

Jerzy Kossak



EGZYSTENCJALIZM
W FILOZOFII
I LITERATURZE

Wydanie II

Książka i Wiedza
Warszawa • 1976

Ежи Коссак



ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ
В ФИЛОСОФИИ
И ЛИТЕРАТУРЕ

Москва
Издательство политической литературы
1980

Перевод с польского
Э. Я. ГЕССЕН

Послесловие доктора философских наук,
профессора А. С. БОГОМОЛОВА

Коссак Е.
К71 Экзистенциализм в философии и литературе: Пер. с польск. — М.: Политиздат, 1980. — 360 с. — (Критика буржуазной идеологии и ревизионизма).

Книга польского философа Е. Коссака посвящена критическому анализу экзистенциализма — одного из наиболее заметных течений современной буржуазной философии. В книге раскрывается сложный, неоднозначный характер взглядов его представителей, прослеживается его социальная функция, влияние на культуру Запада. Автор показывает, что, пытаясь ответить на вопросы о смысле жизни человека, о его позиции в мире, экзистенциализм предлагает, по сути дела, иллюзорное решение этих вопросов, поскольку делает своим предметом внутренний мир личности, изолированной от общества.

Книга предназначена для читателей, интересующихся актуальными проблемами критики современной буржуазной философии.

10506—268 87.3в02
К 079(02)—80 БЗ — 12—25—80 0302020300 1ФБ

© Książka i Wiedza, 1976.
Перевод на русский язык и послесловие
© ПОЛИТИЗДАТ, 1980 г.

ВСТУПЛЕНИЕ

«Всеобщее сознание трагичности бытия», «метафизический бунт человечества», «извечная драма человеческого существования», «одиночество человека» — эти формулы, несмотря на свой не поддающийся научной проверке характер, раскрывают реальные проблемы людей, запутавшихся в исторических противоречиях. Однако человек — это всегда конкретная личность, по своей сущности это совокупность общественных отношений. Мы не найдем ответа на вопрос о причинах возникновения идеи о бессмысленности бытия, об абсурдности и трагичности человеческого существования без анализа социальных условий на том или ином этапе исторического развития. Ставя вопрос о социальных и исторических причинах возникновения идей и мотивов, определяющих современный экзистенциализм как философскую концепцию, мы вступаем в обширную область истории пессимистических и нигилистических течений в философии. Это составная часть истории бунтов человеческой мысли против существующей действительности. Но это — бунт на коленях. Система иллюзий и ложных решений, которые несет с собой экзистенциализм, — типичное проявление упадка в философии. Всевозможные формы пессимизма и отчаяния, бегства от общественной жизни, рассмотрение собственной психологии в отрыве от общества, поиски условий самоудовлетворенности отдельной

личности, поиски понимания лишь самого себя в мире, который рассматривается как расколотый, враждебный и непонятный,— вот мотивы, объединяющие современный экзистенциализм с философскими течениями, возникавшими в периоды распада прежних эксплуататорских общественно-экономических формаций. Вместе с тем ощущение пустоты, трагичности, бессмысленности бытия, одиночества человека и ничтожности его стремлений имеет в период распада буржуазной общественно-экономической формации специфические функции, ибо оно возникает не в эпоху перехода от одной эксплуататорской формации к другой, а в эпоху, когда родилась и окрепла новая формация освобожденного труда и когда социализм стал реальностью на огромных просторах земного шара. В период стремительно-го улучшения материальных условий человеческой жизни, которое сочетается в мире социализма с укреплением солидарности трудящихся и формированием в массовом масштабе этики, достойной свободного общества,— в этот исторический период мистификации экзистенциализма особенно опасны. Его мнимое бунтарство мешает увидеть пути действительной революции. Это существенный момент для характеристики социальной функции экзистенциализма.

До социализма не было материальных условий для осуществления реальной революции, для подлинной перестройки мира; напротив, существовало постоянное противоречие между народным идеалом справедливости и теми условиями, в которых его нельзя было осуществить. Существовало также противоре-

чие между справедливостью и социальным прогрессом. «Низкая алчность,— пишет Ф. Энгельс,— была движущей силой цивилизации с ее первого до сегодняшнего дня; богатство, еще раз богатство и трижды богатство, богатство не общества, а вот этого отдельного жалкого индивида было ее единственной, определяющей целью»¹.

Благо одних становилось в ходе социального прогресса горем других, а иррациональные идеологии служили нитями, соединяющими в мнимое целое общества, раздираемые внутренними противоречиями. Капитализм является вершиной развития эксплуататорских формаций. Победное шествие буржуазии затопило, по словам К. Маркса и Ф. Энгельса, все человеческие чувства ледяной водой эгоистического расчета. Людей, верящих в любовь, честь и справедливость, чутких к чужому горю и презирающих богатство, оно превратило в смешных безумцев, в не приспособленных к жизни чудаков.

Время побед буржуазного мира — одновременно время триумфа оптимистической философии мещанского натурализма в ее различных изданиях. Утилитаристы, позитивисты и эволюционисты отнюдь не предаются пессимизму и трагическим настроениям. Вместе с тем это время утверждения волчьих законов в обществе. Звериный закон борьбы за существование и закон естественного отбора находят здесь своеобразное социальное толкование. Биология, рассматриваемая сквозь призму

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 176.

определенных общественных отношений, устанавливает новые критерии ценностей.

Но социально-техническое развитие в период капитализма несло в себе зародыш нового мира и новых человеческих законов. По мере того как росли перспективы перехода к новому социальному строю и давали о себе знать социально-экономические противоречия старого строя, углублялся нравственный кризис людей, не умеющих сделать выбор, привязанных к старому и одновременно презирающих его, относящихся к будущему со смешанным чувством любопытства и недоверия. Этот кризис продолжается, ибо продолжает существовать капиталистический мир и его законы по-прежнему властвуют над судьбами людей. Между полным крушением старого мира и окончательной победой нового простирается эпоха, в которой чувства неверия, смятения и бессмысленности обретают массовый характер. Иначе и быть не может. До сих пор смена общественно-экономических формаций влекла за собой лишь новые формы эксплуатации и угнетения трудящихся. Новый, социалистический строй открывает эпоху совершенно новых общественных отношений. Однако многие из тех, кто уже изверился в старом мире, не сумели поверить в близкую реальность нового и погрязли в бесплодных сомнениях.

Каковы же идейные мотивы такой позиции, ее подлинные источники, ее социальная функция в условиях, когда эта позиция получает массовое распространение?

Развитие буржуазной цивилизации не способствует образованию прочных общественных связей, объединяющих отдельных людей в

сплоченные коллективы. Напротив, действительность буржуазного мира уничтожила постоянные связи между людьми, чтобы единственной формой общественной связи сделать связь бизнеса — голые денежные отношения. По мере развития этой цивилизации обнаруживалась и подлинная классовая подоплека лозунгов равенства и свободы, с которыми шло на борьбу против феодализма революционное «третье сословие». «Свобода есть право делать все то, что не вредит другому», — говорится в «Декларации прав человека и гражданина» 1791 года. Общество бизнеса по-своему понимает этот принцип. Уже сама исходная его точка является исходной точкой буржуазного индивидуализма — она начинается с поиска тех границ, в которых человек может двигаться, не задевая других. К. Маркс, говоря об этой проблеме, приводит сравнение с границей двух полей, обнесенных забором. Действительно, так понятая свобода является свободой человека изолированного и отчужденного. В статье «К еврейскому вопросу» К. Маркс пишет, что так понятое право человека на свободу основывается не на соединении человека с человеком, а, наоборот, на их обособлении. Практическим воплощением этой «свободы» является буржуазное право частной собственности, которое, согласно французской конституции 1793 года, разрешает каждому гражданину «пользоваться и располагать по своему усмотрению своим имуществом, своими доходами, плодами своего труда и своего усердия»¹. Это право, разрешающее произвольно распоряжаться своим

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 401.

имуществом, не заботясь о других, не думая о тех или иных социальных последствиях, является правом на эгоизм. Так понятую индивидуальную свободу К. Маркс считал основой буржуазного общества. Вместе с тем она заставляет каждого видеть в другом человеке ограничение своей собственной свободы. Человек перестает быть существом, принадлежащим к человеческому роду. Общество становится лишь внешней рамкой, ограничивающей самостоятельность личности. Единственное, что здесь связывает людей друг с другом,—это естественная необходимость, личная выгода, сохранение своей собственности и своей эгоистической личности.

Литературным памятником эпохи уничтожения старых связей и создания буржуазных карьер нового типа является «Человеческая комедия» Бальзака. «Этот... круг общества — своеобразное чрево Парижа,— пишет Бальзак в повести «Златоокая девушка»,— здесь перепариваются интересы города и превращаются в так называемые «дела», здесь движется и бурлит под воздействием кислот и желчи, подвергаясь кишечному процессу, множество стряпчих, врачей, нотариусов, адвокатов, дельцов, банкиров, крупных торговцев, биржевиков, судейских...

День-деньской просиживают они, согнувшись под бременем дел, встают чуть свет, чтобы успеть все сделать, чтобы не дать ограбить себя другому, чтобы все захватить самому или хотя бы ничего не потерять, чтобы спалать человека или его деньги, чтобы наладить или расстроить какое-нибудь дело, чтобы не упустить благоприятный момент, чтобы пригово-

рить подсудимого к повешению или оправдать его... Какая же душа останется великодушной, чистой, нравственной, благородной, какое же лицо не утратит свою красоту от занятий подобным ремеслом, заставляющим иметь дело с бедствиями целого общества, исследовать их, взвешивать, оценивать, подводить под известные нормы? Эти люди запрятали где-то свое сердце, но где?.. я не знаю. Даже если оно и есть у них, они отрекаются от него каждое утро, проникая в пучину страданий, терзающих целые семьи. Для них нет тайн, они познают изнанку общества, они — его исповедники, вот почему они презируют его. Но что бы они ни делали, борясь с пороком, они испытывают перед ним ужас и предаются печали; или же, устав от борьбы, идут на тайную сделку с ним; законы, люди, учреждения превращают их в воронье, которое слетается на еще не остывшие трупы,—и они перестают верить в чувства¹.

Можно найти много подобных описаний в великой литературе критического реализма и в сочинениях социалистов-утопистов. И все же до тех пор, пока капиталистическая формация переживала эпоху своего расцвета, в обществе господствовали идеи либерализма, утилитаризма и позитивизма, согласно которым фактическая обстановка рассматривалась как естественный результат развития общества.

Но еще в период полного торжества буржуазной цивилизации родилась критическая марксистская мысль, отвергавшая существующее

¹ Бальзак О. Собр. соч.: В 15-ти т. М., 1953, т. 7, с. 273—274.

общество во имя развития будущей формации. Признание факта отчуждения индивида в буржуазном обществе, атомизации этого общества явилось одной из исходных точек марксизма. Именно марксизм подверг существующее положение рациональному анализу и показал, что это преходящий этап развития исторического процесса. Марксизм вскрыл социально-экономические причины такого положения и экономические предпосылки, необходимые для ликвидации данных причин. Он указал, наконец, путь борьбы за создание этих предпосылок. Но для осознания исторически преходящего, эпизодического характера человеческой судьбы в буржуазном обществе и для создания реального образа будущей общественной жизни требовалось глубокое учение, материалистическая социологическая теория. Без такого научного взгляда критикам существующего положения оставались на выбор: или благородная, но бесплодная утопия, или позорное примирение с существующей действительностью, или, наконец, отчаяние, порожденное сознанием пропасти между духовными возможностями человека и жизненными условиями, губящими и уничтожающими эти возможности. Такое общество напоминало каторгу, которая разлагает человека морально и разрушает его физически.

Внутренний кризис буржуазии, ослабление исторических позиций этого класса и рост силы рабочего движения пошатнули оптимизм господствующей буржуазной мысли. Теперь эта мысль отвернулась от рационализма и натурализма позитивистов и эволюционистов. В своем бегстве от правды исторического развития

буржуазная идеология пришла к субъективизму, индивидуализму, иррационализму.

Но трагедия многих крупных идеологов эпохи разложения капиталистического общества состояла в том, что, находясь объективно в рамках идеологии, способствующей укреплению существующего строя, они субъективно, в соответствии со своими устремлениями, критиковали этот строй во имя человека, человеческой личности, во имя духовной независимости индивида.

Почему так происходило? Дело в том, что протест мысли против нравственных последствий капитализма сам по себе не восстанавливает разорванных социальных связей и не создает новых, в особенности протест эмоциональный, зачастую антиинтеллектуальный, который лишь констатирует пустоту мира сего. Разрушение старых ценностей при невозможности найти новые заставляет замкнуться в мирке одиноких эмоций и ощущений, в мирке одиноких радостей, забот и стремлений. Люди, протестовавшие подобным образом против зла общественной жизни, не сумели преодолеть буржуазный индивидуализм и эгоизм. Они лишь изменяли его форму, оставляя нетронутым содержание. Это относится и к тем, кто признавал лишь «свободу собственного «Я» и «самоуглубление», и к тем, кто искал в жизни только удовлетворения собственных мимолетных желаний. Даже в тех случаях, когда их жизненный идеал выходил за рамки своего «Я», он оставался в пределах заботы о счастье своих близких и был слабым, хрупким, непрочным. Его создавали люди, которые, как в стихах Юлиана Тувима о страшных меща-

нах, «идут и видят все врозь»; люди, которые, испугавшись трудностей общественной жизни, заперлись в тесных квартирах и собирают крохи мелких радостей в маленькую копилку «klein, aber mein»¹. Зачастую вся вера в человеческое достоинство и красоту сосредоточивалась на одном любимом человеке. Большая любовь к одному человеку была иной раз единственным прибежищем от подлости, зла и бессмысленности общественной жизни. Потеря этого последнего идеала вела на бездорожье одиночества и отчаяния. В Англии, например, мы встречаем уже в конце 50-х годов широкий круг молодежи — студентов, интеллигентов, художников, — представляющей собой довольно расплывчатую в идейном и политическом смысле стихию, объединенную общим туманным протестом против существующей действительности, против общества и его лидеров, против партий и программ, оставляющих в неприкосновенности социальное неравенство, бесперспективность жизни и атомную угрозу. Эти «сердитые молодые люди (Angry young Men)... лучшие и более талантливые... которые... носят смешные бороды и гуляют с хорошенькими растрепанными девчонками из маленьких домиков на окраине города»², нередко приближаются к радикальной критике с позиций низов и к программам социальной революции. Чаще всего, однако, они просто отворачиваются от лживой политики консерваторов, либералов и лейбористов, проповедуя равнодушие к вопросам политики; они отвергают

¹ «маленькое, но мое» (нем.).

² *Beeching J. The Bang and the Thing.* — *Mainstream*. N. Y., September 1957, p. 26.

лживость буржуазной идеологии, провозглашая идеологический нейтралитет. Один из главных идейных и литературных представителей этих кругов — Колин Уилсон начисто отвергает любую политическую и общественную деятельность, утверждая, что судьбу человека и человечества не изменят никакие материальные реформы и революции. По его мнению, человека и человечество может спасти только чисто духовная, внутренняя революция. Поэтому выход из парадоксов современных общественных отношений нужно искать единственно в неизведанных глубинах человеческой души. И вот еще один парадокс: люди, к которым английское консервативное общественное мнение, приличное общество и вообще уважающие себя граждане относятся как к бездумным хулиганам или плоским комедиантам, шокирующим «порядочных людей» бородами, дурными манерами и неряшливой одеждой, люди, которых официальное общество клеймит как своих безнравственных, нигилистических врагов, эти люди проповедуют мистические идеи, которые мог бы, не колеблясь, взять на вооружение любой католический священник или пастор. Причем это идеи не новые, а заимствованные большей частью из арсенала христианского эсхатологизма или представляющие собой модификацию взглядов живших в прошлом веке предшественников современного экзистенциализма.

Это еще одно доказательство двойственности идейной позиции и общественной роли того течения, которое бунтует против существующего общества и в то же время прочно

держится в нем, клеймит существующие отношения и одновременно затупляет оружие, способное их уничтожить.

В последние годы в Польше значительно увеличилось число крупных исследований по экзистенциализму, в которых авторы соединяют такие три задачи: имманентный анализ смыслового содержания некоторых течений экзистенциализма и персонализма, аргументированную и детальную полемику с тезисами, провозглашенными экзистенциалистами, и, наконец,— позитивное решение на почве марксизма тех проблем философской антропологии, которые решает экзистенциализм и которым он придает форму кажущихся решений. Я имею в виду прежде всего такие работы, как «Личность и общество» Тадеуша Ярошевского, в которой автор подвергает детальному анализу проблемы личности в современной философской антропологии и сопоставляет марксизм-ленинизм с экзистенциализмом, христианским персонализмом и структурализмом. Я имею в виду труды Януша Кучинского, посвященные современной философии и идеологии, исследования Тадеуша Плужанского, посвященные Кьеркегору, Мунье и современной христианской философии, труды Тадеуша Мровчинского и Веслава Громчинского по персонализму и экзистенциализму.

В своих очерках я делаю основной упор на вопросы происхождения и общественной функции экзистенциалистских течений и на те связи, которые соединяют философию и литературу в рамках экзистенциализма. Эти очерки не образуют синтетического целого, воссоздающего определенное философское направ-

ление, и не содержат подробного монографического анализа экзистенциализма. Они представляют собой попытку марксистской критики определенного мировоззрения. Меня интересуют прежде всего вопросы происхождения и общественной функции определенной системы мышления как некоего образа человеческих взаимоотношений. Мне хотелось выявить многообразные связи этой системы с другими родственными ей системами и соответствующими укладами и идеалами жизни общества. Таким образом, это попытка (насколько удачная, пусть судит читатель) построить широкую конструкцию из материала идей, родившихся в различных сферах духовной активности (философия, литература, религиозные обряды, обычаи) в условиях, зачастую отдаленных друг от друга во времени и пространстве. Эти реконструктивные действия подвергаются — в так понятой критике мировоззрения — оценочной процедуре. В итоге образ критикуемой здесь системы мышления воссоздается на широком фоне, необходимом для понимания генезиса и функций этой системы как одного из организаторов целей и стремлений определенного класса или прослойки.

Удержаться на почве эмпирии при такой критике мировоззрения, которая сознательно признает приоритет оценочных действий перед реконструктивными, возможно лишь при условии оперирования материалом, накопленным не только одной дисциплиной, например историей философии, но множеством современных гуманитарных дисциплин.

Предваряя более обстоятельные выводы, данные в самих очерках, я могу уже теперь из-

ложить свою точку зрения на генезис и функции экзистенциализма. Итак, я пытаюсь доказать, что экзистенциализм не представляет собой единой философской или литературной системы. То, что мы подразумеваем под данным понятием, состоит из множества близких друг другу мировоззренческих мотивов. Общность этих мотивов трудно уловить, если искать ее в сфере чистой мысли, ограничиваясь сопоставлением исключительно умозрительных конструкций. Она обнаруживается лишь при рассмотрении таких конструкций на фоне той жизненной обстановки, из которой они вырастают. Тогда оказывается, что эти мотивы являются составными элементами идеологий, возникших на основе критического отношения к правящим классам, их морали, идеалам и жизненной практике, но не ведущих к реальной оппозиции и даже ослабляющих ее. Подобные идеологии выступают в различных формах. Иногда это тоска по старому общественному порядку, характер которого идеализируют и приукрашивают. Или же это утопически-реформистские надежды на изменение морального облика людей без социальной революции. Это и религиозная эсхатология с верой в то, что за бедствия земной жизни воздается на том свете. Это, наконец, индивидуалистически-нигилистический анархизм, отрицающий любую культуру, или субъективно-волюнтаристский протест смятенного, бегущего от мира индивида.

Вместе с тем оказывается, что все эти идейно-философские мотивы и все формы мнимого протеста являются продуктами эпох культурного упадка. Выражая настроения пассивно-

сти, неверия и отчаяния, они свидетельствуют и о драматическом пути людей, изверившихся в истории и прогрессе и ищущих решения вне этого мира: охваченные тоской или испуганные уродством внешнего мира, люди обращаются к мысли о трагичности всеобщей судьбы.

Таким образом, эти мотивы образуют единую, хотя и малокомпактную, периодически повторяющуюся в ходе истории мировоззренческую структуру. Современный экзистенциализм тоже является таким повторением, своеобразным продолжением прежних формул пессимизма и полного отчаяния, продолжением различных форм религиозной мистики прошлого, чуждой конструктивно-теологическим системам, а также пессимистических, нигилистических концепций, проповедующих теорию абсурда. Как и те формы, он возник в обстановке, когда люди разочаровались в готовых, объективных мерах ценностей, когда пошатнулся признававшийся до тех пор смысл жизни, а новые, прочные, связанные с прогрессом ценности еще не появились.

Эта частная форма общего процесса повторяемости определенных структур мышления объясняется, в соответствии с марксистским учением об общественно-экономических формациях, сходством конфликтных ситуаций в период распада цивилизаций, связанных с эксплуататорским строем.

Пользуясь терминологией, взятой из области социологии науки, можно истолковать этот феномен следующим образом. Целостные мировоззрения возникают вокруг некоторых элементарных структур мышления и чувства, уко-

ренившихся в повседневном практическом опыте людей. Эти структуры представляют собой, в сущности, абстрактные схемы определенных действий, отражение лежащего в основе этих действий мира ценностей. Поэтому указанные структуры действительны только на почве тех укладов, которые их породили, или тех, которые по сути похожи на эти первоначальные уклады. На основе повседневного практического опыта в каждом данном обществе формируются определенные стереотипы ассоциаций, ощущений, определенные типы поведения и реакций на те или иные воздействия. Подлинная функция этих стереотипов состоит в том, что они служат конкретной социальной и производственной практике, которая является также и критерием их полезности. Однако они выполняют эту свою функцию лучше и точнее всего, когда отрываются от практики, их породившей. Тогда они даже противостоят практике как трансцендентные принципы, как высшие нормы, лишь подтверждающие естественный или божественный порядок вещей. Так возникает соответствующая определенному этапу социальной практики система объективированной метафизики. Стереотипы мышления, ощущений, поведения и реакций, создаваемые на основе этой практики, становятся компонентами данной метафизической системы, общественный же уклад как целое образует систему, связывающую все ее элементы. Именно таким образом получает философское и религиозное обоснование безусловная святость определенных классовых целей, учреждений и институтов.

