Либерализм, бесспорно, лучше политики концлагерей и крематориев, но про-

паганда идей формальной демократии как безусловной ценности есть лицемерие, в лучшем случае это наивность.

Поэтому не отказ от практических средств, а действительный контроль над вещественными силами общества, невозможный без сочетания фактической власти с оживляющим ее нравственным содержанием народного подъема, — вот путь марксизма. Дело не в том, что существуют хорошие и плохие средства. Наука — хорошее средство, а сколько зла она может принести в нечистых руках! На эту тему написано множество фантастических романов, да и сама действительность страшнее любой фантазии. С другой стороны, насилие — дурное средство. Само по себе оно отвратительно, однако решимость применить оружие в правом деле есть признак нравственного мужества. «Есть ли разница между убийством с целью грабежа и убийством насильника?»¹ — спрашивал Ленин.

В самом деле, чем можно ответить на этот вопрос, требующий прямого выбора? Идеей мирного сопротивления злу? Но даже сторонники этой теории завели у себя танки и самолеты, как только они создали свое государство. Идеалом чистой науки? Но за последние десятилетия наука так запуталась в делах мира сего, что ею злоупотребляют не меньше, чем любой революционной идеей. Стоять же воплощенной укоризной над своей эпохой, придумывая для нее устрашающие названия, вроде «эпохи дезагрегации», «эпохи отчуждения», «эпохи страха», это вообще не выход для серьезной мысли, это нравственная поза, не более.

При известных обстоятельствах насилие есть неизбежная, хотя и тяжкая необходимость. Было бы недостойным тактическим приемом отрицать тот факт, что Маркс говорит об этом с неустрашимой честностью, презирая мещанские фразы. Но только для обывателя, спокойного или взбесившегося под влиянием мировых событий, суть революции состоит в насилии. На деле это лишь одна из ее сторон, и далеко не главная.

Вопрос о насилии можно рассматривать с двух точек зрения — с точки зрения революционной целесообразности и с точки зрения нравственной. Первая точка зрения в высшей степени важна, но из нее вовсе не следует предпочтение более быстрого насильственного пути. Каково будет дальнейшее течение дел, обратное действие наших

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 35, с. 364.

поступков, направленных к принудительному изменению ситуации в нашу пользу? Вот вопрос. Это верно, что у Маркса все подчиняется революционной цели. Но что *действительно* целесообразно, что *действительно* полезно для революции? Внешняя, показная и временная целесообразность может быть прямо противоположна действительной. Для Маркса нет понятия цели без знания объективной исторической истины. Простой нажим, «нахрап», как говорил Ленин, форсированное применение насильственных средств в стремлении опередить действительное развитие обстановки может привести к неожиданным результатам. В тот самый момент, когда люди воображают, что они подчинили себе стихийные силы, они часто становятся игрушкой этих сил и работают не на себя, а на других.

Кто на кого будет работать — люди революционных партий на «отчуждение» или само «отчуждение» на них? Этот вопрос требует знания теории общественного развития, трезвого расчета и предвидения всех возможных, более отдаленных последствий. Односторонним развитием системы политической целесообразности его решить нельзя, так же как фразами о революции и даже геройскими жестами. При всем различии внутренних мотивов, такие карикатуры на революционную науку Маркса имеют в себе нечто общее, — они являются отступлением от марксизма к незрелым идеям мелкобуржуазной революционности.

В своей речи против Августа Виллиха и его фракции (сентябрь 1850 г.) Маркс сказал: «Вместо материалистического воззрения Манифеста выдвигается идеалистическое. Вместо действительных отношений главным в революции изображается *воля*» (8, 582). Учение Маркса и вытекающее из него понятие революционной целесообразности нельзя смешивать с «волей к власти» в бланкистском, бакунинском или ницшеанском смысле, как нельзя смешивать «большевизм» с «боевизмом». Такое смешение, замеченное Лениным еще в эпоху первой русской революции, может вырасти в грозную опасность, когда движение охватывает целые континенты. Надежда на то, что напряжением сильной воли можно «тащить победу за волосы», и соблазнительна, и ужасна по своим последствиям.

Для Маркса целесообразное действие не есть простое вторжение революционных сил в чуждый мир вещей и

обстоятельств, как это часто изображается посредством грубых демагогических фраз или тонких философских символов. Маркс говорит о десятилетиях отчаянной борьбы, нужной для того, «чтобы изменить существующие условия и чтобы сделать самих себя способными к господству». Последнее, то есть умение контролировать самих себя, отделить революционную волю от произвола, за которым следует неизбежная расплата, так же необходимо для «новых людей», людей рабочего класса, как и первое. В целом обе эти стороны образуют диалектический процесс взаимодействия, тем менее болезненный, чем больше он поднимается над уровнем стихийности, чем больше участие в нем революционной теории.