Однако в периоды перехода от одной фор-

мации к другой, когда ослабевает прочность общественного уклада и типа классовой гегемонии, эти рамки практической общественной деятельности и человеческих взаимоотношений начинают расшатываться. Теперь действия, соответствующие стереотипам, основанным на прежнем опыте, перестают приносить ожидаемые результаты. Начинается период переоценки всех ценностей, лежащих в основе прежней системы. Люди, считавшие данную систему единственно возможной, основанной на абсолютных гарантиях, отождествившие прежний, исторически обусловленный уклад жизни общества со всем вообще человеческим миром, принимавшие прежние формы коллективного и индивидуального поведения за универсальную модель, за внеисторические правила отношения к внешнему миру, нередко утрачивают смысл жизни и деятельности. И тогда в массовых масштабах, в эпидемической, можно сказать, форме появляется болезненное сознание бессмысленности существования и бесплодности какой-либо деятельности или же вспыхивают приступы иррационального ниглизма, порожденного отчаянием.

Новые формы проявления такой позиции и таких настроений мы наблюдаем далеко вне сферы непосредственного воздействия философии экзистенциализма. Мы встречаем их в различных вариантах молодежных «бунтов на коленях» — этого мятежа, характеризующегося иррационализмом и отсутствием реальной программы социального переустройства, начиная с «Angry young Men» («сердитые молодые люди») через «Beat Generation» («битничество») и кончая движением «хиппи». Мы обнару-

живаем их, читая следующую синтетическую оценку одного из бунтов прошлых лет:

«Бунт французской молодежи, принявший наиболее резкие формы в мае 1968 г. в Латинском квартале Парижа, показал глубину кризиса, переживаемого не только молодежью современной Франции, но и молодежью почти всего мира. Наблюдателей поражали бурные реакции бунтующих при одновременном полном отсутствии положительной программы, что придавало этим выступлениям характер анархического протеста, основанного на убеждении в абсурдности бытия и в необходимости бунта, который хотя и не ликвидирует абсурдности, но дает каждому возможность сохранить основную ценность, каковой является жажда жизни как следствие жажды абсурда. Абсурд появляется при встрече человека с внешним миром, он явление неизбежное и естественное. Так ради чего же бунт? В те дни во Франции никто не мог ответить на этот вопрос. Неизвестно даже, ждал ли кто-нибудь ответа. Преобладание черных анархистских знамен на Сорбонне и окрестных зданиях, призывы к бунту во имя самого бунта доказывают, пожалуй, принципиальную невозможность получить конструктивный ответ. Зато нетрудно понять социальные корни мятежей молодежи, лишенной как реальной материальной перспектив, что особенно касается людей с гуманитарным образованием, так и идеологии, которая могла бы указать на реальный выход из положения, т. е. на социальную революцию вместо беспредметного мятежа»¹.

¹ *Plużański T.* Chrześcijaństwo i spory współczesnego świata.— *Miesięcznik Literacki*, 1970, № 12.

Таким образом, катастрофа или длительный период распада исторически определенного социального строя и кризис обслуживающей этот строй системы ценностей порождают, как побочный продукт, идеологию, которая не способствует ни защите старого порядка, ни подлинной борьбе за новый. Эта идеология вызывает ощущение метафизической драмы человечества вообще, потерю веры в цель и смысл бытия, в возможность достичь взаимопонимания между людьми, в возможность понять самого себя, наконец. Человеческая драма, лишенная исторических традиций и перспектив на будущее, превращается в трагедию вечного поиска, вечной тоски по недостижимому идеалу.

ИСТИНЫ И МИСТИФИКАЦИИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

Я поздно полюбил Тебя. Красота, столь давняя и столь новая, я поздно Тебя полюбил. Ты была внутри, а я был снаружи, я искал Тебя там и тянулся со своими уродствами к прекрасному, созданному Тобой. Ты была со мной, а я с Тобою не был.

Ты позвала, призвала — и прервала мою глухоту; Ты засверкала, засияла — и устранила мою слепоту; Ты распространила благоухание, я вдохнул его и теперь тоскую по Тебе, я отдал и теперь стражду и желаю...

*Августин.
Исповедь, X*

Я умолял, выпрашивал, слал послания к небесам — никакого ответа. Небо ничего не знает, ему даже имя мое не знакомо. Я ежеминутно задавал себе вопрос: что я в глазах бога? Теперь мне известен ответ: ничто, бог меня не видит, бог меня не слышит, бог меня не знает. Ты видишь эту пустоту над нашими головами? Видишь этот пролом в дверях? Это бог. Видишь эту яму в земле? Это бог. Это тоже бог. Молчание — это бог. Отсутствие — это бог. Бог — это одиночество людей.

*Жан Поль Сартр.
Дьявол и господь бог*

I

Экзистенциализм. Что это — определенная философия или, скорее, тон высказываний о человеческих делах: о статусе личности, смыс-

ле жизни, ценностях выбора и пределах свободы? Философия, мотивы которой, в силу своего характера, атакуют и подчиняют себе литературу и драму, делая их орудием пропаганды определенных положений? Или же литература, которая вторглась в философию, эпатаруя многословием и драматизмом формулировок?

Что это — одно направление или множество течений, слабо связанных между собой? Одно направление или комплекс антрополого-философских тем, решаемых с помощью ряда различных методов философствования?

И кто является экзистенциалистом? Только наши современники или же и такие христианские мыслители, как Кьеркегор? А может, также Штирнер и Ницше? А Шопенгауэр? Где искать предтеч и как далеко в истории их искать?

Какой общий принцип объединяет в рамках одной философии таких разных мыслителей, как Кьеркегор и Мерло-Понти, Бердяев и Камю, Марсель и Сартр?

Нет в современной философии другого направления, в котором саморазрушительные тенденции его основных зачинателей проявились бы так сильно, как в экзистенциализме. Философы, чьи имена прочно связаны с этим течением философской мысли, отошли далеко от своих исходных позиций. Хайдеггер от попыток создать большую философскую систему, ведущую к изображению переживаний человека через показ сути человеческого бытия, а в итоге — к выявлению и утверждению смысла жизни, перешел к литературно-поэтическим размышлениям о тайне бытия человека. Сартр

не только отошел от тезисов, изложенных в работе «Бытие и ничто», но и дал убедительный анализ драматического пути мышления молодых интеллигентов. Критически настроенные по отношению к господствующим направлениям буржуазной философии и морали, они искали в экзистенциализме истину о человеке, но убедились, что описания индивидуальных ситуаций, состояний и поведений, мотивов выбора и самого выбора, оторванные от исторической обстановки и реалий социальной борьбы, не только не ведут к истине, но и создают новые мистификации. Когда Альбера Камю спросили, является ли экзистенциалистом герой его повести «Падение», он ответил, что от экзистенциализма у этого персонажа только «мания самообвинений», благодаря которым легче обвинять других. «Я всегда считал это,— заявил Камю,—исключительно мерзкой штукой. Такая страсть к обвинениям всегда кончается защитой рабства, которая и является прямым результатом экзистенциализма»¹.

Брошенный многими своими зачинателями, экзистенциализм не теряет, однако, притягательной силы. Он возрождается все снова и снова, особенно в литературе, как определенная конструкция человеческой судьбы и смысла человеческой жизни. Эта конструкция связана со своеобразным пониманием задач самой философии. Их ведь можно понимать по-разному. Можно считать философию наукой, которая делает основные обобщения, расска-

зывая нам, почему то или иное происходит и как оно происходит в природе и в обществе, каков мир и как его познавать.

Философия может говорить нам также и о том, что нам следует делать в обществе, какова цель его развития, каково обоснование общественного порядка или же почему необходимо изменить существующий общественный порядок. Есть системы, которые ставят эти проблемы во главу угла, пренебрегая проблемами отдельной личности. Есть и такие, в которых вопросы индивидуальной этики слиты воедино с основными вопросами, касающимися природы бытия. Однако некоторые философы сделали предметом и целью философских исследований внутренний мир личности, изолированной от общества. Здесь речь идет уже не о человеке в обществе, не об индивидуальных конфликтах человеческой жизни, обусловленных конкретной социально-исторической обстановкой, но о человеке вне истории и общества. При этом вопрос о смысле жизни содержится в себе ответ, констатирующий бессмысленность жизни, абсурдность бытия, ничету жизни и невозможность вырваться из ее заколдованного круга. Экзистенциализм развился именно как этот последний тип философии. Но первой и основной трудностью в его характеристике является то, что он так никогда и не оформился как цельная доктрина. Вместо нее мы имеем дело с рядом философских, литературных и нравственных мотивов, составляющих особую интеллектуальную формуацию, именуемую экзистенциализмом. Отсюда и столь различное отношение к этому течению, которое кое-кто не считает даже оригина-

¹ См. интервью с Альбером Камю Доминики Одри в «The New York Times Book Review», 1959, № 8.

нальной философской системой, видя в нем лишь связанную с другими течениями совокупность высказываний о делах человеческих: о статусе личности, смысле жизни, возможностях выбора, пределах свободы. Согласно этой радикальной точке зрения, экзистенциализм — всего лишь комплекс антропологически-философских тем, решаемых методами, свойственными множеству самых разных философских систем.

Некоторые же ортодоксально христианские толкователи этой философии считают в свою очередь экзистенциализм чисто атеистическим течением, явственным результатом исчезновения веры в бога. Крушение мира стабильных ценностей, хаос, бессмыслица, отчаяние и безнадежность — типичные мотивы всех разновидностей экзистенциализма — трактуются ими как следствие ницшеанского тезиса о смерти бога. Христианские идеологи пытаются доказать, что экзистенциалистские мотивы: трагизм бытия, ощущение пустоты и беспокойства, отвлечение к себе и к миру, постоянное сознание неизбежности смерти — результат исчезновения веры в бога, результат атеизма.

Однако экзистенциализм отнюдь не является доктриной, возникшей на атеистической основе. Напротив, он глубоко пропитан фидеизмом, а его мотивы представляют собою большей частью повторение иррационально-мистических мотивов христианства. Один из знатоков этой доктрины — Тимон Терлецкий в изданной в 1958 году в Лондоне работе «Христианский экзистенциализм» прямо пишет: «С исторической точки зрения экзистенциализм ведет свою родословную от христианства,

можно даже сказать, что его положения весьма типичны для христианского восприятия и понимания жизни».

Мы можем, конечно, назвать целый ряд приемников и подражателей Августина и Паскаля, сознательно соединявших экзистенциализм с христианством различных церквей. Таковы протестант Кьеркегор, кальвинистский теолог швейцарец Карл Барт, русские — Николай Бердяев и Лев Шестов, внесшие в философию мистицизм православной церкви, и, наконец, французы — Морис Blondel и Габриель Марсель. Не подлежит сомнению, что Августин и Паскаль — это два патетических и мрачных предшественника современного экзистенциализма, а христианский эсхатологизм — не что иное, как религиозный вариант идеалистической экзистенциальной философии. В сущности, трудно утверждать, что экзистенциализм явно связан с атеистической или, наоборот, с религиозной философией. Ведь для христианского философа Паскаля исходной точкой философских размышлений является ужасающее ничтожество мира сего и невозможность понять то, что окружает человека. Наука, считает он, не решает проблем внутренней жизни — ни проблемы нравственных ценностей, ни вопросов религии — и не указывает пути к счастью, к спасению, к нравственному идеалу. Первым элементом этой философии является сомнение в силах рационализма, что характерно для экзистенциализма вообще. Сомнение в силах рационализма рождает отчаяние. «Я не знаю, — заявляет Паскаль, — кто произвел меня на свет, что такое мир, что такое я сам. Я живу в чудовищном

неведении». Отвергая разум, он пытается опереться на интуицию, на голос сердца. Но, вступив на этот путь, он начинает понимать трагическую судьбу человека, живущего под постоянной угрозой смерти. И Паскаль раскрывает главные, по его мнению, черты человеческого бытия: затерянность человека в бесконечности, сознание пропасти между величием бога и ничтожностью человеческой природы.

Основной мотив сознания ничтожности человеческой природы ведет к утверждению бренности всего земного, ничтожества мира вообще, низости тела, чья приверженность к злу препятствует победе высших духовных ценностей. Человек сознает бренность того, что его окружает, и погружен в эту бренность. Это еще один мотив, встречающийся в различных течениях современного экзистенциализма. Итак, бренность мира и привязанность к нему; привязанность к грязи и низости, окружающим человека, метание между духовными ценностями и уродством материальной среды, порождающие непреходящее отчаяние, сознание трагичности судьбы.

Многие мотивы современного экзистенциализма можно найти в философии и литературе прошлого. Однако до середины XIX века все философские течения, даже те, о которых мы говорим, что им присущи черты экзистенциализма, утверждали, что у человека и у отдельного индивида есть своя цель. Этой целью мог быть бог или абсолютная идея, развитие природы, развитие человечества; это могла быть цель еще не обнаруженная, которую предстояло найти; наконец, этой целью могло быть внутреннее спокойствие личности.

И только у Шопенгауэра в труде «Мир как воля и представление» появляется новый философский мотив, мысль о том, что у жизни нет цели вообще, что она — бездумное движение, лишенное цели. Подлинно человеческой силой, по Шопенгауэру, является воля, но она представляет собою слепой импульс. И поскольку это импульс, действующий иррационально, безрассудно, без всякой цели, без всякого обоснования, направления, то никакого успокоения найти невозможно. А поскольку никогда невозможно найти успокоение, то человека мучает постоянное чувство недовольства, беспокойства, неудовлетворенности. Поэтому жизнь — сумма мелких забот, погоня за удовлетворением насущных потребностей, само же счастье — недостижимо. Человек сгибается под тяжестью жизненных нужд, он постоянно живет под угрозой смерти и страшится ее.

Философия и религия создают видимость решений, иллюзию жизненной цели, смысла жизни, принося временное облегчение людям, поверившим в эти миражи. Философия и религия дают лишь иллюзию нахождения ценностей, которых нет, которых вообще не существует. Человек, избавившийся от этих миражей, получает некоторое познавательное-этическое удовлетворение, но тем сильнее чувствует и сознает мучительность жизни.

Что может облегчить ему эти страдания? По мнению Шопенгауэра, существуют две вещи, приносящие облегчение. Прежде всего, созерцание чужих страданий. Не какая-нибудь оценка их, которая бы давала возможность помочь страждущим, а просто сочувствие, временно отвлекающее от собственных страда-

ний. Созерцание несчастной судьбы других людей помогает нам легче переносить собственную судьбу, утверждает Шопенгауэр.

Временное облегчение может принести созерцание произведений искусства. Созерцание приостанавливает действие воли. Погружение в красоту на какое-то время утешает нас.

Более ста лет назад молодой Ницше, продолжая шопенгауэровский мотив трагедии человеческой судьбы, писал: «Нам надлежит познать, что все, что возникает, должно быть готово к страданиям и гибели; нас принуждают бросить взгляд в ужасы индивидуального существования...»¹ Если что-нибудь слобно сохранить жизнь человеческим существам, беспомощным перед болью бытия, и заставить их прозябать дальше, то этой силой может быть только иллюзия. Иллюзия имеет три ступени, а именно: знание, искусство и философию. «Одного пленяет сократовская радость познания и мечта исцелить им вечную рану существования, другого обольщает веющий перед его очами пленительный покров красоты, этого, наконец,— метафизическое утешение, что под вихрем явлений неразрушимо продолжает течь вечная жизнь...»² Метафизическое утешение, которое «вырывает нас на миг из вихря изменяющихся образов»³, и художественная фантазия черпают свою силу из мифологической картины мироздания. Мифологические образы — вездесущие демонические

стражи, под присмотром которых воспитывается молодое поколение и которые направляют действия и помыслы взрослых. Уничтоженные рационализмом, интеллектуализмом, демократизмом, изгнанные из современной культуры, мифы оставили после себя нравственную пустыню. Без мифов любая культура теряет свои творческие силы, лишается цельности, остается без критериев. Мысль лишается правил, фантазия — спасительных тормозов. Культура, отрезанная от своих истоков, от родной почвы, от охраняющих эту культуру традиций, обречена на опробование вслепую всех возможностей, на поиски питания в любых закромах. «И вот он стоит, этот лишенный мифа человек, вечно голодный, среди всего минувшего, и роет и копается в поисках корней, хотя бы ему и приходилось для этого разрывать отдаленнейшую древность. На что указывает огромная потребность в истории этой неудовлетворенной современной культуры, это собирание вокруг себя бесчисленных других культур, это пожирающее стремление к познанию, как не на утрату мифа, на утрату мифической родины, мифического материнского лона? Спросите самих себя, может ли лихорадочная и жуткая подвижность этой культуры быть чем-либо другим, кроме жадного хватанья и ловли пищи голодающим, и кто станет давать еще что-нибудь подобной культуре, ненасытимой всем тем, что она уже поглотила, для которой самая укрепляющая и целебная пища обычно обращается в «историю и критику»¹.

¹ Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки.— Полн. собр. соч. М., 1912, т. 1, с. 118.

² Там же, с. 124.

³ Там же, с. 118.

¹ Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки.— Полн. собр. соч., т. 1, с. 153.

«Рождение трагедии из духа музыки» было одним из первых манифестов современного иррационализма, отвергающего ценность познания и прогресса и критикующего цивилизацию с позиций идейного мракобесия. За последнее столетие разлагающаяся мысль буржуазного мира выдвинула целый отряд идеологов, критикующих с различных позиций независимую атеистическую мысль, противопоставляющих ее иррационалистическим системам, утверждающим превосходство мифологического мышления, религии. Различные, порой очень далекие друг от друга направления идеалистической мысли сходились в том, что воспевали традиционный иррационализм или создавали для него новую мифологическую интерпретацию.

Ницше, несмотря на свой крайний релятивизм, проповедовал возвращение к источнику древней силы — возрождение германского мифа. Он искал корни мифологического единства нации. Но и в христианской концепции — казалось бы, столь далекой от философии немецкого антихриста XIX века — мы встречаем подобный тон, подобные призывы вернуться к истокам позабытой мифологии. Христианские, и в особенности католические, мыслители усматривают причину современного нравственного и интеллектуального хаоса в падении религиозного духа средневековья. Они проповедуют необходимость возврата к универсальной идее бога, ибо при ее отсутствии в душе человека внешний и внутренний мир превращается в бессмысленный и мрачный кошмар, а общество распадается на атомы растерянных индивидов. Пегги и Марсель, Жильсон и Даниель-Роп излагают подобными слова-

ми идеал средневекового христианского мира. Господство христианской концепции жизни, говорят они, означало, что бог, существующий вне человека, объяснял смысл внешней и внутренней жизни. Разложение и изменение средневекового идеала в эпоху антропоцентрического гуманизма привело к духовному кризису. Лишенная бога, одинокая, обреченная на свободу и неизвестность личность впадала, в силу естественного зла, заложенного в ее природе, оскверненной первородным грехом, во все большее нравственное смятение и умственный хаос.

«Историческим идеалом средневековья правили две доминанты,— пишет Жак Маритен,— с одной стороны, идея или миф (в том смысле, как одной придавал этому слову Жорж Сорель), сила, служащая богу, а с другой — тот конкретный факт, что даже тогдашняя цивилизация была как бы функцией сакрального, священного и настоятельно требовала единства религии»¹. «После торжества рационализма и либерализма, то есть философии свободы, делающей любую абстрактную личность и ее взгляды источником всякого права и всякой истины, кончилось духовное единство и мы смогли испытать благодеяния раздробленности»².

Атеистически-экзистенциальная концепция культуры хотя и отворачивалась от эсхатологии, однако тоже проповедовала необходимость мифа эпохи, мифа, искусственным образом объединяющего аморфную совокупность

¹ *Maritain J. Humanism integral. L., 1960, p. 106—107.*

² *Ibid., p. 116.*

человеческих личностей, составляющих общество данной эпохи. Согласно этой концепции, лишиться иллюзий — значит понять бессмысленность существования общества, бессмысленность собственного существования. Это ощущение бессмысленности отражает противоречие между жаждущим духом и мифом, который разочаровывает его. Наше стремление к единству, интеграции, ясности бытия разбивается о множественность и хаос явлений. И все же человек, не умеющий интеллектуально и реально уловить, понять ту действительность, в которой он существует, и свою собственную природу, охвачен отчаянной жадной ясности. Живя в расколоте мире, путаясь в собственных внутренних противоречиях, он стремится к иному, лучшему миру. «Но лучший,— объясняет Камю,— не значит иной. Жажда, терзающая его сердце в расколоте мире, от которого он все-таки не хочет отказаться, является жаждой единства. Но выход не в жалком бегстве, а в еще более упорном стремлении. Любое человеческое усилие — религия, равно как и преступление,— подчиняется в конечном счете этому иррациональному стремлению и пытается придать жизни определенную форму»¹. Человек не только сам создает свою историческую традицию, субъективно воздвигая конструкции будущего. Согласно экзистенциалистским концепциям, каждая эпоха создает мифы, придающие ей искусственную цельность. Эти мифы дают видимость смысла жизни личности, общественно-бытию и историческому процессу. Они со-

¹ Camus A. Eseje. Warszawa, 1971, s. 364.

здают искусственный мир условных ценностей, образующих суррогат гармонии и порядка. Таким образом, мифы, идеалы и идеология порождают видимость согласия человека с миром, искусственно гармонируя действительный хаос. Они позволяют объяснить мир категориями закономерностей, фактически отсутствующих в человеческих судьбах и судьбах мира или непознаваемых. Борясь против абстрактного универсализма объективно-идеалистических религиозных систем, эти концепции представляют крайний субъективизм, релятивизм и антиисторизм.

Одновременно, борясь против абстрактного универсализма и противопоставляя ему картину создания иллюзий, поочередно придумываемых человеком на протяжении истории, экзистенциализм создает собственные мифы — универсальные и внеисторические. Из них не все являются оригинальным продуктом философского и философско-литературного творчества последних десятилетий. Оставаясь в основном в более широких рамках пессимизма нового времени, современный экзистенциализм обращается к образам античной мифологии, давая им новое идейное толкование.

Не подлежат сомнению мифологический характер и фидеистские источники категорий бытия Мартина Хайдеггера, включая главную — «заброшенность», — трактовующую об онтологическом одиночестве человеческой личности как существа, брошенного в бытие, не детерминированного, вырванного из всех реальных связей с другими личностями, лишенного внутренней истории и обреченного на бессмысленное прозябание. Эта категория хорошо объяс-

няет необходимость искать иллюзорные толкования своей судьбы и своего места на земле, прячась от трагической правды о положении человека.

Но к этой современной, понятийной формуле мифа прекрасно подходят возвращенные к новой жизни и новой идеологической функции плоды художественно-религиозной фантазии древних.

Наказанный богами герой мифа катит огромный камень на высокую и крутую гору. Сизиф с невероятным напряжением вкатывает камень почти на самую вершину. Но тут камень выскальзывает из его рук и летит обратно на дно. Сизиф непрерывно повторяет свою попытку. Если ему удастся вкатить камень, он получит свободу. Но именно тогда, когда желанная победа уже близка, происходит неминуемый срыв. Победы не будет. Труд Сизифа бесцелен. Его попытки единственно силой своих мышц, ловкостью и упорством изменить свою судьбу бессмысленны. Его работа — абсурд. «Боги обрекли Сизифа вечно вкатывать на вершину горы огромный камень, откуда он под собственной тяжестью вновь и вновь низвергался обратно к подножию. Боги не без оснований полагали, что нет кары ужаснее, чем нескончаемая работа без всякой пользы и без надежд впереди»¹. Человек не кузнец своей судьбы, он не в состоянии ее изменить. Находясь в трагическом положении и сознавая его абсурдность, он может лишь обрести радость бытия в безнадежной борьбе против своей

¹ Камю А. Миф о Сизифе. — Вопросы литературы, 1980, № 2, с. 175.

судьбы. В бунте и повторении безнадежных попыток изменить свое положение человек — раб судьбы — может найти суррогат свободы.

Таким образом, старое предание превращается в идею «вечной человеческой трагедии» — универсальной судьбы всего рода человеческого. Современный иррационализм дает нам только три метафизических решения: бегство в мистику, созерцание абсурда и трагический героизм бесцельной, бесплодной, безнадежной борьбы. Философия атеистического экзистенциализма создала также новое толкование легенды о Тантале — герое, усомнившемся в божественности обитателей Олимпа.

Жестокая кара богов велит Танталу стоять в воде под деревом, полным плодов. Голодный — он не может поесть, так как плоды ускользают, лишь только он протянет руку. Томимый жаждой — не может напиться, так как вода исчезает, лишь только он наклонится к ней. У подножия скалы, постоянно грозящей обвалом, он несет свою судьбу — алчущий, томимый жаждой и преисполненный страхом. А вот современное объяснение мифа: «Жажда подлинной жизни, стремление испытать ее и кара, постигающая всех, кто восстал против судьбы Тантала. Он постоянно видит еду, слышит запах яств и фруктов... протягивает к ним руки — и все исчезает. И пытка тут же начинается снова, ибо что для алчущей плоти — еда и питье, то для сознания — вся невидимая, но существующая сфера мыслей о лучшей, более легкой жизни. Оскорбляемое, подвергаемое испытаниям нравственное чувство, как плоть Тантала исчезающими яствами, питается надеждой, возрождающейся жестоко и безрас-

судно. Еще один день, еще одна ночь, ожидание рассвета, когда, наконец, сбудется то, что не сбылось в жизни до сих пор...

Абсурдность такого ожидания не более бессмысленна, чем существование без голода и жажды, если такое существование действительно возможно. Миф о Тантале подтверждает предположение о всеобщем характере чувства неудовлетворенности, постоянно восполняемой миражами. Судьба Тантала — наш общий удел, независимо от того, сознаем мы это или же подпали под власть иллюзий, подменяющих подлинную жизнь»¹.

Идеалы, к которым мы стремимся, оказываются пустыми, будучи осуществлены. В жизни отдельного человека и в общественной жизни мы видим разрыв между замыслами и действительностью — между планом и его осуществлением. Наши цели отодвигаются в тот момент, когда нам кажется, что мы начали к ним приближаться. Мы уподобляемся одинокому пешеходу, идущему к далекой вершине. Основная проблематика сартровского труда «Бытие и ничто» — тезис о постоянной пропасти между намерением и результатом, между идеалом и действительностью, определение бытия как того, что существует и вызывает неудовольствие, а ничто — как идеала, к которому мы стремимся и который постоянно отодвигается и всегда недостижим, — все это нашло здесь свое отражение. Исполнение желаний не является их удовлетворением. Мы идем от мечты к мечте в постоянной тревоге, постоянном поиске,

¹ *Jastrun M.* *Mit śródziemnomorski.* Warszawa, 1962, s. 53—54.

постоянной тоске по лучшей жизни. Исполнение прежних желаний вскрывает пустоту, свидетельствующую о лжи, скрытой под внешней оболочкой событий. Мы постоянно убеждаемся в том заблуждении, в которое попадают люди, отождествляющие счастье с исполнением даже самых недавних желаний.

II

Иногда утверждают, что экзистенциализм — это, в частности, реакция на философию объективного идеализма. С таким же успехом можно допустить, что он — своеобразная модификация некоторых главных мотивов классиков немецкого идеализма — Фихте и Гегеля. Кьеркегор разделял идеи Фихте об активном характере личности и о познании как результате деятельности. «Мы действуем не потому, что познаем, но познаем потому, что предназначены действовать...»¹ У Фихте мир переставал быть окружающей нас и данной нам действительностью², в которой мы должны или вынуждены занять надлежащее место. Он становился пустым пространством, заполняемым и преобразуемым творческой деятельностью человека. Но на чем утвердить эту деятельность? «...Мой поступок не должен зависеть от цели; я должен действовать известным образом просто потому, что я должен так действовать...»³ Выведенная из кантовского ригоризма идея долженствования заколебалась

¹ *Фихте И. Г.* *Назначение человека.* Спб., 1905, с. 84.

² *Suchodolski B.* *O pedagogikę na miarę naszych czasów.* Warszawa, 1959.

³ *Фихте И. Г.* *Назначение человека,* с. 85.

уже у самого Фихте: чувство долженствования перестало быть самым первичным и основным. Новая перспектива обуславливала необходимость предположить существование некой верховной воли, которой должно подчиняться мое «Я»: голос совести становился голосом с того, высшего света.

Тот голос можно устранить, и тогда на сцене появится «моя воля», моя собственная, индивидуальная, ничем не ограниченная жажда жизни и деятельности. И она действительно появилась в сочинении Макса Штирнера — предтечи индивидуалистического нигилизма в современной философии.

Этот теистический мотив, выросший на почве объективного идеализма, можно развивать и дальше. Тогда мы придем к кьеркегоровским выводам, данным в описании третьей стадии человеческой жизни — «религиозной стадии». В чем моя индивидуальная задача на земле? В чем смысл моей жизни? В зримом выражении христианства в моем личном существовании, отвечает Кьеркегор.

Человек духа, писал Кьеркегор, отличается от нас тем, что может выдерживать изоляцию. А мы, люди, утверждал он, наоборот, всегда нуждаемся в других, в толпе, умираем, страдаем, если мы не уверены, что, находясь в толпе, разделяем мнение толпы, и т. д.

Только изолированный человек, в одиночестве обдумывающий различные варианты деятельности, сознавая свою личную ответственность за результат выбора и самих свершений, может избежать зависимости от требований современности, от конформизма, порождаемого давлением общественного мнения. Такой

конформизм является, в сущности, рабством, он освобождает от выбора, от заинтересованности, от личной ответственности. Быть свободным — значит оставаться собою.

Давайте разберемся, что означает эта верность себе в системе Кьеркегора: человеческое существование — драма, свидетельствующая о борьбе за внесение вечных ценностей, порожденных бесконечным бытием — божеством, в сферу временного, конечного. В жизни, которая не является подлинной, которая поглощена задачами текущего дня, в жизни раздробленной исчезает способность синтеза конечного с бесконечным, вечного с преходящим. Возвращать людям свободу — значит пробуждать в их душах память о неизменных ценностях. Нужно вернуться к методу Сократа, быть, как и он, «пробудителем душ». Люди обретут индивидуальное бытие и вновь обретут свободу, когда сумеют перешагнуть рубеж конечности человеческого существования посредством участия в мире вечных идей и ценностей. Свобода, следовательно, заключается в сознательном присоединении к божьей действительности. А рабство означает капитуляцию перед преходящим миром материи.

Существенной чертой всякого человеческого существования является тоска по абсолютному бытию, тоска по причастности к миру неизменных ценностей, тоска по богу.

Эта тоска освобождает во всех человеческих существах активность, направленную на поиски подлинного бытия, на приближение к вечности. Но в представлениях большинства людей спутаны бытие и ничто. Они ищут полностью и увязают в мелочах. Стараются уловить

вечность, сгорая в преходящих моментах чувственного наслаждения. Разменивают по мелочам свои душевные силы, ища счастья *hic et nunc*¹ на этой земле, в рамках материальной организации человеческого общества или в рамках своей индивидуальной сферы чувственных наслаждений и земных жизненных планов.

Человек не может найти себя в чувственном мире. Кьеркегор дает свое толкование судьбы Дон-Жуана, чтобы показать вечную неудовлетворенность, являющуюся уделом тех, кто ищет призрачный идеал земной любви. Его Дон-Жуан, жаждущий большой любви и крайне утомленный множеством разочарований, тоскующий по идеалу и пресыщенный ритуалом чувственных утех,— образ трагичный, надломленный и униженный.

Но человек не может найти себя также и в труде для своих близких, для общества, для страны. И это потому, что здесь он теряется в водовороте различных занятий и обязанностей, растворяется в выполняемых функциях, лишаясь своей индивидуальной жизни.

Когда же у него рождается мысль о создании идеальной жизни на земле, он начинает кощунствовать, стремясь создать бесконечно добрую и справедливую структуру на земле, оскверненной падением наших прародителей. Он хочет воплотить нравственный идеал, забывая, что первородный грех тяготеет над родом человеческим навечно.

Носитель этих неосуществимых земных чаяний появляется в сочинениях Кьеркегора в об-

¹ здесь и сейчас (лат.).

лике скитальца Агасфера, вечного жиды. Он человек с беспокойной совестью, мечущийся с места на место, с растерзанной душой, в которой рождаются все новые страдания и муки.

Что может освободить человеческое существование от этих иллюзий и ввести стихийные поиски смысла жизни в правильное русло?

«Моя главная задача,— пишет Кьеркегор,— понять свое предназначение, узнать, что угодно богу, чтобы я делал. Дело в том, чтобы найти истину, которая является моей собственной истиной, найти идею, ради которой можно жить, за которую можно отдать жизнь»¹.

Существует только одна сила, способная, по мнению Кьеркегора, сплотить растерзанное «Я» человека, и эта благотворная сила — любовь к богу. Мы находим, утверждает Кьеркегор, смысл жизни, обретая веру в бога, которая является откровением.

Внутренняя парадоксальность идеи Кьеркегора состоит в том, что подлинная свобода для него равнозначна необходимости покориться перед божьей силой. Жить в рабстве конечно — значит пребывать в брешней, преходящей действительности². Настоящая жизнь — это суммирование моментов преходящего³. Подлинная же жизнь — синтез прошлого, настоящего и будущего, проникнутый мыслью о веч-

¹ *Hirsch F.* Kierkegaard — Studien, t. III. Gütersloh, 1933. S. 27.

² *Kesselring R.* Sören Kierkegaard. Indywidualizm religijny Kierkegaarda i jego wpływ na współczesną teologię ewangelicką.— Rocznik Teologiczny, t. 1, Warszawa, 1936.

³ *Kierkegaard S.* Chwila. 1855.— Gesammelte Werke. Düsseldorf — Köln, 1950.

ности. Это таинственное слияние преходящего с вечным, конечного с бесконечным является само по себе следствием ощущения бога, данного в откровении. Значит, это нечто иррациональное и является делом божьим. «В нашем величайшем страхе, в этом лютеровском «страхе господнем», в сознании,— пишет Карл Барт,— что мы стоим над пропастью... наше религиозное потворство и нерелигиозное оспаривание, наше строительство храма и наше разрушение храма, наши претенциозные речи и беспретенциозное молчание ни в чем нам не могут помочь»¹. «Мы должны найти в себе мужество броситься в пропасть, в которой нас подхватят милосердные руки господни»².

Поэтому человек живет по-настоящему лишь тогда, когда он, озаренный божьей благодатью, стремится реализовать вечное в преходящем. Причем сознание пропасти между преходящим и вечным, сознание, раскрывающее истину о ничтожестве земных дел, как индивидуальных, так и общественных, открывает одновременно истину о громадности расстояния между человеком и богом, порождая снова и снова волны сомнения и страха. И только божья благодать может помочь пройти над пропастью. Именно она является подлинной движущей силой внутренней диалектики веры: постоянного колебания между сомнением и уверенностью.

Свобода Кьеркегора — это освобождение «от»: от чувства полной беспомощности в лабиринте мирских дел. Она означает преодоле-

ние ничтожности земных дел, освобождение от иллюзий, которыми, по его мнению, полна повседневность.

На высшем этапе религиозной жизни, когда человек отказывается от всего конечного и ему становятся важны уже не только свое «Я», свои проблемы и свое отношение к религии, когда он уже знает, что «субъективность — ложь», а бог — всеобщая нравственная норма, тогда совершается чудо абсурдной веры, благодаря которой он переступает сферу бесконечности. Предметный трансцендентный мир проявляется в откровении, преображая человеческую жизнь, внутренним содержанием которой является теперь высшее существо.

Освобождение от иллюзий привлекательности мирских дел позволяет полностью ощутить расстояние и различие между богом и человеком, ибо освобождает тоску по вечности, открывая вместе с тем глаза на собственную узость и ограниченность. Это освобождение так преображает все человеческое существование, что оно может благодаря божьей милости войти в соприкосновение с богом. В этой встрече бог является абсолютной силой, а человек — абсолютным послушанием. Стало быть, «остаться собою» — это значит отречься от мира и в тревоге, в страхе и трепете ждать голоса господня, это значит отбросить рабство вещей, дабы обрести внутреннюю свободу, являющуюся ответом на зов бога, приостановлением времени, участием в вечности.

Эта теологическая концепция свободы была в момент своего возникновения частью романтической критики официальной церкви и религиозного ритуала, приспособленного к жизнен-

¹ Barth K. Der Römerbrief, 6. Aufl., S. 112.

² Kesselring R. Sören Kierkegaard... S. 115.

ным запросам обывателя. Кьеркегор борется против «затхлого воздуха «омирившегося» христианства». Что стоит церковь, восклицает Кьеркегор, в которой никто не испытывает страха и трепета перед богом! Ратуя за возвращение к идеям и религиозному пылу Августина, Ансельма, Паскаля и Лютера¹, Кьеркегор противопоставил свою точку зрения конформистскому подлаживанию к доктрине, установленной церковью и основанной на умозрительной догматической конструкции. Религия — это индивидуальные внутренние переживания, освобождающие от брэнности. Ее истины раскрываются во внутреннем ощущении, внесенном путем откровения извне в измученную и изнемогающую под тяжестью греха душу.

Человеку, уже обретшему свободу созерцать бога, мирская жизнь постоянно угрожает возвращением в рабство материи. Полным освобождением могло бы быть самоубийство, однако человеку нельзя освободиться навсегда от ужаса земного существования, ибо жизнь дана ему богом. Также и монастырь не может считаться положительным решением вопроса о выборе жизненного пути, ибо там вместо личностных переживаний получают формальные правила внешнего поведения, являющиеся фактически материализацией религиозной жизни, что способно притупить трепет совести перед судом господним.

Надо жить в миру и уметь от него отвернуться, испытывая все превратности судьбы. В этом великая свобода выбора и обновления.

¹ *Kierkegaard S. Der Einzelne und die Kirche. Berlin, 1934; Hohlenberg J. Kierkegaard. Basel, 1949, S. 295—338.*

Религия в этой концепции перестает быть мистическим воздаянием за нищету земной жизни — бунтом против действительности, который выливается в мечты о будущем, посмертном блаженстве. Бог также и не всепрощение, не «агнец божий, который сглаживает грехи мира сего». В реакционно-романтической концепции религии, созданной датским отшельником, земля являлась сферой действительности, рационализма и детерминизма, которые опутывают душу, заслоняя от нее бога. Человек, брошенный в среду себе подобных, имел в ней одну-единственную задачу — найти бога, цель и причину своего земного существования. Его свобода — это свобода разбивать все преграды, которые личная и общественная жизнь громоздит на пути к этой цели. Чувства, жизненные стремления, общественные идеалы — вот система грозных плотин, пытающихся остановить живой поток духовного существования в его прямом движении к богу. И, наконец, сам интеллект противостоит человеку, который не в состоянии охватить умом таинственный синтез вечного и преходящего в истории Христа: бога, который родился и умер на кресте. Необходимо преодолеть рабство рационализма, чтобы быть готовым к приятию тайны креста — парадоксальности мистерии Голгофы. «Разве наша вера, религия, — пишет Кьеркегор, — все наши понятия о боге, о вечности, об откровении не носят характер абсурда и парадокса? Ведь все наше отношение к богу всегда опирается на парадоксальное credo, quia absurdum est (я верю в это, потому что это нелепость — лат.)»¹.

¹ *Kierkegaard S. Der Einzelne und die Kirche, S. 89.*

Итак, вера — это риск выбора, свобода проникновения в мир тайны, свобода отрицания всякого логически необходимого общественного долга, мира реальных причин и следствий. Это торжество абсурда, который выявляет существование Абсолюта и освобождает человека от бренности.

III

Экзистенциализм как направление современной мысли — это не система определенных философских взглядов, а конгломерат различных философских и литературных мотивов, что создает возможность различного толкования самой его сути. Операции, имеющие целью систематизацию доктрины, заключение ее в рамки определенных разделов философии — онтологии, теории познания, этики, аксиологии, эстетики, — сразу же превращаются в созидательные процессы. Создается доктрина, которой фактически не существует, хотя ее мотивы рассеяны по сочинениям философов-экзистенциалистов. Причем такие операции неизбежны и необходимы, если мы хотим дать имманентный анализ этого направления, установить различия между его отдельными представителями, определить течения и т. д. Это предварительная работа, без которой невозможно даже перейти к следующим этапам критической деятельности: к определению социальных корней и функций данной философии.

Еще труднее в таких условиях определить основное содержание экзистенциализма как такового, экзистенциализма вообще. Поскольку наш век требует во всех областях сжатой

информации, а развитие энциклопедических изданий порождает нужду в общих формулах, они постоянно множатся и даже образуют вместе определенные характерные типы и варианты решений. То, что чаще всего сообщают нам энциклопедии и учебники, можно вкратце изложить следующим образом.

1. Для всех экзистенциалистских доктрин характерно убеждение, что исходной точкой всякого знания является анализ конкретного бытия человеческой личности. Это *бытие* — единственная подлинная действительность. Оно не есть ни проявление внечеловеческого мира, ни выражение существующего вне конкретного человеческого сознания идеального прототипа — идеальной сущности человека.

2. Предпосылкой такого убеждения является предположение, что экзистенция предшествует эссенции, существование предшествует сущности. Таким образом, человек вначале появляется на свете, существует, что-то делает, что-то чувствует, о чем-то думает — живет — и лишь потом определяет сам себя. Хочет быть таким, а не иным. Определяет свою сущность, стремясь к своей индивидуальной цели. Таким образом, существовать, быть — значит создавать себя, выбирать себя среди не учтенных и не поддающихся учету форм и содержаний.

3. Все разновидности экзистенциализма отрицают априорные, связывающие и ограничивающие личность общие формулы. Далее следует отрицание идеологии общих целей и универсальности средств, ведущих к этим целям, что связано с определенной характеристикой функций общих идей, целей и средств. Именно эти универсалии являются своеобразным али-

би *неподлинного* человека. Они представляют собой лекарство людей, бегущих от тревоги в страну вымысла. Они позволяют человеку отождествлять себя со сверхиндивидуальным бытием, а значит, с вымыслом. Позволяют принять лживые тезисы и поддаться миражам. Тогда человек может снять с себя ответственность за свои поступки и перестать сознавать, что он брошен в чужой и абсурдный мир и что этот мир единственный, который приходится покинуть в миг смерти, столь же абсурдный, как и жизнь.

4. Результатом такого анализа является постулат борьбы *подлинного* человека, то есть такого человека, который не прибегает ни к каким внешним оправданиям своих поступков. Он мужественно стремится осознать свое положение. Стремится сознательно взять на себя ответственность и связанную с нею риск.

5. Экзистенциализм рассматривает бытие не как нечто статичное и окостеневшее, а как цепь неограниченных и непредвиденных актов сознания. Существование человека — драма свободы; будучи в каждой из неповторимых фаз процесса самосозидания самодостаточным в своем настоящем, оно придает новый смысл всем моментам, предшествующим этой фазе. Поэтому от любого решения, от любого акта воли и выбора зависит та суть, которую формирует бытие отдельной личности. Однако актуализм экзистенциализма отличается от актуализма так называемой «философии жизни» тем, что он рассматривает человека в чисто субъективном аспекте, а не так, как, например, Бергсон, не как демонстрацию космического бега жизни.

6. Это не значит, однако, что экзистенциализм считает человека существом, не связанным со средой, в особенности с другими людьми. Существование человека, согласно этой философии, вплетено в окружающую среду, оно возможно только в рамках коллективности. Ведущие представители экзистенциализма выражают эту мысль с помощью различных понятий (М. Хайдеггер: совместное бытие; К. Ясперс: коммуникация; Г. Марсель: другой человек; Ж. П. Сартр: ситуация), но их объединяет порожденное духом индивидуализма понимание взаимоотношений между людьми как взаимоотношений двух человек — Меня и Другого. Поэтому взаимоотношения между группами людей, между личностью и группой, между изолированной личностью и личностью как членом группы признаются ими абстрактными и производными. Согласно этой концепции, конкретное «Я» живет всегда среди других людей, существует в глазах других, в отношениях с другими. Что касается так называемых общественных отношений, то они — абстракция. На провал обречены также попытки установить подлинный контакт между бытием и бытием. Человека окружает пустота, он одинок в своих чувствах, а стремясь излить их на другого человека, делает его своей жертвой, становится палачом; другое «Я» самоутверждается, низводя Меня к роли предмета, превращая меня в вещь.

7. В области теории познания экзистенциализм, опираясь на феноменологию Гуссерля, отрицает рационалистическое противопоставление мыслящего субъекта мыслимому объекту. По мнению экзистенциалистов, нет одной

истины, истин много, истиной является «субъективность», а следовательно, ее находят не путем диалектического или дискурсивного анализа, а углубляясь в себя, исследуя структуру своих собственных переживаний; в этих пределах личность строит свой мир предметов, находящихся вне ее и не связанных с ней. Единственная действительность живой личности — это ее собственная этическая действительность. Настоящая деятельность для нее — не внешняя активность, а внутреннее решение.

8. Этот субъективизм не носит, однако, онтологического характера. Экзистенциализм не отрицает существования объективного бытия в себе, не стремится к ликвидации мира. И только пытаясь изобразить его как область наиболее личной жизни и ответственности человека, показывает, как меняется этот мир в зависимости от индивидуальных целей, которые каждый ставит перед собой. До вмешательства сознания бытие в себе, согласно экзистенциалистам, есть нечто хаотическое, «тупое», «слепое» и «тяжелое». Лишь человеческое существо вносит в эту инертность творческое, позитивное начало — действие: хаос начинает действительно существовать только через человеческое «Я», которое, преобразая его и ставя в зависимость от себя, придает ему значимость.