Меры насилия, бесспорно необходимые для защиты от насильника, могут достигнуть цели при одном условии — когда применение этих опасных средств связано с политическим ростом рабочего класса и всей демократической массы. Победы, самые практические, самые материальные, становятся камнем на шее, если они отталкивают большинство или делают его равнодушным к общему интересу. Напротив, частные неудачи, даже поражения, взятые с точки зрения простого расчета материальных сил, не так важны, как успех в деле подъема массы людей над их исторической пассивностью, победа коммунистических идей в сознании миллионов. Так, именно так проявляет себя высший принцип революционной целесообразности. Вот что дороже всего, сильнее всего, и любое средство воздействия, от печатного станка до атомной боеголовки, имеет значение лишь на фоне подъема этой всеобщей силы.

Здесь мы отчасти уже переходим к оценке насилия с точки зрения нравственности. Эта оценка есть и в марксизме, хотя ему совершенно не свойственны елейные речи моралистов. Маркс с большим уважением относится к таким мыслителям, как Макиавелли, Гоббс, Мандевиль, Никола Лэнге или Гегель, которых мещанское воображение считало безжалостными. Правда выше жалости, сказал один русский писатель. Читая произведения и письма Ленина времен гражданской войны, мы видим, какие страшные меры пришлось принять и одобрить этому человеку, известному своей личной самоотверженностью и гуманным отношением к людям. Мы не краснеем за эти меры. Человечество не краснеет за взятие Бастилии, за бомбы народовольцев, за выстрелы в спину гитлеровским

насилъникам. Без героического насилия революционных эпох не могло быть ничего хорошего на земле — ни человеческого достоинства, растущего в массах, ни поэзии Гете и Пушкина, ни музыки Бетховена, ни лучших страниц советской литературы.

Младенец, принесенный в жертву для счастья всего человечества, — это мелодрама, продукт больной фантазии Ивана Карамазова, хотя младенцы гибли всегда, гибнут и сегодня в самых справедливых войнах, введущихся, как известно, для защиты женщин и детей. Но уничтожить человека даже виновного, самого большого насильника — не так просто, хотя бы сам Алеша Карамазов подписал приговор: «Расстрелять!» И не только казнь, любое насилие, даже незначительное принуждение, творимое ради лучшей цели, чревато большой опасностью. Оно выделяет людей, исполняющих эту общественную функцию, дает им особую власть, создает привычку к принуждению и может вызвать цепную реакцию зла. Итак, если, по выражению Маркса, непротивление злу есть «гнусная, позорная доктрина, пригодная лишь для старых баб», то справедливое насилие тоже имеет свои границы и где-то колеблется на переходе в свою противоположность. Есть разница между убийством насильника и убийством ради грабежа, но не так просто ее сохранить.

Должен быть выход из этой нравственной антиномии, и он есть, приблизительный, как все человеческое, но реальный. Кто знает доклад Маркса Гаагскому конгрессу Интернационала о тайном альянсе бакунистов или его критику книги Бакунина «Государственность и анархия», не усомнится в том, что марксизм отвергает насилие, творимое «деспотической и иерархической тайной организацией», ставящей себе цель осчастливить слепое большинство посредством казенных методов старой монархии. В таком понимании революционного действия есть нечто унижающее народную массу, а не поднимающее ее к самостоятельной деятельности. Даже прямые благодеяния, не говоря уже об утеснениях, безнравственны, если они способствуют подчиненному положению и пассивности масс. В большом историческом смысле это последняя отрывка барства, хотя, например, такой соратник Бакунина, как Нечаев, был чистокровным плебеом, потенциальным народным Бисмарком или Бонапартом.

Вся деятельность Карла Маркса, которому вульгарные демократы и анархисты никогда не могли простить

его роли ученого в революционном движении, проникнута глубокой верой в историческую активность народов. И это не было для него делом революционного примитивизма, позицией человека, желающего прикоснуться к живительному роднику народной почвы, раствориться в «коллективных представлениях» толпы. Маркс не говорит, подобно Огареву: «Пойдем, брат, в пролетарии!» Его основной идеей был интеллектуальный и нравственный подъем рабочего класса.