IV

Такого рода анализ экзистенциализма, показывая, как мы уже говорили, характеризующие его элементы, допускает вместе с тем некоторые существенные неточности. Прежде всего, трудно заключить в рамки, определенные в

первом положении (основанном на обобщении идей Хайдеггера и Сартра, отрицающих внечеловеческий мир), высшие виды духовного бытия, о которых идет речь в концепциях теистических экзистенциалистов. Здесь не находят места ни Кьеркегор, ни Бердяев, ни Шестов, ни Марсель, ни Бубер; с трудом можно заключить в эти рамки также идею трансцендентности Ясперса. Другие положения верны лишь в самом общем виде, без учета конкретных различий. Возьмем, к примеру, проблему *подлинного бытия*.

Действительно, борьба за подлинного человека объединяет различных представителей экзистенциализма. Но в своем понимании этой подлинности они примыкают к противоположным течениям общественной мысли. Конечно, еще Кьеркегор боролся за подлинность бытия. Однако Кьеркегора занимали прежде всего следующие вопросы: как стать хорошим христианином; как личность, преодолевая конечность плоти, запятнанной первородным грехом, может соприкоснуться с бесконечностью, с богом; как она может развить в себе внутреннюю веру. О подлинном человеке говорил и Хайдеггер. Однако его рассуждения об этом предмете были связаны с онтологической проблематикой иного характера и вели к диаметрально противоположным выводам. В своем основном сочинении «Бытие и время» Хайдеггер исходил из анализа сознания и пытался изучить его структуру. В отличие от Кьеркегора субъективность интересовала его лишь постольку, поскольку в ней отражались метафизический характер и структура бытия. Хайдеггер взял на вооружение лозунг Ницше: «Бог умер».

В противовес кьеркегоровской теории, рассматривающей человека как существо, охваченное постоянной неуверенностью в спасении души и постоянным отчаянием и при этом страдающее от разлуки с богом, Хайдеггер развил собственную концепцию человеческой жизни, которой угрожает инертное «бытие в себе».

В своем требовании подлинности человека это течение исходит из отрицания существующих форм общественной жизни. Оно показывает деперсонализацию человека в буржуазном обществе, его отчужденность, одиночество, растерянность и по-своему отражает существенные черты аморфности и атомизации, которые накладывает на него буржуазная цивилизация. Оно показывает толпу людей, лишенных реальных связей и чувства общности, идеи и взгляды которых подвергаются искусственной унификации с помощью прессы, радио, телевидения, рекламы.

Эта обстановка порождает идеологическое, нравственное и художественное принуждение, ведет к потере индивидуальности, к шаблонности идей и взглядов, к узости идеалов и жизненных целей, к отсутствию гуманистических ценностей, глубокого смысла жизни. Одновременно рождается чувство собственного ничтожества по сравнению с громадностью современного города, его промышленности и бюрократического аппарата, чувство анонимности человека перед их могуществом, чувство безынициативности, невозможности реального индивидуального влияния на ход событий.

Именно такую картину рисует Хайдеггер, вводя термин «*man lebt*» — «живется». Чело-

век, согнувшийся под тяжестью окружения и вынужденный в пределах этого окружения повторять те же самые жесты и слова, теряет свою индивидуальность, растворяется в массе. Он привыкает к такому положению вещей, считает его нормальным. Окружающие его люди кажутся ему знакомыми и близкими, повседневность — естественной. Хайдеггер противится такой картине мира, изображая общественную жизнь как искусственный и бессмысленный плод хаотических усилий поколений. Мир материи лишен смысла. И только деятельность человека упорядочивает, конструирует его, придает ему осмысленность и ценность. Но в ходе этой творческой работы человек становится рабом своих собственных творений. Созданные им вещи обретают власть над ним. Поглощенный тысячами различных забот, человек теряет ощущение смысла бытия, перестает управлять жизнью. Вместо того чтобы направлять свою жизнь, он приспосабливается к вещам и людям, к нуждам, требованиям, обязанностям и зависимостям. Вместо того чтобы строить мир, опираясь на свои критерии ценностей и порядка, вместо того чтобы действовать свободно, человек вынужден выполнять различные функции. Какие-то внешние постулаты заставляют его совершать поступки, которых он не выбирал, не хотел, не придумал. Он словно становится еще одной вещью, бездумным орудием в числе других вещей и орудий, бездумно накопленных и действующих автоматически. Таким образом, целостность бытия и смысл жизни, разбитые повседневной суетой, теряются, а неподвижное, пассивное прозябание заменяет подлинную жизнь.

Необходимо, заявляет Хайдеггер, перестать заниматься миром вещей, перестать заботиться о нашем месте в обществе и о судьбах мира сего. И тогда истина о нашем бытии может нам открыться снова. Бытие в целом открывается нам иногда в полном пресыщении миром. Не тогда, когда нам наскучило что-то конкретное, или кто-то конкретный, или же наше собственное безделье. А тогда, когда «кому-то скучно» вообще. Тогда эта, как говорит Хайдеггер, «глубокая скука повисает молчаливой тучей в бездне человеческого бытия, приближая человека ко всем вещам и людям в знаменательном равнодушии»¹. Но только при переживании тревоги человеческое бытие приходит в состояние, когда человек оказывается лицом к лицу с небытием. Тревога не имеет ничего общего с конкретным страхом — страхом за что-то и перед чем-то. Это страх человека, очутившегося в плену у вещей и людей, затерянного среди жизненных реалий и мелких забот. В состоянии же тревоги все становится безразличным. Все вещи и мы сами впадаем в безразличие. Но именно благодаря этому мы возвращаемся к самим себе. Охваченные тревогой, мы теряем иллюзорные опоры. Постигнутая нами целостность бытия оказывается мнимой. Тревога обнаруживает небытие. Погруженные в тревогу, лишённые того, что было до сих пор лишь мнимой опорой, мы открываем человеческое бытие (Dasein) как небытие. Теперь, когда мы ускользнули от конкретных вещей, от мыслей, мы вдруг осознаем отчужденность нашего истинного бытия от

¹ Heidegger M. Was ist Metaphysik? Bonn, 1949.

повседневности, фактов, практической деятельности, идей. Мы должны оставаться в тревоге, чтобы существовать. Мы можем действительно существовать, лишь осознавая свое бытие как небытие. Ведь подлинное человеческое бытие проистекает из выявления небытия. Именно это выявление первичности небытия является откровением, позволяющим правильно относиться ко всему конкретному, к миру и к самим себе. Только тревога раскрывает перед человеком то, что общественная жизнь пытается скрыть, а именно: что он присутствует на свете для того, чтобы умереть (Sein zum Tode). Рожденная в крайних ситуациях, в состояниях на грани жизни и смерти, при катаклизмах, трагических поворотах судьбы, во время тяжелых болезней, тревога (Angst) заставляет нас осознать наше отчуждение от мира и трагическое одиночество собственной всеми покинутой жизни. Освобождая тем самым человека от власти иллюзий и заставляя его занять смелую, подлинную позицию по отношению к собственному существованию, тревога вместе с тем ввергает его в отчаяние. Человек кажется сам себе хрупким существом, жизни которого может положить конец любое дуновение стихии. Теперь человек возвращается в мир, вооруженный трагическим знанием своей судьбы и существования. Он уже осознал свое небытие и оценивает жизнь с точки зрения небытия. Он знает, что все его чаяния, даже акты свободного выбора и свершения, будут зачеркнуты инерцией материального мира. Он знает свое одиночество и обреченность на смерть. Знает, что не может ждать никакой помощи извне, что его мысли и действия выражают лишь его од-

ного и ничего кроме этого. Он возвращается к жизни, но существующие формы повседневности кажутся ему комплексом иллюзий и лжи, помогающим скрывать ее истинный характер.

И вот теперь мы подходим к главному. Оказывается, что от критики некоторых действительных проявлений упадка буржуазной цивилизации и от описаний их отражения в психических ощущениях человека это учение переходит к определению якобы существенных черт человеческого бытия. Когда человек поймет, что окружающая его повседневность представляет собою комплекс иллюзий и лжи, он, согласно Хайдеггеру, откроет действительные черты человеческого подлинного бытия, а именно: постоянную тревогу, беспокойство, бессмысленность собственной и чужой деятельности и, следовательно, отсутствие внешних и внутренних норм. Если любые действия лишены смысла, то трудно говорить о каких-то рациональных нормах, определяющих эти действия. И тогда человек чувствует, что его бросили в чуждый и враждебный ему мир и единственное, что у него осталось,— это свобода смерти, вознаграждающей его за скорбь жизни и вместе с тем устраняющей постоянный страх, беспокойство и тревогу. Такова пресловутая «свобода к смерти» (Freiheit zum Tode).

Сартр в своей концепции подлинного бытия внешне близок к хайдеггеровскому нигилизму. Ведь именно под влиянием Хайдеггера он занимался онтологической проблематикой, причем исходил в своем главном сочинении «Бытие и ничто» из тезиса Гуссерля, что «всякое сознание является сознанием какого-то пред-

мета и возникает только тогда, когда представляют себе какой-то неизвестный предмет, оно рождается направленным на бытие, которое им (сознанием) не является». Сартр тоже выступает за подлинность человека, но с самого начала своего творчества ищет прежде всего ответа на комплекс вопросов, касающихся возможностей ответственного выбора. Сосредоточив внимание на проблеме свободы и включенности в общество, он пытается с помощью психоанализа, приспособленного им для нужд экзистенциализма, перевести зависимость человека от социальных условий на язык индивидуальных ситуаций и свободного выбора. В послевоенном сочинении Сартра «Экзистенциализм — это гуманизм» (1946 г.) появился новый мотив ответственности за других и постулат утверждения гуманизма. В своих более поздних работах Сартр шагнул уже за рамки, установленные экзистенциализмом для борьбы за подлинность человеческого бытия, и, казалось, шаг за шагом приближался к тому пониманию жизни, деятельности и включенности в общество, которое внес в философию марксизм.

Центральными понятиями концепции подлинной жизни, предложенной Альбером Камю, являются понятия абсурда и отчуждения. Камю начал с вопроса, обязательно ли жизнь должна иметь смысл, чтобы ее можно было прожить, и пришел к выводу, что жизнь прожить тем легче, чем яснее понимаешь ее абсурдность. Ведь единственным результатом осознания абсурда может быть бунт. Позиция абсурда дает человеку истинную свободу, ничем не связанную иллюзию надежды, подлин-

ную страсть к жизни, не ограниченную страхом перед будущим. Люди чужды друг другу. Принимая точку зрения Шопенгауэра, Камю утверждает, что установить связь с другими людьми мы можем лишь в том случае, если нас объединяет страдание, ибо это позволяет отвлечься от собственного трагического сознания абсурда.

Таким образом, общность проблематики «подлинной жизни» оказывается, даже при поверхностном рассмотрении, множественностью мировоззренческих концепций. Проблема подлинного бытия выступает то в мистическом аспекте (Кьеркегор), то в нигилистическом (Хайдеггер), то в феноменологически-аналитическом (Сартр), то, наконец, в концепции мирского трагического героизма (Камю). Множественность точек зрения соответствует множественности функций. Это «порождение и усиление в человеке сомнений в смысле собственного бытия, деятельности и жизни; распад его общественного сознания; попытка создать идеологию бессмысленности жизни, погрузиться в иррациональный атеизм или столь же иррациональный фидеизм»¹.

Такую функцию, похоже, выполняют концепции атеиста Хайдеггера и христианского мистика Бердяева. В других случаях экзистенциализм становится продолжением сократического течения в философии, которое своеобразно концентрирует всю совокупность философской проблематики вокруг антропологических вопросов.

¹ Legowicz J. Zarys historii filozofii. Warszawa, 1964, s. 330.

Экзистенциализм, выдвигая на первый план мотивы, часто игнорируемые другими течениями, в особенности мотивы, связанные с проблематикой повседневной включенности людей в процесс изменения своих жизненных условий, а также подчеркивая необходимость рассматривать эти проблемы в категориях ответственности человека за мир, в котором он живет, оказал известное влияние на всю современную философию и культуру. Я имею в виду главным образом творчество Камю и ранние философские, драматические и прозаические произведения Сартра. Творчество Сартра 50-х и 60-х годов вряд ли можно назвать экзистенциалистским — здесь, скорее, может идти речь о смешении и борьбе различных идейных, социальных и мировоззренческих мотивов.

Но и данное течение неоднозначно в своем общественном звучании, в своей реальной функции. Напротив.

Функция этой философии явно двоякая. Та форма отрицания и бунта, которая изображает ненавистные нравственные плоды буржуазной цивилизации как внеисторические, общечеловеческие, вечные конфликты и чувства, утверждает существующее положение. Ведь, делая из исторической драмы историческую, метафизическую проблему, она утверждает социальную действительность, порождающую эту драму. Создатели экзистенциальной концепции косвенно становятся, вопреки своим убеждениям, апологетами ненавистного им строя.

Такой характер носит, в частности, присущее экзистенциализму превращение правды о слабости буржуазной и мелкобуржуазной интел-

лигенции в метафизическую драму трагической судьбы человека — драму безысходной трагедии индивида.

С другой стороны, однако, все то в экзистенциализме, что разоблачает нравственное и идеологическое аутсайдерство, пустоту и одиночество, полную атомизацию личности в современном буржуазном обществе, является тяжким этическим и социальным обвинением строя, который осквернил все им же освященные ценности, а новых найти не может. Здесь содержится косвенный призыв осуществить переход к таким общественным отношениям, которые бы ликвидировали терзающее людей сознание трагической пропасти между обществом и личностью.

Эти две общественные функции находятся в явном противоречии друг с другом. Они отражают конфликтность и двоякость социальной позиции самих создателей этих концепций, свидетельствуют о многозначности содержания последних, которому, в зависимости от толкования, можно придать как консервативное, так и оппозиционно-критическое общественное значение. Внимательно изучая творчество философов этого атеистически-экзистенциального течения, мы обнаруживаем там потоки настроений и содержаний, ведущие то к нарастанию мотивов трагичности бытия, метафизического проклятия человеческому существованию, то к концентрации элементов критики ненавистных ценностей и нравов разлагающейся буржуазной цивилизации, критики на грани радикального общественного протеста с позиций социального прогресса.

Такова суть той внутренней противоречивости и конфликтности, которые характерны для философии и литературы атеистического экзистенциализма.

V

Прослеживая драму современных интеллигентов, связанных с экзистенциализмом, мы то и дело обнаруживаем связь их идей и мотивов с традиционными философскими концепциями. Но это все же особая традиция, ибо здесь мы имеем дело с продолжением форм религиозной мистики XIX века, чуждой конструктивно-теологическим системам, и с продолжением пессимистически-нигилистических концепций. Больше всего поражают христианские мотивы в атеистическом течении экзистенциализма. И все же в новых условиях, характеризующихся другими особенностями процессов деперсонализации, присущих эпохе разложения капиталистической формации, другими симптомами общественного отчуждения и растерянности, мы обнаруживаем и отголоски идей, относящихся к периодам разложения двух предыдущих социально-экономических формаций. Это продолжение мотивов, заимствованных из религиозных систем, в которых бог уже перестал быть понятием, используемым как средство укрепления общественных связей, как орудие определенного класса, из систем, в которых общественные связи служат лишь окончательным мистическим убежищем одинокого человека.

Когда Хайдеггер говорит о человеке, затерянном среди огромной массы вещей, опол-

чившихся против него, несущих ему гибель и вместе с тем являющихся его жизненной необходимостью; когда он рассказывает о том, как в вечном страхе перед смертью человек ищет утешения в тысячах мелочей повседневной жизни, в радостях материального мира, теряя духовные ценности,— то это не только отраженная в кривом зеркале картина затерянности отдельного человека в мире массового производства, потребления и развлечения. Это также и повторение тезисов «О троице» Августина, где тот описывает историю падения человека, скатывающегося все ниже, стремящегося ко все более низменным вещам, кажущимся ему все более важными. Ничто не в состоянии удовлетворить это стремление, вызывающее постоянное чувство неудовлетворенности. В своей нищете дух обращается к своим собственным действиям, к чувственным ощущениям и их беспокойной радости. «Так он испытывает своего рода головокружение, бросается в круговорот чувственной жизни и сливается с ним»¹.

Когда Хайдеггер определяет человеческое существование понятием «привычность» («die Gewohnheit»), когда он изображает онтологическое одиночество человеческой личности как неизбежное состояние «брошенного в бытие», вырванного из всех связей с другими, изолированного и не детерминированного индивида, он возвращается на почву религиозного идеализма. При этом он просто трансформирует старые идеи о нищете человека,

¹ Böhner Ph., Gilson E. *Christliche Philosophie*. Paderborn, 1954, S. 190.

запятнанного грехом и брошенного в чужой, незнакомый и враждебный мир.

Дать кому-нибудь что-нибудь, заявляет Сартр в книге «Бытие и ничто», значит взять его в плен, дать что-нибудь — значит уничтожить даваемое, чтобы сделать своим рабом того, кому оно дается: другое «Я» утверждает себя, низводя меня до роли предмета, превращая меня в свое орудие.

Мы узнаем здесь мотивы размышлений Августина о связи между любовью и унижением: «Когда мы одариваем нищего, то, возможно, желаем при этом приобрести власть над ним и подчинить его себе»¹.

Полное боли и смятения стремление личности, могущей лишь бессмысленно существовать, к достижению сути человечности, является мирской формой выражения тоски по утраченному богу и возвращения к нему. Как отмечает Корню, фидеизм у Сартра выражается в стремлении «бытия для себя» подняться до уровня «бытия в себе», в стремлении, являющемся всего лишь философской транспозицией религиозного мотива возвращения человека к богу. Эта мистифицированная форма, в которой проявляется жажда сути человечности и достижения абсолюта, есть только отражение мечты о преодолении отчуждения человека. Сартр пишет: «Целостное бытие, такое, в понятии которого не было бы ни единой щели, но которое все же не исключало бы движения в ничто как «бытия для себя», бытие, существование которого было бы синтезом, объединяющим «бытие в се-

¹ Böhner Ph., Gilson E. *Christliche Philosophie*, S. 217.

бе» и сознание, это идеальное бытие было бы в самом себе установлено «бытием для себя» и идентично этому устанавливающему его «бытию для себя», а значит, это было бы *ens causa sui*¹. Однако именно поэтому, для того чтобы судить о реальном бытии... мы принимаем точку зрения того идеального бытия и должны заявить, что действительность является тщетным усилием достичь достоинства причины самой себя. Все происходит так, словно человек, мир и человек в мире способны единственно на то, чтобы создавать каково-нибудь неудачного бога. Следовательно, все происходит так, словно «бытие в себе» и «бытие для себя» остаются в состоянии дезинтеграции по отношению к некоему идеальному синтезу. Дело не в том, что интеграция когда-то имела место, а, напротив, в том, что она всегда желательна и всегда недостижима»².

Этот отказ признать существование бога остается в сфере религиозной проблематики. Более того, он так сформулирован, что дает возможность своеобразного диалога между экзистенциалистом-атеистом и экзистенциалистом-мистиком.

Не удивительно поэтому, что католический экзистенциалист Габриель Марсель подхватил эти тезисы Сартра и истолковал их как симптомы психологии «падшего сознания». В эссе, посвященном критике труда Сартра «Бытие и ничто», Марсель вопрошает пря-

¹ сущее как причина самого себя (лат.).

² *Sartre J. P. L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique.* P., 1943, p. 717.

мо: «Разве сознание, которому навязывают такое представление о распадающейся действительности, не приходит, анализируя себя, к *рассмотрению себя как падшего сознания*, даже если оно не может представить себе конкретно мир перед падением?»¹

Топтание по замкнутому адовому кругу, полусознательная тоска о потерянном рае и поношение бога — вот поставленный Марселем диагноз сартризма. Марсель рассматривает его однозначно как «дьявольский отказ взбунтовавшегося и упоенного собою индивида, противостоящего знакам, к которым его могла бы приблизить только Любовь — при условии, что эта Любовь сумеет освободиться от иллюзий, к которым она сводится, когда предается размышлениям о себе вместо того, чтобы реализоваться»².

Эта интерпретация хорошо отражает безысходность, содержащуюся в мировоззренческих положениях книги «Бытие и ничто». Философия, подвешенная между атеистическим нигилизмом хайдеггеровского типа и мистическими решениями, исчерпывает сама себя; она способна лишь бесплодно повторять попытки частичного анализа. Вот одна из причин, по которой такие мыслители, как Сартр и Камю — одинаково чуждые нигилизму и мистике, — чувствуя бесплодность своего анализа и своих решений, должны были неизбежно перешагнуть через собственную же философию, преодолевая свои прежние позиции. Сартр сделал это в работе «Экзистенциализм — это

¹ *Marcel G. Homo viator.* Warszawa, 1959, s. 270.

² *Ibid.*, s. 271.

гуманизм»; Камю — в своих рассуждениях последних лет жизни об экзистенциализме как философии и позиции, сводящимся к психологическому самообнажению, позволяющему демонстрировать всему миру сознание собственного ничтожества, подлости и упадка и оставаться в этом ничтожестве, подлости и упадке, в полном отрыве от главных социальных конфликтов и от реального влияния на этот мир.

Проблематика периода «Бытие и ничто», являющаяся развитием основного тезиса сартризма о наличии постоянной пропасти между замыслом и результатом, между идеалом и фактическим положением вещей, тезиса, согласно которому исполнение желаний означает не их удовлетворение, а лишь необходимость странствования от мечты к мечте в постоянном поиске и тоске по лучшей жизни, а исполнение желаний обнаруживает лишь пустоту, свидетельствующую о фальши, скрытой за внешней оболочкой явлений, — эта проблематика открывает путь иррационально-религиозным решениям. Разве одинокий, заблудившийся в мире и незащитный человек не обращается к сверхъестественной опоре как к единственному спасению?

Если условия одиночества, блуждания и незащитности в плохом мире рассматриваются не как симптомы социального зла, вытекающего из определенной исторической и общественной структуры, а как имманентная и неизменная особенность человеческого существования вообще, то изменение этих условий не означает социальных перемен в материальном мире, а охватывает лишь измене-

ния в сфере психического: нравственное оздоровление, духовную революцию. Именно по такому пути Марсель идет сам и предлагает идти атеистическим экзистенциалистам. «Разве единственной и подлинной трансценденцией, — пишет он, — не является акт, благодаря которому, освобождаясь от этих данных и условий, мы заменяем их обновленными данными и условиями?»¹ К сожалению, это не призыв к реальной революции или даже к реальным эволюционным изменениям в мире действительности. «Этот акт, — пишет далее Марсель, — мы не можем совершить, опираясь на собственные силы и на силы бытия, предоставленного самому себе... он требует помощи и влияния, которые есть не что иное, как благодать»².