В чем состоит единственная возможная гарантия превращения вещественных сил и средств, созданных человеческим обществом, в подчиненную ему, покорную стихию? Она — в революционно-критической практике, поднимающей миллионы существ, смятых капитализмом (превращенных им в «фабричный товар природы», по выражению Шопенгауэра), на уровень самостоятельного общественного творчества, доступного самой широкой массе людей и получившего реальное отражение в их судьбе. Какие бы обвинения ни предъявляли социалистической революции ее враги или скептики, громадный приток новых людей снизу, раскрепощение их способностей и энергии больше всего говорит в пользу коммунизма. Опыт русской революции показал, что соединение политической организации с массовой самодеятельностью может творить чудеса. И, несмотря на все трудности и ошибки, это только начало. Весь исторически неизбежный ход вещей говорит нам, что еще бóльшие чудеса впереди. Недаром великий продолжатель дела Маркса — В. И. Ленин с такой настойчивостью развивал эту идею марксизма, ссылаясь на опыт Парижской коммуны и наших Советов, на сочетание почина, самостоятельности, свободы движения, энергии, размаха снизу — и добровольного, чуждого шаблонов, централизма.

В процессе сплочения, борьбы за единство воли народных масс возможны и оправданы вынужденные суровой обстановкой меры устрашения, сами по себе жестокие. Но не насилие здесь играет главную роль, а именно сплочение, единство воли. Ленин говорил: «Единая воля не может быть фразой, символом. Мы требуем, чтобы это было на практике. Единство воли на войне выражалось в том, что если кто-либо свои собственные интересы, интересы своего села, группы ставил выше общих интересов, его клеймили шкурником, его расстреливали, и этот расстрел оправдывался нравственным сознанием рабочего

класса, что он должен идти к победе. Про эти расстрелы мы открыто говорили, мы говорили, что мы насилие не прячем, потому что мы сознаем, что из старого общества без принуждения отсталой части пролетариата мы выйти не сможем. Вот в чем выражалось единство воли. И это единство воли на практике осуществлялось в наказании каждого дезертира, в каждом сражении, в походе, когда коммунисты шли впереди, показывая пример»¹.

Мысль Ленина состоит в том, что хозяйственное строительство требует других форм единства воли, чем война, что насилие над мелким хозяином есть нелепость, что необходимо «моральное воздействие на крестьянство». Но единство воли, сплочение, товарищеская дисциплина остаются главной силой рабочего класса и в мирное время. Только на фоне растущего «нравственного сознания» масс может быть оправдано применение тех или других принудительных мер — без этого самые целесообразные и мягкие формы управления были бы отравлены казенщиной. С другой стороны, ошибки и злоупотребления возможны и в самом горячем подъеме общественной активности, но перспектива здесь уже другая, полная исторического оптимизма. «Только восходящей силе все на пользу,— писал Герцен,— она не замарается. Я вас не знаю — вы мне работали, но не для меня».

Нелегкое бремя возложила история на плечи наших современников. Однако средство, способное расколдовать человеческую жизнь, лишив ее «отчужденного» характера, есть. Оно состоит в пробуждении общественной энергии масс. Учение о диалектическом взаимодействии людей и обстоятельств в процессе революционного изменения мира, подготовленное всем развитием философии, начиная с Аристотеля, является вместе с тем самым тонким созданием гения Маркса. В нем — ответ на загадку истории, ключ к решению как бы неразрешимых проблем, в которых часто теряется современная мысль. Учение Маркса объясняет нам, каким образом человек, определяемый или даже, если угодно, фабрикуемый всей совокупностью технических сил и вещественных обстоятельств современной эпохи, может овладеть духовной свободой, доступной ему в пределах жизни отдельной личности, стать выше самого себя и достигнуть наибольшего возможного счастья в братском объятии миллионов.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 40, с. 307—308.

Это неправда, что марксизм смотрит на человека только с технической стороны, что он видит в нем безгласное орудие материальных сил. Деятельность парижских рабочих, создавших Коммуну, Маркс сравнивал с творчеством великого английского поэта Мильтона. В первом наброске «Гражданской войны во Франции» Маркс говорит: «Они делали свое дело открыто, просто, в исключительно трудной и сложной обстановке, и делали его так же, как Милтон писал свой «Потерянный рай», то есть за очень скромное вознаграждение, действуя на глазах у всех, не претендуя на непогрешимость, не скрываясь за канцелярской канителью, не стыдясь сознаваться в своих ошибках, исправляя их» (17, 549—550). Это была настоящая деятельность, в отличие от казенщины чиновников империи.

Сравнение с Мильтоном может показаться неожиданным, но оно приобретает особый интерес, если вспомнить, что в экономических рукописях Маркса шестидесятых годов, в так называемых «Теориях прибавочной стоимости», не раз встречается образ английского поэта. Труд Мильтона служит Марксу примером истинно творческой деятельности, не считающейся с оплатой, глубоко заинтересованной в самом содержании дела, в его своеобразии и качестве. Это образец труда продуктивного, производительного «с общественной точки зрения».