В общем, мы все время остаемся на базе традиционных мистических рассуждений — слышим эхо учения св. Бернара Клервоского как в его положительной, так и в отрицательной части: человек пребывает в рабстве греховности со времени первородного греха и не может освободиться сам. *Propria voluntas*³ должна быть уничтожена. Надо подчиниться руководству любви. Надо излечиться от слепоты ума и удалить от себя гордыню разума, чтобы оздоровить больную волю. Тогда внутреннее око снова прозреет и, благодаря вере и любви, начнет опять видеть прямо и истинно. Вот синтез взглядов Марселя. Но только ли Марселя?

Человеческое сердце, заявляет Бернар Клер-

¹ *Marcel G. Homo viator*, s. 270.

² *Ibidem*.

³ Собственная воля (лат.).

воский, любит земные вещи, хочет с их помощью добиться счастья. Но сердце не находит здесь удовлетворения, напротив — становится несчастным, жажда вещей, которые ему чужды, которые не удовлетворят его никогда. Предпочитая свою участь участи бога, оно обращается к самому себе: из *anima recta*¹ превращается в *anima curva*² и остается в этом состоянии *incurvatio*³ — душа уже не похожа на бога, но и сама на себя не похожа: «*Inde anima dissimilis Deo, inde dissimilis est et sibi*»⁴. Сознвая свое величие, она вместе с тем ощущает свою нетождественность и свою измену собственной природе. Этот раскол приводит к ужасной растерзанности души, которая ощущает себя собою и одновременно не собою: она похожа на себя и отлична от себя. Отсюда ее отвращение к самой себе. У нее осталась только свобода: одинаковая у праведников и грешников. Погруженный в греховность и слившийся с нею, обладая единственно свободой независимых решений, человек стал рабом греха и должником смерти.

Вот мистически-религиозное средневековое толкование мотивов книги «Бытие и ничто», представленное как анализ психологии павшего сознания.

Все это доказывает, что, несмотря на видимость глубоких различий, имеется несметное множество внутренних связей, объединяющих атеистическое и религиозное течения совре-

¹ прямая душа (лат.).

² кривая душа (лат.).

³ искривление (лат.).

⁴ «Поэтому душа непохожа на бога, поэтому непохожа и на себя» (лат.).

менного экзистенциализма и приближающих друг к другу их истоки. Это, в сущности, два варианта решений, возникшие на общей основе иррационализма, индивидуализма и неисторизма. Оба они представляют собой протест против мира буржуазной цивилизации, мышления, идеалов и выражение духовной немощи этого мира.

А теперь рассмотрим эту проблематику в другом аспекте, сопоставив концепции Сартра с основными идеями системы Гегеля.

Для Гегеля зло, как и боль, вызвано несоответствием между тем, что есть (*das Sein*), и тем, что должно быть (*das Sollen*). В мертвой природе зла не существует, оно появляется в жизни, ибо только в жизни налично жажда чего-то, что должно быть, но чего нет. По Гегелю, именно противоречие между бытием (*das Sein*) и состоянием, к которому стремится человеческая личность (*das Sollen*), является предпосылкой развития. Наша жизнь состоит из желаний, требующих осуществления. Их неосуществленность рождает страдание и тревогу. Появляется сознание чего-то отрицательного, требующего ликвидации. Мертво то, что имеет к миру только одобрительное отношение. Нужно одобрять не то, что есть, а саму жизнь, состоящую в преодолении противоречия между бытием и тем, что должно быть.

Как пишет Гегель, непосредственность человека — это то, чем человек не должен быть, что необходимо преодолеть. Путь к этому преодолению Гегель усматривал в диалектической динамике истории человеческой мысли. А Маркс претворил эту идею в концепцию

истины об историческом развитии человеческого общества.

Путь Сартра в 30-е годы и в начале 40-х годов был совершенно иным. И все же права Айрис Мердок, называя его «Гегелем в новом одеянии». Действительно, мы находим у него мотивы гегелевской «Энциклопедии философских наук», но они меняют направление своего действия, и это изменение приводит на позиции, противоположные тому диалектическому отрицанию гегельянства, которое дал марксизм. Т. К. Кронский пишет: «Марксистское требование считаться с социальной действительностью является материалистическим толкованием пресловутого гегелевского тезиса о «разумной действительности»... Но, подобно тому как марксистское учение об исторической необходимости, о законах общественного развития осуждает квиетизм и призывает к действию, также призывает к действию обратная идеалистическая концепция Гегеля. Ведь если «внешнее существование» не является подлинной действительностью, если не всякое бытие подлинно, то, следовательно, бывает дурное бытие, бывают подлые, выродившиеся, загнивающие государства, и в таком случае, разумеется, долг человека — бороться за подлинную действительность. Но сначала надо знать, что в самом деле подлинно»¹.

Ответ Сартра в этом случае является индивидуалистическим, субъективистским и антиисторическим. Люди, пишет Сартр в книге «Бы-

¹ Kroński T. K. Rozważania wokół Hegla. Warszawa, 1960, s. 88, 89.

тие и ничто», отличаются от вещей, ибо они осознают самих себя и оказываются, таким образом, «бытием для себя». Итак, у них есть самосознание, позволяющее осознать существующие факты и собственную жизнедеятельность. Но у них есть, кроме того, сознание самосознания и, стало быть, понимание разрыва между замыслом и действительностью, между созданным ими идеалом и окружающей их фактической обстановкой. Между замыслом и действительностью, между идеалом и фактической обстановкой существует постоянный антагонизм, порождающий тревогу, неудовлетворенность. Бытие — это то, что существует и не дает удовлетворения. Напротив, оно вызывает отвращение. Ничто — это идеалы, к которым стремятся, но которые все время отодвигаются. Следовательно, существует пропасть между намерением и результатом. Человек стремится к тому, чтобы стать богом. Он стремится осуществить свою собственную систему ценностей, привести свое индивидуальное, конкретное существование в соответствие с бытием, которое представляло бы собою постоянную ценность.

По Гегелю, природа не развивается, ибо она лишена свободы. Она существует и распространяется, не имея собственной истории; только у человеческого общества есть своя история, своя свобода, свое развитие самосознания.

У Сартра оба звена противоположности выступают как предметы: бессознательное «бытие в себе» и сознательное «бытие для себя», которое есть ничто.

Вот стол, «бытие в себе» — бессознательный и тупой, но прочный, неизменный: он был, есть

и будет столон, он самотождествен, он это и ничто кроме этого. А я, я как личность, как самосознание?

Вот мое мнение, мое собственное мнение по такому-то вопросу. Сейчас оно такое. А каким оно было раньше? Я не помню. Или, возможно, помню, но стесняюсь его и не хочу о нем думать. Или, возможно, я теперь полусознательно видоизменяю свое прежнее мнение в соответствии с тем, что я думаю сегодня? Но и сейчас мое мнение не вполне идентично с самим собою, ибо у меня существует смутное убеждение, что мое сегодняшнее мнение не совсем правильно. И я не знаю, каким оно будет завтра. Не изменится ли оно коренным образом? Я хочу быть искренним в своих мнениях. Но что это значит? Это значит, что я хочу быть в согласии с самим собою. Хочу выполнить условия «бытия в себе» в лоне «бытия для себя». Но моя структура, структура моего бытия не есть в точности то, что она есть. Она есть то и одновременно — нечто иное. Как «бытие в себе», идентичное и прочное, она не существует совсем. Она есть, и ее нет. Она ничто. «Бытие, благодаря которому на свете появляется небытие, неизбежно является своим собственным небытием»¹.

«Бытие для себя» является тем, чем оно не является, тем, чем оно еще не является, тем, чем оно не является, но хотело бы являться.

Это странное бытие-небытие представляет собою в мире свободное бытие. Если факт моего существования — случайность, то все же сам этот факт ставит меня перед необходи-

мостью выбора той позиции, какую я буду занимать по отношению к делам, проблемам, идеям. Но выбор этой позиции случаен. Я сам ставлю перед собой цели, и в свете этих целей мое место на земле обретает значение. От моего внутреннего настроя зависит, буду ли я, оказавшись изгнанником, вынужденным скрываться в пещере, считать эту пещеру надежным убежищем, местом подготовки к предстоящей борьбе или же местом изгнания, горя и тоски.

Итак, я свободен в счастье и в несчастье. Я сам возлагаю на себя задания. «Свобода свободна лишь в том случае, если я устанавливаю искусственность как свое *самоограничение*. Бесплезно было бы утверждать, что я не свободен, потому что не могу поехать в Нью-Йорк, будучи мелким служащим в Мон-де-Марсане. Напротив, именно в связи со своим планом поездки в Нью-Йорк я расположусь в Мон-де-Марсане. Моя локализация в мире, мое отношение к Мон-де-Марсану, к Нью-Йорку или к Китаю были бы совершенно иными, если бы мой план состоял, например, в том, чтобы стать богатым в Мон-де-Марсане. В первом случае Мон-де-Марсан выступает в контексте мира, прочно связанного с Нью-Йорком, Мельбурном и Шанхаем; в другом — он появляется из глубины недифференцированного мира. Что же касается реального значения моего плана поездки в Нью-Йорк, то решение тут зависит от одного меня: это может быть решение человека, недовольного Мон-де-Марсаном, и в этом случае всему виной Мон-де-Марсан, а я лишь испытываю потребность постоянного отрицания своего

¹ Sartre J. P. L'Être et le Néant, p. 58.

места, потребность жить в постоянном бегстве от всего, что связано с городом, в котором я живу. Или это может быть план, которым я весь поглощен. В первом случае я буду рассматривать свое место как неодолимое препятствие и стану прибегать ко всевозможным ухищрениям, чтобы как-то определить его в мире; во втором случае, напротив, препятствий уже не будет и оно будет не точкой торжества, а точкой отправления»¹.

В статье «Экзистенциализм и современная философия» Кжиштоф Помян пишет, что содержащееся в гегелевской «Феноменологии духа» описание отношений между господином и рабом, а также данный там анализ несчастного сознания и абсолютной свободы как чистой негативности, которая осознает саму себя в акте тревоги, представляя собой как бы предвосхищение темы, разрабатываемой экзистенциалистской философией в течение целого столетия между кьеркегоровским «Или — или» и сартровским «Бытие и ничто». Однако, пишет Помян, в трактовке сторонников этой философии те отношения, которые для Гегеля были всего лишь моментами в развитии духа, сметаемыми в процессе его диалектических преобразований, ведущих к абсолютному познанию, — эти отношения превратились в единственно возможные межличностные и внутрисознательные связи. «Любой контакт двух людей является неизбежно отношением раба к господину. Всякое сознание несчастно. Любой индивид совершенно свободен, то есть представляет собою чистое отрицание: прав-

ду о своем подлинном бытии он обретает посредством акта тревоги. Когда сопоставляешь с соответствующими положениями «Феноменологии духа» эти основополагающие идеи экзистенциализма, общие для всех представителей данной доктрины, то поневоле начинаешь предполагать, что Гегель не только выдумал эту философию, но и преодолел ее, прежде чем она успела по-настоящему родиться»¹.

Так вместо идеи о закономерности развития появляется идея о человеческой действительности как проекции случайной позиции, порожденной случайным выбором при случайных обстоятельствах. Однако эта идея не возникла, как полагают некоторые, исключительно из оппозиции по отношению к другим существующим онтологическим идеям и идеям теории познания профессиональной академической философии.

Я не думаю, что можно именно на этом основании определить место экзистенциализма среди других течений современной мысли. Рассматривая его в таком аспекте, мы лишь увеличим число вопросительных знаков, порождаемых хаосом смешанных друг с другом заимствований, продолжений и отрицаний.

Скорее раскрытие социальных корней и функций этого течения позволит понять ту цель, ради которой так, а не иначе увязаны друг с другом определенные идейные, мировоззренческие, нравственные мотивы и мотивы теории познания.

¹ Pomian K. Egzystencjalizm i filozofia współczesna. — Zeszyty Argumentów, 1964, № 4, s. 45.

¹ Sartre J. P. L'Être et le Néant, p. 576.

Намного красноречивее, чем сопоставление с недостатками позитивистских идей и упрощениями эволюционистов, говорит о концепциях Сартра отрывок из его первого большого романа «Тошнота»:

«Для моей жизни нет никакого оправдания... Я достаточно молод и силен, чтобы начать с начала, но что мне начинать с начала?.. Позади меня простирается вся моя жизнь. Я могу внимательно осмотреть ее со всех сторон. Сказать мне о ней нечего, кроме того, что она была проигранной партией... Тошнота на миг оставила меня, но я знаю, что она вернется: это мое нормальное состояние. Мне тошно — и все тут. Время от времени я зеваю так, что по щекам у меня текут слезы. Это чувство глубокого пресыщения и тошноты — самое существенное ядро моего бытия, материал, из которого я сделан. Я отнюдь не опускаюсь, напротив, сегодня утром принял ванну и побрился. Но когда я снова думаю об этих мелких делах по уходу за собой, то не могу понять, как я ими занимался, ведь они бессмысленны... Каким далеким я чувствую себя здесь, на вершине холма, от жителей этого города. У меня ощущение, будто я существо совсем иного рода. Возвращаясь домой после работы, они с удовлетворением взирают на дома и площади, думая о том, что это их город, красивый буржуазный город. В них нет никакого страха, они чувствуют себя в безопасности. Они никогда не видели ничего, кроме воды, льющейся из кранов, кроме света, излучаемого электролампочкой, когда повернешь выключатель, кроме ублюдочных деревьев, подпираемых палками. Сто раз в

день они убеждаются, что все действует, как некий механизм, что мир подчиняется прочным и незыблемым законам... Глупцы. Меня охватывает отвращение при мысли, что придется снова смотреть на их жирные, самодовольные морды»¹.

Тот тип философии, который представляет собою экзистенциализм, не родился из созерцания других отвлеченных систем. И не был ответом на них. Мы не поймем его, ища его мотивы в сфере чисто философских понятий.

Необходим другой, более широкий взгляд на вопрос о месте экзистенциалистских идей в истории человеческой мысли. Их нужно поместить не среди направлений официальной академической философии, а среди идеологий, родившихся из попыток иллюзорного разрешения назревших социальных конфликтов.

Идеологии, возникшие на почве критического отношения к правящим классам, к их морали, их идеалам, их жизненной практике — которые, однако, не только не порождают реальной оппозиции, но даже ослабляют оппозицию уже существующую, — принимают очень разнообразные формы. Это и тоска по старому общественному порядку, характер которого идеализируют и лицемерно приукрашивают. И утопически-реформистские надежды на изменение нравственных устоев без социально-политической революции. И религиозная эсхатология, обещающая на том свете компенсацию за горести земного существования. И индивидуальный анархизм. И другие формы субъективно-волюнтаристского протеста.

¹ Sartre J. P. La nausée. P., 1959, p. 221—223.

В особенности этим последним проявлением индивидуалистического бунта против буржуазного общества и буржуазной цивилизации присуще трагическое противоречие между намерениями и их осуществлением. Выступая против официального мира ложной видимости, против фальши условностей, громких фраз, против нравственного ханжества, бунтовщики этой интеллектуальной формации пытаются добраться до явлений, ощущений и фактов, которые нельзя заподозрить во лжи и обмане. Таким миром подлинных истин, не поддающихся идеологической ретуши, им кажутся их собственные, личные переживания, ощущения и эмоции. Личное, внутреннее представляется основой знаний о человеческом бытии и о мире. Но этот протест против упорядоченного мира видимости при сознательном отказе от попытки понять общественные связи между людьми и общественную динамику ведет к созданию частного мира видимости. Он обрекает на нереальность все внешнеиндивидуальные факты, явления и процессы, а из крох личных переживаний создает метафизическое творение: временное бытие человека, погруженное во вневременную тьму. Та же самая внутренняя честность, которая заставляет говорить, рассуждать, писать лишь о собственных наблюдениях, о непосредственных, особых ощущениях, рождает фальшь, когда пытаются из этих деталей реконструировать действительность.

Но это лишь одна, субъективная сторона вопроса. Другая сторона — это отражение в индивидуалистическом бунте существенных объективных моментов межчеловеческих от-

ношений в условиях буржуазной цивилизации. Об этом писал Ленин, указывая на анархизм, как на продукт буржуазного общества. Таким образом, современный индивидуализм — это не только протест, зашедший в тупик из-за отсутствия сигнальных огней теории или из-за отсутствия связи с живыми течениями народной революции. Это и плод особой социальной обстановки, в которой живут люди при господстве буржуазии. Это реальный образ социальных конфликтов, представленный в кривом зеркале.

Сказанное относится как к нигилистическим идеям Хайдеггера, так и к сартровскому пессимизму, и к мистическим порывам Марселя, который создает концепцию объединения бытия, разорванного метафизикой воплощения и причастия, и, наконец, к идеям Ясперса с их попыткой описать трансценденцию без эсхатологии, трансценденцию, которую можно лишь предчувствовать и которая придает смысл историческому движению, проявляя себя исключительно в этом движении.

Так путем мистического *катарсиса*, или путем мазохистского любования духовной нищетой жизни, захлебывающегося низостью и подлостью, или в судорогах индивидуального анархического протеста против всемирного зла формируются очертания идеологии, родившейся из утраты веры в возможность построения идеального общества, в возможность коллективной или индивидуальной реальной деятельности, имеющей целью укрепить существующий порядок или свергнуть его, с тем чтобы создать новую общественную структуру.

Подход, например, к вопросу о подлинности бытия — о чем разные философы толкуют по-разному — со стороны определенной общей тенденции, связанной с позицией общественной затерянности, позволяет не замечать различий в трактовках, концепциях, мироощущении. И тогда возникают очертания подлинности жизни в экзистенциалистском понимании: *во-первых*, как такого отрицания подлости в общественной, политической, экономической и нравственной жизни, которое ведет к одновременному отрицанию всяких форм коллективной борьбы за общие цели; *во-вторых*, как такого отрицания лжи господствующих идеологий, которое ведет к отрицанию всякой идеологии, всяких обобщений, целей и задач коллективной общественной деятельности, то есть к отрицанию всяких конструктивных идеологий.

Таким образом, то, что, будучи рассматриваемым как отдельные философские концепции, казалось нам хаотическим множеством взглядов, теперь являет нам снова свою общность в рамках широкого потока философских учений, связанных с очередными эпохами декаданса.

Декаданс — это не только пассивность, уныние, отчаяние. Декадентство культуры — это также драматический путь мысли людей, которые, потеряв веру в историю и прогресс, ищут идеал за пределами мира, людей, которые устали от «внешнего» или напуганы им и впали в крайний пессимизм, исследуя трагическую тайну универсальной судьбы. Исторический и социальный фон, условия, религиозная мистификация и психология декаданса

различны в разные эпохи, в разных социально-экономических формациях. Но едина трагедия людей, которые, восставая против условий окружающей их жизни, не могут по объективным или субъективным причинам найти реальный путь к действительному, прогрессивному изменению этих условий.

* * *

Эти наши рассуждения — скорее обзор проблематики, чем попытка найти решения. Кажется, впрочем, что мы еще не достигли такого уровня аналитических знаний, который позволил бы произвести полный синтез проблемы современного экзистенциализма как философии. Среди вопросов, подлежащих дальнейшей разработке, на первый план выдвигаются прежде всего два крупных тематических комплекса.

Первый — это показать процесс преодоления мыслителями, связанными с данной мировоззренческой формацией, своей собственной философии, преодоления ее на пути к миру реальной борьбы, реальных коллективных действий, на пути к подлинной общности людей.

Второй — это показать, как трагическое сознание нравственного упадка буржуазного общества выдвигает все новые и новые иллюзорные решения и заменяет существующие иллюзии новыми; как рядом с формами крайнего пессимизма и нигилизма возникает комплекс новых мистико-религиозных идей; как мракобесие вырастает из недр цивилизованного общества с анахроничной социально-экономической структурой.

ПРОРОК ЗАТЕРЯННЫХ — СЁРЕН КЪРКЕГОР

Я был мудрецом, если можно так выразиться, ибо был готов в любую минуту умереть, но не потому, что выполнил все, являвшееся моим долгом, а потому, что не сделал ничего и даже поверить не мог в возможность хоть что-либо сделать.

*Франц Кафка.
Дневники*

I

«СОВРЕМЕННОСТЬ» КЪРКЕГОРА

Я, пожалуй, зря взял в кавычки слово «современность» в применении к Къркегору. Как будто это определение относится лишь к тем современным нам явлениям, которые связаны с прогрессом или, по крайней мере, не мешают прогрессивному развитию. Применительно к Къркегору «современный» значит просто «ныне существующий» и в каком-то смысле общественно активный. Его идеи — живая суть функционирующих в наше время систем упадочной буржуазной мысли. Они принадлежат к антипрогрессивным философским веяниям сегодняшнего дня. А что касается диапазона их реального воздействия, то он шире, чем при жизни датского мыслителя.

«Или — или» и «Страх и трепет» Сёрена Къркегора вышли в 1843 году, «О понятии

страха» — в 1844 году, «Этапы жизненного пути» — в 1845 году, «Упражнение в христианстве» — в 1850 году. Эти сочинения не наши тогда признания, не дождалась славы. На небосклоне сияла тогда звезда «Упсальского Платона» — Кристофера Якоба Бострёма.

Представитель религиозного объективного идеализма, Бострём говорил о боге, о духовном бытии как о подлинной действительности. Материальный мир, утверждал философ, — его отражение. Этот бог, абсолютен, не меняется и не развивается. Он устанавливает раз и навсегда священный порядок мира природы и общества, гарантирует незыблемость вечных прав и обязанностей. Бострём критиковал гегелевскую концепцию мира, гегелевскую диалектику мысли и истории. Общество было для него неизменной «нравственной личностью» — выражением априорных нравственных принципов. В частном виде оно существовало в форме семьи и ее священных патриархальных устоев. В общем виде — как нация — оно составляло государство: конституционную монархию, наилучший из всех возможных режимов.

Оптимистически-консервативная идеология Бострёма представляла собою классический продукт обстановки перехода от феодализма к новым буржуазным общественным отношениям путем эволюционной капитализации всех областей жизни — с сохранением, однако, форм аристократического церемониала и феодальных кастовых преград между людьми разных сословий.

Для людей, жаждавших духовной свободы, эта обстановка была невыносимой. К нера-

венству и несправедливости аристократически-феодалного мира присоединились пороки нового общества. Это ускорило рождение типа мышления, характерного для более поздней эпохи развития буржуазной цивилизации. Многие современные толкователи Кьеркегора обнаруживают у него именно этот тип мышления. Так, американский ученый Пол В. Курц в книге «Кьеркегор, экзистенциализм и современный мир» выводит все кьеркегоровское учение из чувства отчуждения личности в современном индустриальном обществе — из невозможности распорядиться собою в условиях, созданных промышленной цивилизацией. Человек подвергается здесь общественному давлению, которое гнетет и уничтожает его. Поэтому он теряет и утрачивает свою подлинную индивидуальность. Давление общества и требования властей заставляют людей отказаться от личной свободы и от возможности распорядиться собою. Они забывают, что значит быть личностью. Их существование перестает быть подлинным.

Можно согласиться с таким толкованием исходных позиций Кьеркегора, ибо автор «Или — или» писал: «Духовный человек отличается от нас, людей, тем, что может выдержать изоляцию: он, как духовный человек, стоит выше настолько, насколько он может выдержать изоляцию. Мы, люди, напротив, всегда нуждаемся в других, в толпе; мы приходим в отчаяние, погибаем, когда не уверены, что находимся в толпе, что мы одного мнения с толпой и т. д.»¹ Однако необходимо

¹ Kierkegaard S. Wybór pism. Lwów, 1914, s. 216.

помнить, что это — интерпретация в духе продолжателей мрачного датчанина, живших в XX веке. Она больше соответствует концепциям Ясперса, Марселя, Бернаноса, Даниель-Роба, чем действительным положениям Кьеркегора.

Кьеркегор в произведении «О понятии страха», утверждая, что люди потеряли понятие о том, что значит «быть» и «существовать», потеряли понятие и смысл существования, направлял свою критику земного бытия по другому интеллектуальному руслу, связанному с тогдашними смысловыми структурами.

II

В КРУГУ РОМАНТИЗМА

Отец Сёрена — Микаэль Педерсен Кьеркегор богохульствовал на пастбищах Ютландии, объявляя бога виновным в нищете и несправедливости мира. Потом он перестал бунтовать, стал крупным торговцем и поселился в Копенгагене, где вел жизнь, полную тихих мещанских добродетелей. И все же он привил сыну суровое религиозное чувство и сознание вины перед господом. Внутреннее раздвоение, порождаемое сосуществованием бунта и покорности, протеста против мира и примирения с его реальным состоянием, интеллектуальной критики, эмоционального отвращения и жизненного компромисса, Сёрен Кьеркегор встретил уже ребенком в родном доме, воспитываемый пожилыми, чересчур строгими родителями (когда он родился, отцу было 56 лет, матери — 44).

Религиозная жизнь, карьера священнослужителя казались ему с малых лет единственно возможным путем — 17-летним юношей он поступил на богословский факультет Копенгагенского университета, а в 1841 году в том же Копенгагене произнес свою первую проповедь в качестве пастора датской лютеранской церкви.

Сёрен воспитывался в атмосфере интеллектуально-художественной жизни, которая компенсировала реальные недостатки и пороки мечтами о героическом прошлом, об идеальной гармонии, воспеванием превосходства эмоциональной жизни над реальной. Он воспитывался в кругу датского романтизма — романтизма особого рода. Мицкевич, громя «лупу и глаз мудреца», призывает вернуться к позабытым народным преданиям и сказкам. Иохансонес Эвальд (1743—1781) за несколько десятилетий до него выступает против ученой поэзии, воспеваеет свежесть народного восприятия и великие древнескандинавские исторические традиции. Адам Оленшлегер (1779—1850) искал полноту человечности, силы, свободы и гармонии в сагах, в народных преданиях, в поэмах Гомера, в героическом легендарном прошлом. Николай Фредерик Северин Грундтвиг (1783—1872) воспевал живую правду чувств, воплощенную в народе. «Почему слово господне исчезло из его дома?» — потому что рационализм уничтожил чувства и веру, нравственную силу, героизм, свободолобие. Чувство и только чувство, мистическая любовь вернет людям подлинную жизнь.

Все эти идеи воспринимает Кьеркегор. По-

началу он просто представитель романтического религиозного субъективизма и индивидуализма, представитель протестантского сентиментализма в теологии. Характерно, что до тех пор, пока новая, современная нам волна оживления иррационально-плюралистических течений, высшим выражением которых явился экзистенциализм, не привела к тому, что сочинения Кьеркегора были открыты и прочитаны заново, а сам он был объявлен крупнейшим экзистенциалистом XIX века, к нему относились просто как к представителю позднеромантической литературы. Его считали деятелем правого, элитарно-аристократического крыла того мистически-религиозного течения, к левому крылу которого принадлежал Грундтвиг. Еще в конце XIX века Георг Брандес — датский литературовед — решительно причислял его именно к этому течению. Психологический портрет из «Дневника соблазнителя» он ставил в один ряд с «Вильямом Ловелем» Людвиг Тика и с «Манфредом», относя эти произведения к той литературе, которая заменила реальную внутреннюю жизнь героя образом души, блуждающей по лабиринту грехов. Мысль и значение выходили здесь, по примеру Якоба Бёме, за пределы выражения, идея — за пределы формы, а созерцательное прозябание стало идеалом жизни. Идеалом, пишет Брандес, стало индийское ничегонеделание: жизнь-раздумье, жизнь-прозябание. Действительно, именно такому идеалу поклоняются в «Люсинде» Шлегеля. Этот же идеал присваивает себе французская романтическая школа, его воспеваеет Теофиль Готье в своих романах, например в «Фортунио». Этот идеал

постоянно присутствует в «Или — или», этом подлинном продукте романтической школы, насыщенном атмосферой немецких романтических поэм. Действительно, Кьеркегор в своих литературных вкусах и оценках примыкает к крайне правому крылу позднего романтизма: он восхищается Францем Баадером, для которого Шеллинг — еретик-рационалист, осмеливающийся логически анализировать святую троицу; он со священным трепетом читает «Христианскую мистику» Гёрреса, полную нелепостей и экстаза.

III

ВСЕ В ЦЕЛОМ — МЕРЗОСТЬ

И все же этот поклонник крайних мистиков и иррационалистов романтической школы — человек, которого так часто причисляли к элитарно-аристократическому потоку романтизма, — не помещается в намеченных границах. Его критика идет в другом направлении, чем у Баадера и Гёрреса. Ведь у них, как говорит Брандес, романтизм кончается шабашем ведьм и погибает среди воплей мракобесов, среди бешеного воя мистиков и крика политиков, требующих полицейского государства, клерикализма и теократии.

Кьеркегор же выступает пламенным обвинителем земной несправедливости, ратующим за честную, достойную жизнь. Какой, однако, представляется ему эта жизнь и какие пути к ней он видит? Прежде чем ответить на эти вопросы, давайте познакомимся с сутью обвинения, с диагнозом. Кьеркегор пишет: «Идеей христианства было: стремиться все

изменить. Результат же христианства, «христианского общества» таков, что все, абсолютно все осталось таким, каким было, только все получило ярлык «христианский»¹.

«Христианство хотело чистоты — значит, долой дома терпимости. Действительно, произошла перемена... но у нас теперь христианские дома терпимости. Сводник является сегодня христианским сводником...

Христианство стремилось к честности и справедливости, а значит, всякое мошенничество должно прекратиться. Для этого произвели существенное изменение: мошенничество процветает так же, как и при язычестве (каждый христианин мошенничает в своей области), но к нему прибавили определение «христианское», оно стало христианским живодерством, а священник благословляет это христианское общество, это христианское государство»².

«Все в целом — мерзость. Эти две тысячи храмов, или сколько их там, с христианской точки зрения — мерзость; эта тысяча священников в бархате, шелке... с христианской точки зрения тоже мерзость»³.

В чем же спасение? Как можно изменить это положение вещей? Какой должна быть действенная форма протеста против ужасающей прозы жизни?

Современная Кьеркегору литература полна такого протеста — это литература романтического бунта. Кьеркегор считает эту форму бунта вехой на пути к истине и к подлинному бытию. Когда, говорит он, человек прошел через

¹ Kierkegaard S. Wybór pism, s. 218.

² Ibid., s. 218—219.

³ Ibid., s. 225.

годы детства, лишённые сознания индивидуальной личности и внутреннего духовного центра, когда он уже узнал жизнь и лишился чувства идилличности, гармонии и прочности бытия, тогда его протест против жизни обывателя, презрение к прозябанию последнего находят выражение в иронии. Он становится эстетиком — пренебрегает жизнью, отрицает бытие, воспевая ничто: крохи, миг удовольствия и волнения, краткого чувственного наслаждения. Жизнь — пустыня, а мимолетные наслаждения — преходящие оазисы в ней. Итак, эстетик — это гедонист, чем бы он ни наслаждался: интеллектуальной гармонией, красотой искусства или чувственными удовольствиями. Весь дальнейший анализ Кьеркегора имеет целью доказать, что в самом поиске вечности в мгновении, а полноты — в крохах чувственной жизни кроется источник пустоты и уныния. Ибо это есть решительный отказ от абсолютных ценностей, уход от божьей действительности, а такой отказ и такой уход, заявляет Кьеркегор, порождают тоску и отчаяние.

Проводя жизнь в мимолетных, непосредственных и преходящих чувственных удовольствиях, человек укореняется в ничтожестве — отгораживается от вечного. Вспоминая платоновского Филеба, Кьеркегор доказывает в произведении «Или — или», что жизнь, посвященная исключительно погоне за краткими мгновениями чувственной радости и приятных эмоций, похожа на дырявый кувшин, который невозможно наполнить. Узость перспектив, какие несет с собой такое эстетическое отношение к жизни, порождает тоску, отчаяние и

меланхолию. Эгоистическая алчность, выраженная, в частности, в ненасытном стремлении к индивидуальному обладанию предметами, алчность, не знающая ограничений и пределов, — еще одна причина затерянности, которую несет с собою такой подход к жизни. Эта мысль, четко изложенная в «Или — или», станет отныне неотъемлемым компонентом христианско-экзистенциальных систем (вспомним «Быть и иметь» Габриеля Марселя). Эта идеалистически искаженная критика эгоистически-индивидуалистического подхода к жизни, возникающего на почве уничтожения гуманистических общественных связей в эксплуататорских системах, выполняет в этих системах двойственную идеологическую функцию. Она обостряет внимание к существенным проблемам дегуманизации, присущей жизненным позициям, критериям ценностей, типам карьеры, принципам общественного престижа, чтобы потом притупить острие критики, противопоставляя всему этому аскетически-мистические перспективы. Что происходит с теми, кто подчиняется жизненной прозе? — спрашивает Кьеркегор. И отвечает: они теряют подлинное, личностное бытие в круговороте повседневных обязанностей, труда, службы на благо семьи и общества.

Итак, вторым врагом подлинного бытия человека является, по Кьеркегору, мирская этическая позиция, заставляющая находить счастье в осуществлении нравственных ценностей. Человек, придерживающийся такой позиции, старается самоутвердиться путем практического выполнения своих общественных обязанностей в семье, на работе, в сфере бизне-

са и политики. Однако подобный практический реализм, присущий добропорядочным мещанам, лишен высоких целей; в этих хаотических усилиях нет внутреннего смысла, они абсурдны и в итоге неизбежно порождают тот же страх, отчаяние и безнадежность, что и эстетическая позиция. И здесь мы сразу видим многочисленных продолжателей идеи Кьеркегора, в особенности на почве современного христианского эсхатологизма. Мы обнаруживаем сходные мотивы в учении Бернаноса о давлении материального мира, за которым скрывается сатана; в идеях Мориака о болезни активизма, которую необходимо преодолеть, открывая подлинный смысл жизни и подлинную нищету природы, и отчасти даже в «отчуждении Геракла» Мунье.

Духовному усыплению человека, утверждает Кьеркегор, способствует фарисейство официальной религиозности. Официальная религия как в своем католическом, так и в протестантском издании — это прежде всего победа формы над содержанием. Обрядность служит здесь усыплению нравственности. Она санкционирует мещанскую жизнь, приводит к спокойствию, самодовольству, нравственной окостенелости, духовной смерти. С этой точки зрения, Кьеркегора можно назвать предтечей тех тенденций в современном христианстве, которые начиная с рубежа XIX и XX веков, со времени Блуа и Шарля Пеги выступают против нравственной лживости, лицемерия и марзма религиозной жизни.

Но критика Кьеркегора не сводится лишь к перечисленным выше моментам. Одновременно он выступает как предтеча модернизма

в современном христианстве. Моя вера — вызов, заявляет Кьеркегор. Вера — это иррациональное и страстное убеждение. Это прыжок за пределы разума. Подобно тому, как в человеческой любви главным является субъективное чувство, а доводы разума лишь оправдывают страсть, существовавшую до них, так и в любви к богу единственно важной является иррациональная страсть. Для Кьеркегора христианство — собрание парадоксов. Все логические и рациональные доводы в пользу существования высшего существа кажутся ему несостоятельными. В истории человеческой мысли известно немало столь радикальных критиков рациональности теологических доводов. Однако Кьеркегор, как и Тертуллиан, верит в нечто абсурдное. Верит потому, что, по его мнению, одна лишь вера может спасти смысл несовершенного мира. Если я не сохраню свет веры, страх и трепет поглотят меня. Только через веру я могу достичь полноты христианства, которую невозможно осуществить в реальной жизни. Следовательно, любовь к богу — это акт мужества, спасающий мою ценность как личности, индивида. При такой трактовке религия перестает быть элементом, сплачивающим социальные структуры на институционально-обрядовой и идейно-воспитательной основе. При такой трактовке не сохраняется ни одной из функций церкви как конструктивно-реакционного института. Остается индивидуальная вера, субъективная убежденность как последнее прибежище личности, уверенной в низости земных общественных отношений, враждебности социальных институтов и лживости

идеологии. Объективность убивает христианство, заявляет Кьеркегор. Только субъективность способна его поддержать.

Но объективность, по мнению Кьеркегора, убивает не только религию. Она убивает и философию. Это уничтожающее действие производят объективная истина и системы, доказывающие ее существование. Эти системы, по его мнению, тоже отгораживают человека от подлинного познания самого себя, ибо они проповедуют ложь.

Я не могу познать себя путем умственного анализа своего внутреннего мира, утверждает Кьеркегор. Обо мне говорят действие, становление, изменение. Существование — живой поток, непрерывно созидающий нас самих. А интеллектуальный анализ фиксирует какое-нибудь определенное состояние. Он не способен уловить этот живой поток. Если же мой собственный внутренний мир не поддается объективному анализу, то тем более не может быть речи об объективном анализе внутреннего мира другого человека. А познание предметов равно и невозможно, и несущественно.

Субъект — вот истина. И сколько личностей — столько и истин; истина — это тайна каждого из нас. Концепция Кьеркегора в вопросах познания и этики является исходной точкой теории познания любого варианта экзистенциализма XX века — как атеистического, так и религиозного. Это исходная точка современного иррационализма, отрывающего внутреннюю действительность от внешней, субъект от объекта, абсолютизирующего сферу духа, чтобы в этих рамках показать чело-

веческую судьбу как вечную трагедию обособленной и одинокой личности.

Таким образом, единственная реальная проблематика касается, по Кьеркегору, нравственных проблем, которые человек решает сам внутри себя. Моя жизнь сводится к моему нравственному выбору. Не реальные факты, не внешняя деятельность, не подлинная практика, а чисто духовные действия — нравственный выбор, внутренние решения, верность, направление страсти и внутреннее искупление — вот что определяет мою жизнь, мою человеческую ценность.

IV

СУЩЕСТВОВАНИЕ ИЛИ СУЩНОСТЬ?

В 1842 году Кьеркегор слушал в Берлине лекции Шеллинга, посвященные проблемам существования. Рассказывая о полемике Аристотеля с Платоном, Шеллинг говорил, что личность не исчерпывается понятиями рода и вида. Позднее сам Кьеркегор выступил в своих сочинениях со страстным обвинением умозрительной философии, в частности философии немецких объективных идеалистов-диалектиков. Он обвинял этих философов в том, что, строя абстрактные системы, они перестают видеть, понимать, чувствовать человеческую конкретность. Критика была направлена прежде всего против Гегеля или, точнее, против правого гегельянства, которое отождествлялось Кьеркегором с гегельянством вообще, против определенного понимания конкретности, определенного взгляда на роль человеческого индивида, определенного пони-

мания свободы и истины. Здесь мы вступаем в область принципиального спора о месте личности в истории, о роли личности и смысле ее жизни. Кто был прав в этом споре — Гегель или Кьеркегор? Социальная действительность опровергает как одного, так и другого. Они оказываются классическими представителями двух диаметрально противоположных, неверных попыток односторонней абсолютизации. Здесь возникает соображение более общего характера. Если бы мы могли проследить более подробно вопрос о взаимоотношении личности и истории, оказалось бы, что на протяжении последних полутора столетий в философии борются два лагеря, хотя и одинаково ошибочных, взгляда на него. Первый говорит о закономерностях социального развития, о неизбежных процессах роста и совершенствования человеческого общества, но почти полностью отрицает роль, влияние конкретных людей, личностей на ход исторических событий. Второй высказывается за полную независимость и свободу человека как хозяина своих мыслей и поступков, но зато отворачивается от жизни человеческого общества или просто отрицает существование и возможность познания каких-либо закономерностей и признаков прогресса в этой жизни. Обращаясь к классическим примерам XIX века, мы можем указать на Гегеля как на типичного представителя первой тенденции. В системе этого выдающегося философа-идеалиста личность, индивид вообще не играют самостоятельной роли в жизни общества. Все, что существует индивидуально, является лишь несущественным моментом в развитии

целого. Личность — орудие сверхличностного прогресса, не считающегося ни с ее счастьем, ни с ее желаниями, ни с моралью. Неизбежное и стихийное развитие идеи не зависит от активности личности. Напротив, это неизбежное развитие вселенского духа якобы проявляется стихийно в людях, их действиях, мыслях и судьбах. Люди не творят историю — это история идеи творится сама по себе, подчиняя людей своей неотвратимой воле.

Сёрен Кьеркегор — один из самых классических оппонентов этого крайнего детерминизма. Он первый, как уже отмечалось, чрезвычайно резко ополчился против Гегеля, во имя личности и ее прав. Подлинной конкретностью, утверждал он, является не абсолютная идея, развивающаяся в истории. Подлинной конкретностью является личность, живой человек, я сам, моя индивидуальность. Я не предопределен, я свободен. Нет никакого «несчастливого сознания», существующего самостоятельно, независимо от несчастных людей. Есть только мое собственное несчастье, тревога и страдание, мое собственное неповторимое сознание. Не идеи меняют человека, он меняется сам, он сам хозяин своего существования и судьбы.

Но Кьеркегор не только нападал на радикальный детерминизм и на концепции, отрицающие самостоятельность единичного бытия. Одновременно он развивал взгляды, сделавшие его представителем радикального индетерминизма и индивидуализма. Кьеркегор положил начало тому течению современной философской мысли, согласно которому единичная жизнь — просто духовное приклю-

чение любого из нас. При этом ее течение не зависит от судеб общества и, в свою очередь, никакого влияния на них не оказывает.

Существует ли что-нибудь, объединяющее эти две противоположные позиции? Какая-нибудь точка соприкосновения, в которой обнаруживается их сходство в определенном смысле?

Такой точкой, такой общей чертой является их влияние на общественную активность, на деятельную поддержку определенного порядка, программы тех или иных сил. В этом аспекте обе представленные здесь идеологии, обе концепции места человека в мире ведут к пассивности в общественных вопросах. Первая заставляет рассматривать все сущее — режимы, условия жизни и труда, социальное неравенство — как нечто разумное, неизбежное и необходимое. Вторая призывает считать все эти вопросы режима, условий жизни и труда, социального неравенства ничтожными, несущественными по сравнению с вечными проблемами: тайнами человеческого внутреннего мира. Первая является конформистской, вторая направляет по ложному руслу волну неконформизма. И обе — прямо или косвенно — тормозят развитие социальной критики и революционной мысли, выступающей против существующего порядка и против классов, основывающих на нем свои привилегии.

Следовательно, обе концепции направлены против изменения существующих общественных отношений, соединяясь в своей объективной идеологической роли с бытующими уже много веков теориями о том, что нельзя изменить сложившийся в мире порядок, ибо он со-

ответствует врожденным идеалам и нравственным чувствам человека, внушенным ему богом или природой.

Ни метафизический, тотальный интеллектуализм Гегеля, исходящий из объективного универсализма сущности и утверждающий, что мир изменяется в процессе самопознания абсолютного духа, ни субъективный, волюнтаристский индивидуализм Кьеркегора, утверждающего, что познание не меняет единичной человеческой действительности, не сумели положительно решить проблему взаимосвязи сущности и явления на базе истории человечества, проблему отношения между личностью и обществом. В особенности же учение Кьеркегора, противостоящее гегелевским абстракциям, — столь богатое психологическим анализом, проникающее во внутренний мир личности — не внесло ничего в сокровищницу знаний, касающихся социальных связей и деятельности человека.

V

СТРАХ И ТРЕПЕТ

...Нет на свете человека, который бы не впадал в отчаяние по какому-нибудь поводу, который бы не испытывал хоть немного отчаяния, нет человека, в чьих сокровеннейших глубинах не таилось бы какое-то беспокойство, тревога, дисгармония, какой-то страх перед неизвестным или перед чем-то, чего он даже не желает осознать.

*Сёрен Кьеркегор.
Болезнь к смерти*

Для Кьеркегора освободиться от оков существующего общества значило отрицать его

реальность, признать конкретную личность единственной земной реальностью. Он отвергает возможность какого-либо взаимопонимания между людьми. В этой системе революционные идеалы и вера в лучшее будущее являются вымыслом. Вместе с тем она отвергает рационализм и объективную истину и указывает таинственный путь, ведущий в глубь ощущений одинокого индивида.

Философские размышления Кьеркегора, касающиеся бытия,— это область, в которой господствует крайний консервативный иррационализм. Это реакционный христианский романтизм, подчеркивающий глубину пропасти между человеком и богом и необходимость страстной веры, с помощью которой возможно эту пропасть преодолеть. Кьеркегор, которого можно считать продолжателем мотивов Паскаля, одновременно близок мистицизму великих азиатских религий, их интуиционизму, их концепции внутренней жизни. Мое «Я» полно неясного страха и непонятной тревоги, «страха и трепета», «смертельной болезни души», которая уничтожит меня, разве что «Иисус действительно посредник и Сын божий, свет, путь, истина для всех людей и в особенности для меня. Я испытываю чувство вины, мое внутреннее естество грешно, и я бесконечно далек от истины. Но я могу преодолеть свою ограниченность и достичь полноты только через религию, которая является мостом между мной и богом»¹. Кьеркегор торжественно помещает бога в центре

¹ Kurtz P. W. Kierkegaard.— Temata, N. Y., 1962, № 3, s. 117.