Другая точка зрения объективно присуща капиталистическому производству. Здесь все должно служить безличному идолу накопления. В рамках капитализма писатель является производительным работником не потому, что он производит идеи, а потому, что он обогащает издателя его сочинениями. «Например, Милтон, написавший «Потерянный рай» и получивший за него 5 ф. ст., был *непроизводительным работником*. Напротив, писатель, работающий для своего книготорговца на фабричный манер, является *производительным работником*. Милтон создавал «Потерянный рай» с той же необходимостью, с какой шелковичный червь производит шелк. Это было действительное проявление *его* натуры. Потом он продал свое произведение за 5 ф. ст. А лейпцигский литератор-пролетарий, фабрикующий по указке своего издателя те или иные книги (например, руководства по политической экономии), является *производительным работником*, так как его производство с самого начала подчинено капиталу и совершается только для увеличения стоимости этого капитала» (26, ч. I, 410).

В этом пункте учение Маркса оставляет достаточно места для свободного действия, для перехода от сущего к должному, от естественно-исторической необходимости к нравственному закону. Можно и нужно перевернуть традиционное положение вещей, открыть дорогу *принципу Мильтона* — творческому, бескорыстному труду, найти способ оценки всякого труда и всякого творчества «с общественной точки зрения», то есть по его действительной продуктивности, сделать великое великим и лишить ничтожное его страшной власти. Тогда от «трагедии культуры» останется одно воспоминание. Эту задачу может решить только социализм, и он решает ее практически в тысяче опытов организации новой экономики и общественных отношений. Какая необъятная масса труда, сколько побед и разочарований, сколько соблазнов для слишком поспешных выводов в духе детского оптимизма или пошлого неверия!

Мильтон, создавший «Потерянный рай», подчиняясь своей натуре, в отличие от писателя, фабрикующего книги ради внешней цели, и сознательный рабочий, стоящий у колыбели нового общественного строя, в отличие от чиновника старого государства, для Маркса — два проявления одной и той же исторической силы.

Эта сила — революционная самодеятельность, ведущая народы к социализму, то есть подлинная свобода.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
-----------------------	---

I

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ МАРКСА

Предисловие к отдельному изданию 1933 г.	10
Предисловие к немецкому изданию 1960 г.	22
Отдел первый. От революционной демократии к научному коммунизму	54
Отдел второй. Годы зрелости	175
Приложение первое. К вопросу об эстетиче- ских взглядах Маркса (1927)	264
Приложение второе. О принадлежности Марксу статьи «Эстетика» в «Новой Американской Энциклопедии»	275

II

К пятидесятилетию со дня смерти Маркса	283
Маркс и Энгельс об искусстве	293
Марксизм и эстетическое воспитание	332
Ветер истории	387
Карл Маркс и современная культура	442

Лифшиц М. А.
Л64 Карл Маркс. Искусство и общественный идеал.
2-е изд.— М.: Худож. лит., 1979. 471 с.

Предлагаемый вниманию читателей сборник содержит все работы Лифшица об эстетических воззрениях Карла Маркса и Фридриха Энгельса, написанные в разные годы. Все эти работы выражают последовательную концепцию марксистской эстетики и вошли в круг важнейших советских исследований в этой области. Для настоящего издания тексты заново просмотрены и подготовлены автором.

Л $\frac{70202-277}{028 (01)-79}$ 224-79

8

Михаил Александрович Лифшиц
КАРЛ МАРКС.
ИСКУССТВО И ОБЩЕСТВЕННЫЙ ИДЕАЛ

Редактор С. Л а к ш и н а
Художественный редактор
С. Г е р а с к е в и ч
Технический редактор
Л. К о в н а ц к а я
Корректоры Г. А с л а н я н ц и Т. М а к с и м о в а

ИБ № 1421

Сдано в набор 14.03.79. Подписано к печати А11699. 18.09.79.
Формат 84×108^{1/32}. Бумага типографская № 1. Гарнитура «Обык-
новенная». Печать высокая. 24,78 усл. печ. л. 26,659 уч.-изд. л.
Тираж 15 000 экз. Зак. №9—318. Цена 1 р. 40 к.

Издательство «Художественная литература». Москва, Б-78, Ново-
Басманная, 19

Набрано и сматрицировано в ордена Октябрьской Революции и ордена Трудового Красного Знамени Первой Образцовой типографии имени А. А. Жданова Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. Москва, М-54, Валовая, 28. Отпечатано на киевской книжной фабрике «Жовтень» РПО «Лолиграфкнига» при Госкомиздате УССР. Киев, Артема, 23а