своей философии, отгораживающей человека от общества, философии одиночества и трагичности бытия. Реальные абсурды и конфликты жизни эксплуататорского общества, угнетающего трудящихся и морально разлагающего господствующие классы, рассматриваются им как неизбежный внеисторический абсурд «внешней» жизни, «абсурд исторического старья». Система Кьеркегора провозглашает полное неверие в рационализм и преобразующую силу общественной деятельности; неверие в то, что на основе истории можно изменить человеческую жизнь и придать ей новый смысл. В эпоху «Коммунистического манифеста», когда поднималось революционное движение, когда люди приходили к сознательному отрицанию определенного образа жизни, определенного общественного порядка, Кьеркегор выдвинул лозунг духовной революции. В период рождения и укрепления широкого общественного движения рабочего класса, направленного к социальной революции, призванной изменить материальные условия существования и создать предпосылки для иного течения индивидуальных человеческих жизней,— в этот период Кьеркегор проповедовал мысль о том, что никакие внешние, материальные революции не могут ничего изменить в человеческой судьбе. Единственная подлинная революция— это внутренняя революция человеческого духа, внутреннее преобразование изолированного, оторванного от всего мира, неповторимого индивида.

Кьеркегор исполнен искреннего отвращения к обывателю, к буржуазному мышлению, к официальной религии. Он стремится к из-

менению жизни, к победе духовного начала, к созданию новых человеческих ценностей. Он ратует за полноценную жизнь, за свободное развитие личности. *Существование* для него — болезненное усилие воли и страсти, направленное на то, чтобы отбросить нечто внутри нас, что нас не удовлетворяет, и обратиться к чему-то другому, лучшему, *совершенствоваться*. Таким образом, оно представляет собой драматическое переживание конфликта между сущим и тем, что только рождается, к чему стремишься. Кьеркегор подчеркивает личный характер этого переживания, личную ответственность за поиски смысла жизни и осуществление своего жизненного пути в одиноких терзаниях и одинокой внутренней борьбе.

Однако все это сводится в результате к внутреннему изменению одинокого индивида — к погружению в бога, аскетизм и мистику. Таким образом, Кьеркегор превосходит крайние иррациональные и мистические мотивы современного экзистенциализма, отраженные в учении Николая Бердяева.

Повторяем: революция, которую надлежит совершить, заявляет Кьеркегор, не может быть социальной, экономической революцией, не может касаться плевел, не имеющих никакого значения для жизни личности. Ведь единственная цель отчужденного, ничем не предопределенного, одинокого в мире человека — воссоединение с богом, а чем человек ближе к богу, тем меньше его интересуют история, внешний мир, общество. Вспрашивающая в себя, отрешенная от мира личность ведет свой трагический диалог с богом. Тра-

гический потому, что величие божества ужасает при сопоставлении с низостью и слабостью человеческого существа. Трагический потому, что в этом диалоге человек — пассивная, страдающая сторона. Согласно Кьеркегору, только отказ — вопреки природе — от земной жизни может приблизить человека к божеству.

Таким образом, контакта с богом можно достичь лишь ценою отказа от собственной природы, ценою полного аскетизма в жизни. А поскольку человек по своей природе тяготеет к земным радостям, то он испытывает постоянное разочарование в себе, постоянное отвращение, порождающее новые страдания. Может быть, даже сильнее, чем у Паскаля, здесь подчеркивается диспропорция между величием бога и ничтожеством человека. Это чувство ничтожества и слабости — еще один элемент, непрерывно вызывающий человеческие страдания и тревогу.

Христианство Кьеркегора не приносит освобождения от тревоги, от страха, от ощущения постоянной опасности. Это — евангелие страдания, религиозная форма выражения дисгармонии между идеалом и его воплощением, между сущностью и существованием, между ничто и бытием. Это идеология, отрывающая людей друг от друга. Тех, кто уже изверился в возможности восстановить разорванные узы братства и любви между людьми, она обрекает на отчаяние и одиночество.

На дне израненной, истерзанной души, сгибающейся под тяжестью греха, человек находит образ бога: грозного бога Павла и Лютера. И теперь для него речь идет уже не о *сво-*

ем «Я», о своих вопросах, о своем отношении к религии. Теперь он уже не утверждает, что субъективное есть истина. Он знает, что субъективное есть ложь. Ибо истина пребывает не в субъекте, а в откровении, непосредственно переживаемом индивидом. Постигая и переживая смысл откровения, человек вступает в сферу бесконечности. А страдание, порожденное сознанием бессилия разума перед трансцендентным и его слабости перед высшей силой,— это страдание притупляет интерес к миру и выявляет ничтожность всего земного¹. Ощущая всю глубину пропасти между конечностью человеческого существования и бесконечностью бога, человек посвящает всю жизнь такому претворению своих мыслей и чувств, чтобы быть готовым к встрече с богом. Встрече, в которой бог — абсолютная сила, а человек — абсолютная покорность.

Кьеркегор, который в философской мысли середины XIX века развивал мотивы, возникшие за два столетия до него, в период крушения ценностей феодального мира, не дождался признания при жизни. Его мистицизм и иррационализм не соответствовали тогдашнему этапу развития буржуазной культуры. Его идеи как составная часть культуры разлагающейся буржуазной формации переживают свое возрождение только в наше время.

¹ *Pastuszka J. Postawy życiowe według S. Kierkegaarda.— Roczniki Filozoficzne Uniwersytetu Katolickiego w Lublinie, 1958.*

ХРИСТИАНСКИЕ И АТЕИСТИЧЕСКИЕ ПРОДОЛЖАТЕЛИ КЬЕРКЕГОРА

I

Нравственная доктрина Кьеркегора, не замеченная или осмеянная при его жизни, нашла отражение во многих течениях современного иррационального персонализма и экзистенциализма.

Кальвинистский основатель диалектической теологии Карл Барт развил учение об откровении как касательной, проведенной из трансцендентного мира в эмпирический и образующей на иррациональной основе мост между человеком и богом. Он подчеркнул идею Кьеркегора об онтологическом различии между человеком и богом и его тезис о диалектическом повороте и прыжке от отчаяния к спокойствию и уверенности, которые дает религия. Смертельный страх и отчаяние являются здесь подготовкой к приятию всепрощающей божьей милости. В сочинениях теологов индивидуализм религиозной жизни Кьеркегора нашел своеобразное толкование. Его объясняют оппозицией датского философа отождествлению религии с культурой и попыткам связать ее развитие с процессами развития общества. По мнению диалектических теологов, религия исчезает и слабеет, чтобы снова воскреснуть без каких-либо закономерностей и связей с историей, исключительно благодаря божьему повелению и силе духа священников. Таким обра-

зом, выводы Кьеркегора призваны укрепить внутреннюю силу священников, чтобы те могли лучше выполнять *задания церкви*. «Ибо, подобно тому как колокол без языка не звенит,— говорит Кьеркегор,— так и священник, слуга церкви, без чувства смирения, которое должно наполнить его сердце и помочь ему в непрерывной борьбе с прирожденной гордыней, не сможет сказать ничего, что дошло бы до слушателей»¹. Здесь еще сильнее подчеркивают, что истина не в субъекте, а в откровении и что церковь — авторитетнейший орган, объединяющий человека с богом. Ведь вера требует существования зримого авторитета, приспособленного к человеческим условиям². Таким образом, свобода превращается не в покорность тем ценностям, которые поведут человека из конечного мира в сферу вечной бесконечности, а в покорность учреждению, призванному представлять эти ценности на земле: в покорность церкви и ее представителям.

Ближе всех к идеям Кьеркегора, к его концепции свободы и общему его мировоззрению стоит Габриель Марсель — продолжатель сократически-августинской линии в современной религиозной философской мысли. Габриель Марсель, как и Кьеркегор, болезненно ощущает потерю человеком своего места на земле.

¹ Цит. по: *Kesselring R. Sören Kierkegaard...; см также Bohlin T. S. Kierkegaard und das religiöse Denken der Gegenwart. München, 1932; Geismar E. Sören Kierkegaard. Gütersloh, 1925.*

² *Pastuszka J. Postawy życiowe według S. Kierkegaarda; Diem H. Philosophie und Christentum Sören Kierkegaard. München, 1929 (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus).*

Расколотому, разбитому на части миру соответствует разбитый человеческий внутренний мир — неподлинная жизнь конкретных личностей. Эта жизнь — протест против существующего положения, против глубокого невежества, потери ценностей и перспективы, потери пути и цели, потери самого смысла бытия. Эта жизнь — утрата свободы и тоска по свободе.

Невыносимое положение человека в мире порождает протест против этого мира. Но такой бунт, согласно Марселю, может приносить плоды лишь постольку, поскольку неприятие мира заставляет искать выход за его пределами, толкая нас к трансцендентности. Таким образом, протест против существующего мира не должен быть направлен на его улучшение, он должен вести к духовному превращению моего внутреннего «Я». Человеческий ум метафизичен именно в такой степени, в какой, считая реальный мир неприемлемым, он ищет выхода за пределами науки, техники, общества и истории. Так понятая духовная революция означает полный отказ человека от «управления миром» и приобщение к высшей, невидимой, бессмертной действительности. Развитие культуры — это внутреннее самосовершенствование, ведущее к возвышению собственного существования, для того чтобы глубже и сильнее ощущать присутствие бога. Этот этически-религиозный образ мира сочетается с программой духовной деятельности, призванной противопоставить стороннему наблюдателю, потребителю и эксплуататору — соучастника и создателя, застою — развитие. По сути дела, это программа эскапизма, бегства в потусторонний мир, поиска мистических

решений как лекарства от гнетущей тоски современной жизни. Формирование самого себя и постоянный отход от только что созданной формы собственного существования ради другой, лучшей и более совершенной, оказывается в такой трактовке процессом все большего отхода от реальных конфликтов общественной, политической, производственно-технической и научно-исследовательской жизни и все более глубокого проникновения в сюрреальный мир метафизики.

Если Марселю близка интеллектуальная структура идей Кьеркегора, то Лев Шестов в своих сочинениях ближе всего к атмосфере полулитературных произведений угрюмого датчанина.

Лев Шестов — представитель крайне реакционного крыла теистического экзистенциализма — подчеркивает прежде всего демоническую силу религиозности, объединяя идеи Кьеркегора с образами Достоевского. Абсурдность веры и ее необходимость — страх, неуверенность и слепая вера Авраама, бездна земной жизни, из глубин которой проглядывают ужас, небытие и смерть, героизм веры и трагизм судьбы Иова — вот мотивы этой мрачной философии¹.

Но значение Кьеркегора не ограничивается только тем, что он вдохновляет теистические формы современного иррационализма.

Атеистические экзистенциалисты в свою очередь поднимают как бы два пласта беспорядочного богатства идей датского мыслителя. Первый содержит вопросы теории позна-

¹ *Szestow L. Kierkegaard und die Existenzphilosophie. Graz, 1949.*

ния и направлен против упрощений, присущих традиционной психологии XIX века. Второй касается проблем свободы и выбора, которые часто сочетаются, образуя единое этически-гносеологическое целое.

Как уже отмечалось, человек в понимании Кьеркегора мог благодаря вере постичь смысл бытия. Подвешенный между земной жизнью и вечностью, он мог найти верный путь, каковым, по мнению этого философа, является одинокая эмоциональная жизнь, посвященная богу.

Современные экзистенциалисты-атеисты, в особенности те, кто представляет трагический атеистический героизм, выдвигают на первый план вопрос об автономности нравственного выбора. Они подчеркивают, что горе, нищета, любовь, страдание не могут быть преодолены или изменены путем их познания и, следовательно, существуют как непосредственная и единственно реальная жизнь, являющаяся, однако, не предметом объективного знания, а лишь сферой интуитивного восприятия.

Атеистические экзистенциалисты, выдвигающие на первый план ответственность человека за выбор своего поведения, жизненной позиции и жизненного пути, видят в Кьеркегоре философа, который утвердил значение собственного автономного решения во внутренней жизни. Бог позвал Авраама, но тому самому пришлось решать, не галлюцинация ли этот голос, действительно ли надо признать его гласом божьим и повиноваться ему. Это пробуждение способности решать свою судьбу, способности, могущей внутренне преобразить человека, является, например, для Сартра и

Камю вопросом главным и основным. «Кьеркегоровское *существование*, — пишет Сартр, — это *работа* нашей внутренней жизни: побежденные колебания, снова и снова предпринимаемые усилия, преодоленные минуты сомнений, временные падения и проблематичные удачи, причем эта работа принципиально противоположна интеллектуальному познанию. Кьеркегор первый, быть может, показал, вопреки Гегелю, несоразмерность между действительностью и знанием. Эту несоразмерность можно рассматривать... как решительный удар по абсолютному идеализму: недостаточно знать причину какой-нибудь страсти, чтобы ее преодолеть, уничтожить, необходимо ее пережить, противопоставить ей другие страсти, упорно бороться с ней, короче — *работать над собой*»¹.

Однако в этой же работе Сартр, говоря о реальном влиянии Кьеркегора на современную философскую мысль, затрагивает совершенно другие моменты. Он указывает на то, что о мрачном датчанине вспомнили лишь тогда, когда в начале XX века буржуазная мысль впервые была вынуждена перейти к обороне и когда фронтальной атаки на марксизм, проводившейся главным образом с помощью Канта и неокантианцев, оказалось недостаточно. Только тогда начали бороться с марксистской диалектикой, противопоставляя ей плюрализм, двусмысленности и парадоксы. Таким образом, по мнению Сартра, мода на Кьеркегора появилась тогда, когда межвоен-

¹ Sartre J. P. Critique de la raison dialectique.— P., 1960, p. 20.

ный немецкий экзистенциализм начал исподтишка восстанавливать веру в трансцендентное бытие. Именно тогда Кьеркегор, открывающий перед читателями глубины субъективизма, чтобы показать им, как несчастен человек без бога, начал служить своей новой задаче.

Ясперс, развивая этот мотив рассуждений Кьеркегора, заставляет нас предполагать, что за каждым новым бедствием или несчастьем, обрушивающимся на человечество, кроется трансцендентность. То, о чем Кьеркегор говорил открыто, Ясперс прикрывает ловким идейным камуфляжем.

«Размышления о неудачах, — пишет Сартр, — очень устраивают буржуазию, частично уже дехристианизированную, но тоскующую по былой вере, поскольку она изверилась в своей рационалистической и позитивистской идеологии. Уже Кьеркегор считал, что любящая победа подозрительна, ибо она отвращает человека от самого себя... Но Ясперс хочет сделать из этого вывод в духе субъективного пессимизма и открыть перед этим пессимизмом врата теологического оптимизма, который, впрочем, стыдится этого прилагательного... Кьеркегор не хотел фигурировать как понятие в интеллектуальной системе Гегеля, Ясперс вообще не хочет фигурировать в истории, создаваемой марксистами... Эта идеология отступничества еще вчера довольно точно выражала позицию немецкой буржуазии, с удовольствием смаковавшей два очередных поражения известной части европейской буржуазии, стремившейся оправдать свои привилегии аристократическими душевными ка-

чествами, бежать от своей объективности в уютную субъективность и любоваться прелестным настоящим, не думая о печальном будущем»¹.

II

Философия Ясперса родилась из страха традиционного гуманиста перед условиями жизни индустриальной цивилизации и положением человека, окруженного импульсами и соблазнами массовой культуры. Два фундаментальных философско-исторических труда — «Духовная ситуация эпохи» (1931 г.) и «Истоки и цель истории» (1949 г.) — знакомят нас с его представлением о беспомощности людей, зажатых в тиски буржуазной цивилизации эпохи империализма, и с его реакцией на положение человека в конкретных условиях нашего времени.

Человек прошлого находил, по мнению Ясперса, утешение в религии. Несовершенство земного бытия компенсировали мечты о потустороннем мире. Однако с тех пор, как человек ограничил себя пределами эмпирического мира, его попытки достичь полноты и совершенства в земной жизни терпели одну неудачу за другой, а противоречие между ожиданиями и действительностью породило массовое чувство неудовлетворенности и растерянности. Это объясняется тем, что человек живет в новых, им же самим созданных условиях, которые, однако, подчинили его себе, уничтожив в нем человеческие ценности.

¹ Sartre J. P. Critique de la raison dialectique, p. 21—22.

Одним из результатов впечатляющего развития техники явилась демографическая революция. Колоссальный рост народонаселения сопровождается развитием массового снабжения, но одновременно вызванные необходимостью огромные масштабы производственного аппарата, основанного на новой промышленно-технической базе, ведут к рациональной нормализации и унификации земных благ, притупляя индивидуальные вкусы, снижая разнообразие материальных и духовных потребностей и внедряя массовый стандарт пониженного качества.

Развитие общественного разделения труда в рамках массовой продукции крупной промышленности приводит к раздроблению процесса производства готового продукта на множество мелких операций, которые, особенно в условиях интенсификации труда, лишают производственную деятельность радости созидания и обезчеловечивают труд. Отмирает даже понятие профессии. Повсеместным результатом этого процесса являются, по мнению Ясперса, пассивность, нежелание брать на себя ответственность, потеря доверия друг к другу и исчезновение понятия авторитета, что превращает работников в подобие машин, контролирующих друг друга.

Действительность как имманентный принцип мира техники врывается повсеместно в сферу отношений между людьми и приводит к тому, что субъективное «Я» — человеческая личность — выступает внешне исключительно как объективное «Я», определяемое своими функциями в обществе. Утратив свою предметную функцию, человек перестает сущест-

воват для других, то есть он выступает не как личность, а как предмет.

Ясперс строит свою формулу технизации мира с учетом отдельных элементов отчуждения в процессе капиталистического способа производства. Но он делает это, отвлекаясь от конкретных социально-экономических отношений. Его формулы, похожие по своему стилю на пророчества, не выходят за рамки публицистических рассуждений дилетанта на экономические и социологические темы. Даваемый им диагноз социальных последствий процесса «технизации мира» также не учитывает классовых различий в быту, нравах, идеологии.

Ясперс характеризует положение современного человека как однозначную и массовую потерю смысла бытия. Нынешние люди, утверждает он, не способны охватить всю совокупность жизни, живут лишь серыми буднями, заполненными пассивным выполнением текущих задач. У них нет возможности проявлять творческую инициативу: они не видят перспективы прошлого, так как потеряли связь с культурной традицией; они не видят и перспектив будущего, так как целиком поглощены сегодняшним днем, зажаты в тиски массовой техники, администрации, организации, массовой культуры.

А поскольку человек не исчерпывает себя в мире массовой жизни и при этом потерял способность проявлять и культивировать свои индивидуальные качества, то в нем зарождается полусознанная тоска по иной жизни, находящая выражение в чувстве пустоты и ничтожности бытия. Утверждается всеобщее сознание того, что все сомнительно, пробле-

матично, а жизнь — сплошная ложь, обман и иллюзия. Таким образом, универсализация и технизация условий существования современного общества губят личную жизнь отдельного человека, порождая массовое чувство тревоги, ускользания почвы из-под ног, затерянности в толпе.

Как устранить эту тревогу и вернуть личности блеск индивидуального существования? Как обеспечить ей свободу? Средства, предлагаемые Ясперсом, сами являют собою пример трагического расхождения между общими намерениями и содержанием конкретных постулатов.

Каковы же общие положения Ясперса? Их можно свести к трем пунктам:

1. Необходимо создать новую синтетическую философию, трактующую о мире в целом и о роли в нем каждого из нас.

2. Необходимо создать элементы общего, сознательного и активного отношения к технизации мира, чтобы новые возможности, усилившиеся благодаря техническому прогрессу, были снова поставлены на службу человечеству.

3. Необходимо создавать новые межчеловеческие связи, новое содружество людей доброй воли, причастных ко всем гуманистическим ценностям культуры.

Как же, однако, обстоят дела с осуществлением этой благородной программы?

Ясперс, развивая учение Кьеркегора, отвергает «философию сущности», обобщающую процессы, протекающие в природе и в обществе, ибо она представляется ему равнодушной к конкретному существованию. Чтобы

построить здание новой философии, нужно, по его мнению, проникнуть в подлинную действительность, свободную от мифологизации и искусственных умозрительных конструкций. Такой единственной и подлинной, защищенной от лжи действительностью представляется ему индивидуальное самосознание. И поэтому нужно «увидеть действительность в ее возникновении и познать ее таким путем, каким я, мысля, обращаюсь к самому себе, т. е. путем внутреннего действия»¹.

Наука, строящая обобщения, которые способствуют овладению действительностью, занялась также и человеком, рассматривая его как предмет. Но данные из области философии, психологии, истории, социологии могут способствовать лишь подчинению предметной, внешней стороны человеческой деятельности. В смысле же истины о бытии они не исчерпывают всех знаний о существовании человека. Экзистенциалистская философия, утверждает Ясперс, не пойдет по этому ложному пути. Ее целью является конкретный анализ таких категорий философии бытия, как воля, свобода, личная честность, выбор, ответственность². Ее основная задача — вновь пробуждать людей к индивидуальной жизни. Чтобы оживить свободу подлинного существования, нужно прежде всего добиться «свободы от». Освободиться от идеалов, от общественных иллюзий, от законов стадной жизни, от веры в науку, в причинность, в рациональность мира. Сво-

¹ Jaspers K. Existenzphilosophie. Berlin — Leipzig, 1938, S. 1.

² Jaspers K. Philosophie, Bd. 2. Existenzerhellung. Berlin, 1932, S. 193—196.

бода, следовательно, выступает против двух врагов.

Против «рабства мира материи», против рабства бунта, абстрактным выражением которого являются открытые точными науками законы природы. Выступая против рабства материи, человек борется с конечностью факта, с конечностью мира детерминизма, внешних необходимых причинных связей, ограничивающих и исключаящих бесконечную множественность свободных выборов моделей поведения. В мире детерминизма нет места свободе.

Личная свобода выступает против «рабства этических правил», то есть тех нравственных норм и обязанностей, которые на нас возлагают религия и идеология. Выступая против рабства нравственных норм, человек борется против конечного характера законов, против формальной внутренней необходимости, за неограниченную и бесконечную свободу выбора поведения.

И, следовательно, единственная необходимость, допускаемая личной свободой, — это необходимость какого-нибудь выбора. Это сила, скрытая внутри индивида и толкающая его на определенные решения и поступки с полным сознанием своей неуверенности в правильности принятого решения, возможности ошибки и личной ответственности за эти ошибки. Следовательно, это необходимость, противостоящая рациональному познанию, говорящая исключительно о свободе ничем не предопределенного выбора. Ибо человек и есть эта стихийная, неограниченная, беспредметная свобода. Но если все доводы необеди-

тельны, если никакие законы науки, никакие идеологии, истины и нравственные правила не в состоянии утвердить правильный выбор, то сфера свободы превращается в мир трагического сознания, в котором одинокая личность сама, на свой собственный страх и риск совершает ответственные по отношению к другим акты выбора — ничем не предопределенные, продиктованные исключительно внутренним иррациональным убеждением в их правильности.

Таким образом, единственным практическим результатом этих актов выбора является гордое признание: «Я есть» — акт творчества, брошенный словно вызов миру техники, рационализма, детерминизма, миру реальных социальных процессов и преобразований. Свобода, следовательно, ограничивается пределами субъективного мира самосознания, который становится последним оплотом затерянной личности.

Концепция Ясперса оказывается лишь новой разновидностью иррационального индивидуализма, который свой туманный бунт против неудовлетворительной структуры общества, или, вернее, бунт против социально-психологических и культурных последствий существования этой анахронической структуры, превращает в бегство в сферу духа свободного индивида, борющегося против рабства мира вещей, техники, общества. Это стремление вырваться из оков материи к духовной свободе, эта борьба, которая ведется во имя того неназванного и стихийного, что кроется на дне каждой человеческой души, приводит постоянно к мысли о существовании транс-

цендентного бытия, порождающего иррациональные стремления. Оно, это бытие, заставляет человека искать синтез времени и вечности в рамках своего «исторического существования», проектировать себя для будущего во имя непередаваемой полноты и абсолютного совершенства.

ИЛЛЮЗИИ ГАБРИЕЛЯ МАРСЕЛЯ

...Семейные отношения, как и вообще все человеческие дела, сами по себе не образуют никакого единства, не дают никаких гарантий прочности. Лишь тогда, когда они относятся к внечеловеческому порядку, на земле едва уловимому, они приобретают подлинно освященный характер. Это та самая живая вечность, которая проявляется так же, как оболочка, прикрывающая наше земное существование, но полностью доступной становится лишь к концу странствия, к которому сводится, в сущности, вся наша жизнь.

Габриель Марсель

I

ИСХОДНАЯ ТОЧКА

В любой философской энциклопедии можно прочитать о Марселе, как о крупном или даже главном сегодня представителе христианского экзистенциализма. Но, как ни странно, мы почти не найдем имени Марселя в общих монографиях, посвященных современному экзистенциализму. Мы не найдем его ни в книге «Экзистенциализм как философия» — молодого американского ученого Фернанда Молины¹, ни в работе «Что такое экзистенциализм?» Эрнста Грасси², представителя стар-

¹ *Molina F.* Existentialism as Philosophy. Prentice Hall, 1962.

² *Abbagnano N., Grassi E.* Philosophie des menschlichen Konflikts. Hamburg, 1957.

шего поколения европейских гуманистов. Нет его и в популярной книге Вальтера Кауфмана «Экзистенциализм от Достоевского до Сартра»¹, где кроме привычного ряда: Кьеркегор, Ясперс, Хайдеггер, Сартр — нашлось место для литературной линии развития мотивов современного экзистенциализма: Достоевский, Ницше, Рильке, Кафка, Камю.

Странной кажется эта диспропорция между количеством и значением произведений Марселя — философа, драматурга, критика — и отсутствием к нему интереса со стороны исследователей экзистенциализма. Ведь одних пьес Марсель опубликовал более двадцати. Откуда же этот заговор молчания?

Действительно ли причина, как предполагает Тимон Терлецкий², в отсутствии у Марселя коммерческой смекалки, в его чувстве собственного достоинства, которое не допускает крикливости, презирует рекламу, недооценивает роль пропаганды и притягательную силу скандала? Не следует ли искать причину сдержанности исследователей в своеобразии мышления Марселя? Ведь Марсель не только сознает органическую связь своей философии с христианством (особенно с тех пор, как, поддавшись уговорам Франсуа Мориака, он на сороковом году жизни принял крещение), соединяя феноменологическую фразеологию с традиционными мотивами христианства, но прямо проповедует религиозный, мистический иррационализм, вызывающий в памяти уче-

¹ *Kaufmann W.* Existentialism from Dostoevsky to Sartre. N. Y., 1957.

² *Terlecki T.* Egzystencjalizm chrześcijański. L., 1958.

ние Августина Блаженного и Бернара Клервоского.

В этой обстановке у сторонников концепции оригинальности и новаторства современного, в особенности атеистического, экзистенциализма есть две возможности. Они могут, называя Марселя «христианским экзистенциалистом», практически подвергать сомнению это определение, не учитывая его взгляды при анализе интеллектуального содержания сочинений представителей экзистенциалистской философии. Кроме того, они могут оспаривать оригинальность основных идей, общих для всех представителей экзистенциализма, из-за их связи в системе Марселя с традиционными христианскими мотивами. Но тогда следовало бы не только пересмотреть философскую родословную экзистенциализма и серьезно умалить значение кьеркегоровской философской «революции», но и признать, что всякий экзистенциализм, исходя из иррациональности бытия, неизбежно приходит к фидеизму, а стремление «бытия для себя» подниматься до «бытия в себе» — просто философское переложение религиозного мотива возвращения человека к богу¹.

Родившийся в Париже в 1889 году, то есть в один год с Хайдеггером и на шесть лет позже Ясперса, Габриель Марсель опережает своей философией экзистенциалистскую доктрину обоих немецких мыслителей. Его неоконченное философское сочинение, опубликованное в недоработанном виде в 1927 году под

¹ На это уже давно обратил внимание Корню. См.: Cornu A. Próba krytyki marksistowskiej. Warszawa, 1955, s. 149.

названием «Метафизический дневник», создавалось в 1913—1923 годах, совпав по времени с формированием основ системы феноменологии Эдмунда Гуссерля. Марсель — один из создателей философии современного экзистенциализма вообще и, несомненно, крупнейший представитель его христианской линии. «Творчество Марселя,— пишет Тимон Терлецкий,— очень обширное по объему, очень своеобразное по характеру, является сегодня самым полным воплощением христианской линии экзистенциализма. Исследование этого творчества позволит определить одну, весьма существенную, как кажется, точку на интеллектуальной карте нашего времени»¹. Мы постараемся реализовать эту идею ревнителя философии Марселя и, таким образом, определить место Габриеля Марселя на интеллектуальной карте современности, определить ценность истин, сообщаемых им современникам, и характер философских и социальных предложений, с помощью которых он хочет оздоровить свою эпоху.

Габриель Марсель болезненно ощущает утрату человеком своего места в мире. Разбитому, расколотому на части миру соответствует расколотый человеческий внутренний мир — *неподлинная* жизнь конкретных людей. Эта жизнь — протест против существующей обстановки и глубокое незнание, потеря ценностей и перспектив, потеря пути и цели, смысла самого бытия.

¹ Terlecki T. Egzystencjalizm chrześcijański, s. 12.

Первым философским актом Марселя, совершенным во имя духовного возрождения людей, был отказ от науки. Исходная точка у него та же, что и у Паскаля: вера во всемогущество науки — вредная утопия, наука неспособна объяснить, улучшить и спасти мир. Знание не решает проблем внутренней жизни, неспособно выявить подлинные ценности, утверждающие нравственный идеал.

Марселевская критика науки совпадает во времени, как уже говорилось, с феноменологической критикой позитивного знания, принятой Гуссерлем. Однако критика Гуссерля была поиском объективных форм, не низведенных до позитивистского эмпиризма XIX века, который не сумел охватить перспективы научной революции XX века. Поиском, который, несмотря на свои ложные, идеалистические философские выводы, вскрывал изъяны и слабости методологии точных наук и гносеологии.

Марселевская же критика позитивного знания уводит нас в сторону антирационализма и интуиционизма кьеркегоровского типа. Аргументация у обоих мыслителей одинаковая. Марсель, подобно Сёрену Кьеркегору, доказывает, что невозможно охватить бытие с помощью мысли, разума. Бытие выходит за пределы мысли, и любая попытка мысленно-рационалистического постижения бытия представляет собою попытку остановить его развитие. Исследование предметов, отношений и функций, согласование, характеристика и анализ фактов — все эти анализирующие и синтезирующие действия разума ставят человека *вне* самого себя, вне живого течения его собст-

венной жизни, пытаются остановить нечто, что не поддается застою. Я не могу назвать, определить, сформулировать, кто я есть. Это можно выяснить лишь путем откровения, ибо мое бытие — не внешняя рациональная *проблема*, подлежащая внешнему, объективно-научному анализу и абстрактному рассмотрению, но моя личная *тайна*, охватывающая меня одного целиком и полностью. Именно это нечто, бесконечно единственное в своем роде и личное, не поддающееся опредмечиванию, захватывающее меня без остатка, и есть тайна моего бытия.

Таким образом, при посредстве Кьеркегора или, быть может, независимо от него мы возвращаемся к традициям средневекового и еще дальше, в глубь истории философии — позднеантичного мистицизма, иррационализма и спиритуализма, по сравнению с которыми даже теория познания неотолизма кажется относительно прогрессивной. По существу, Марсель не только критически относится к результатам положительных наук и основанным на них выводам, но просто враждебен современной проблематике теории познания, связанной с развитием науки. Христианский персоналист Поль Рикёр подчеркивает, что Марсель никогда не проникал в глубь точных наук, не обнаруживал в них той неудовлетворенности, которая стимулирует обобщающие выводы, основанные на конкретном материале фактов¹. Этот философ, так прочно сросшийся с европейской гуманистической культурой, человек, который в возрасте восемнадцати лет

¹ *Ricoeur P.* Gabriel Marcel et Karl Jaspers. P., 1947.

написал исследование об идеях Колриджа и их связи с философией Шеллинга, доказав этим как широту своих интересов, так и глубину эрудиции, стоит за пределами великого здания современных точных наук. Его критика эмпиризма не опирается на положительные знания, а вытекает из занимаемой им позиции, причем именно из такой позиции, которая позволяет считать добродетелью невежество в ведущей области современной мысли.

По мнению Марселя, путь к истине ведет через акты внутреннего самосознания, в частности через формирование своеобразной внутренней позиции. Человек — это паломник со взглядом, устремленным на непрерывно меняющиеся картины своего собственного «Я». Благодаря этому динамическому течению внутренней жизни бытие не является состоянием, а есть процесс вечного обновления, непрерывного рождения. *Etre c'est être en route* — *быть* значит *быть в пути*. Вещи, предметы являются вечным существованием, а жизнь животных — вечным *повторением* одинаковых действий. Человек может существовать, как камень, и тратить жизнь на повторение действий, способствующих поддержанию примитивного прозябания, но тогда он теряет свое *человеческое бытие*. Искусы дьявола, чувственные соблазны, радость от обладания вещами — все это преграды на пути к такому осознанию собственного бытия, которое дается человеку в актах интуитивного озарения. Превращение этих внутренних откровений в проблемы, выраженные дискурсивным образом, лишает их неповторимых черт данной личности, эмоционального своеобразия, абст-

рагируя, что достойно порицания, от факта неповторимого внутреннего субъективного *переживания*, превращает вопросы внутренней жизни в безличные, предметные символы, доступные всеобщему пониманию. Интеллектуализация вопросов внутренней жизни, таким образом, сама по себе дело рук дьявола. Она представляет собой отказ от подлинных человеческих ценностей во имя мнимых. В ней выражено стремление рассматривать человека как вещь, *поддающуюся эмпирическому изучению*; стремление отождествлять человека с предметами и, наконец, рассматривать самого себя как вещь в ряду других вещей. Это, в свою очередь, приводит к взгляду на цели человеческой жизни, как на цели, осуществимые в этой, земной жизни, в рамках производственной, социальной и материальной организации жизни людей — той организации, которая, по мнению Марселя, противоречит в целом и во всех своих деталях личностным ценностям человеческого бытия.

Моменты, которые мы готовы назвать гносеологическими, смешиваются здесь с основными положениями онтологии и аксиологии и сплавляются с общественной идеологией. Отсюда трудности в систематизации. Поэтому в предисловии к польскому изданию книги Марселя «*Homme viator*» («Человек-скиталец») говорилось: «Эта философия выросла из убеждения в трагизме, который кроется в самих человеческих делах, трагизме, заключенном в невозможности эти дела упростить».

Естественным методом такой философии является не прямолинейное и синтезирующее изложение тезисов, а отступления, основан-

ные на интуиции; это не столько сообщение, сколько выражение. Отсюда словно бы органическая невозможность систематизировать мысли и связно изложить их в виде тезисов, последовательно вытекающих друг из друга. О Марселе можно сказать, что он хорошо изъясняется, но плохо сообщает свои мысли»¹.

И все же философия Марселя, несмотря на недостатки систематического изложения, отнюдь не является исключительно выражением мучений человека на пути к самосознанию. Не следует смешивать формы выражения с существенными, основополагающими элементами сути этой философии, которая является не собранием афоризмов, а суммой взглядов, образующих органическое единство. Мы постараемся далее представить основные идеи этого единства.

II

МЕТАФИЗИКА НАДЕЖДЫ

«Марселизм» представляет собою вариант католического персонализма. Марсель учит: мое «Я» является лицом и личностью. Как лицо я — часть общества, один из многих, элемент, отчасти поддающийся измерению; материальный, наблюдаемый извне другими предмет. Только как личность я — неповторимое, своеобразное духовное бытие. Бытие, абсолютное по отношению к любой другой предметной или социальной действительности, а также по отношению к любой другой человеческой личности. Как личность я — нечто единственное, нечто такое, чего нельзя рассматривать извне

¹ Podsiada A. Wstęp do metafizyki nadziei. — Marcel G. Homo viator, s. VIII.

или изучать эмпирически, нельзя воспринимать как элемент данной совокупности, как часть целого: семьи, класса, государства, народа, человечества.

Как у личности у меня есть своя цель — спасение души. По воле божьей человек появляется на свет и возвращается к богу, пройдя срок испытания, вся его жизнь — странствие, а цель этого непрерывного странствия к богу — спасение. С момента моего появления на свет мое бытие, мое личное существование находится под угрозой. Дело сводится к тому, чтобы спасти их для бога и благодаря божеской милости. В этой борьбе со злом за спасение души, борьбе, ставка в которой — бытие, и заключается смысл жизни¹.

Духовная жизнь, имея своим источником личностное существование, предполагает возможность или, вернее, заключает в себе возможность занять по отношению к этому существованию определенную позицию². Человек может занять открытую позицию по отношению к источнику и цели своего существования, то есть сознательно связать себя с богом, рассматривая жизнь как обязанность, которую надлежит исполнить с верой и надеждой. Материальный мир лишен общих закономерностей и устойчивых форм. Любой шаг в этом мире, полном хаоса и бесчестья, может привести к духовному краху, отчаянию и смерти. Душа, замкнувшаяся в себе или ищущая избавления от своих внутренних горестей вовне,

¹ Marcel G. Journal metaphysique (1913—1923). P., 1950.

² Milbrandt M. Filozofia egzystencjalna Gabriela Marcela. — Przegląd Filozoficzny, XLIII, 1947, 1/4.

в материальном мире, отдаляется от бога — источника силы и носителя ценностей; истерзанная, подверженная постыдным соблазнам, связанная с существованием, утратившим человеческий облик, она скатывается к пессимизму и неверию. Такой человек теряет веру, ибо он думал о себе. Ведь верить — значит забыть самого себя во имя бога. Из этой веры рождаются утверждение вечности и абсолютная готовность ко всему, несмотря ни на что, дающие уверенность, что смерть не нарушит бытия. Напротив, только она освобождает человека от драматических странствий, от статуса «паломника», давая вечное вознаграждение. Ту истину, которую мы угадывали в проблесках интуиции, смерть показывает в полном блеске интуиции божественной. «Благодаря смерти нам открывается то, чем мы жили на земле»¹. «Смерть есть не что иное, как тайна, ставшая, наконец, доступной всем»².

Подлинный человек, человек открытой позиции, — это личность, устремленная к миру высших ценностей. Нам, брошенным в материальный, расколотый, «расщепленный» и бессмысленный мир, надлежит найти абсолютные ценности, восстановить мир нравственных ценностей. А они существуют в боге — как объективные, платонические идеи. Нужно покинуть мир материальный, мир социальный — это царство теней, — покинуть во имя любви к богу, чтобы эти ценности в нас расцвели, ибо

¹ Цит. по: *Terlecki T. Egzystencjalizm chrześcijański*, s. 33.

² *Ibidem*.

они существуют вечно и незыблемо, ожидая, когда мы обратимся к ним вследствие нашей внутренней позиции (вовлеченности) и благодаря божьей милости, которая сорвет пелену с наших глаз. Таким образом, эти ценности объективны и, согласно толкованию Тимона Терлецкого, ждут нашего усилия, чтобы заявить о себе. Это усилие — личное дело, внутренняя тайна каждой человеческой личности, но оно касается интерсубъективных ценностей. Ибо, хотя мы существуем каждый по-своему и сам по себе, основа и смысл бытия у нас общие.

Здесь мы подходим к цепи понятий: личность — вовлеченность — общность — действительность, которые являются основополагающими в концепции Марселя, но в которые мы привыкли вкладывать совершенно иной смысл, чем Марсель.

Для Марселя «Я» в той мере, в какой оно остается замкнутым в себе, то есть в той мере, в какой оно остается рабом своих ощущений, своих вожелений и томящего его глухого беспокойства, находится, в сущности, вне зла и вне добра... «Я» как таковое впадает в своеобразную рассеянную увлеченность, которая почти случайно сосредоточивается на предметах, вызывающих попеременно то вожеление, то страх»¹. И только личность, внутренняя сила моего «Я», навязывает мне существование мира, в котором есть добро и зло. Она «ответ на призыв», ее призвание — «готовность отдать себя тому, что встает перед нами, и, отдав себя, тем самым связаться с

¹ *Marcel G. Homo viator*, s. 23.

ним»¹. Эта готовность отдать себя является движением к трансценденции, благодаря которому личность, перешагивая через самое себя, обращается к высшим ценностям. Человек не способен найти истину в себе самом; он находит, однако, в себе самую готовность принять ее со стороны высшего, сверхматериального духовного бытия. Поэтому личность призвана поддаться голосу бога и познать или, вернее, ощутить божественную истину и справедливость в акте любви. Так, покинув мир эмпирии и углубившись в мир тайны, человек через ступени воплощения укореняется в боге. А шагая по этим ступеням, он углубляет свое бытие, ибо, как пишет Марсель, «я без сомнения больше настолько, насколько бог представляет для меня высшую ценность»².

Вовлеченность воспринимается, таким образом, как полное смирения и верности подчинение высшей духовной силе. Марсель не доказывает ее существования. Как и Кьеркегор, он, в сущности, не признает никаких доказательств существования бога. Рассмотрение проблемы бога в онтологической плоскости, с опорой на логические доводы представляется ему кощунством. Связь человеческого существования с богом является для Марселя основной аксиомой, исходной точкой всей системы, а не предметом интеллектуального анализа. И если он соглашается с аргументацией, то рассматривает ее как плод априорной интуиции, благодаря которой ему известно, что

¹ *Marcel G. Homo viator*, s. 24.

² *Marcel G. Journal métaphysique* (1913—1923), s. 137.

бог — основное условие бытия человека. Таким образом, вовлеченность — это такое состояние души, которое приближает благодать, вызывая присутствие бога. Присутствие это полнее всего в акте преклонения, в обожаении.

Эта вовлеченность в смирение, послушание и любовь, вовлеченность в веру рождает надежду. Человек, беспомощный перед подлостью, ужасом и жестокостью окружающего мира, с надеждой взывает к богу. Как обычно, не заботясь о ясности и однозначности своих мыслей, Марсель в книге «Быть и иметь» дает две трактовки проблемы надежды. Надежда — не только протест, продиктованный любовью, но и своего рода призыв, отчаянный крик о помощи, обращенный к союзнику, который сам есть любовь. Она акт веры в возможность божьей помощи. Акт веры существа, которое не находит в самом себе нравственной силы для отпора злу, кроющемуся в окружении и в нем самом. В «*Homo viator*», книге с подзаголовком «Введение в метафизику надежды», надежда — не мольба о благодати, а состояние благодати, состояние, зачеркивающее тоску и отчаяние.

Марсель пишет: «Эта надежда является ответом существа на бесконечное бытие, о котором оно знает, что обязано ему всей своей сутью и не может ставить ему никаких условий. В тот момент, когда я как бы теряюсь перед абсолютным «Ты», которое в своей бесконечной милости вывело меня из небытия, в тот момент я, кажется, навсегда запрещаю себе отчаяние или, вернее, объявляю всякое возможное отчаяние столь великой изменой,

что я не мог бы поддаться ему, не вынося одновременно приговора самому себе. Ибо с этой точки зрения отчаяние есть не что иное, как утверждение, что бог покинул меня»¹.

В трактовке Марселя надежда как эмоция совершенно не зависит ни от каких интеллектуальных доводов. Дело здесь не в ожидании или предвидении чего-нибудь. Надежда беспредметна. Тот вид «душевной активности», который Марсель называет надеждой, следует, отказавшись от марселевской фразеологии, назвать полнейшим смирением, покорностью судьбе, фактической *пассивностью* в ожидании спасения души после смерти.

Бытие нельзя наблюдать, анализировать в эмпирических категориях. Но мы можем встретить бытие в других существах благодаря актам любви. Предметный, наблюдаемый извне другой человек, «Он», превращается тогда в интимное «Ты». В этом задушевном духовном общении основным моментом является стремление к *общности* сознания. Личностный контакт с богом, эта эмоциональная связь в акте обожания, к которому ведет открытая позиция, выраженная в вере, надежде и любви,— вот высшая форма общности, доступная человеческому существу;— «мир, покой, приходящий без какого-либо размышления, верность»². К этой высшей общности ведут ступени, приближающие к бытию путем актов духовной любви к другим человеческим существам. «Он» — человек, рассматриваемый мною как предмет, я хочу познать его физи-

¹ Marcel G. Homo viator, s. 61—62.

² Marcel G. Być i mieć. Warszawa, 1963, s. 121.

ческие свойства и анализирую его душевные качества в предметных категориях. Он предмет, объект моих потребностей, орудие осуществления моих эгоистических желаний. Любовь позволяет мне открыть наличие бытия в другом. Я считаю, что у «Тебя» есть своя действительность и своя ценность, существующие сами по себе, независимо от меня. Но, ощущая твое присутствие как неповторимой личности, я вместе с тем ощущаю связывающее нас единство, которое исходит извне. Я ощущаю нашу общую причастность к миру высших ценностей, наше общее стремление выбраться из грязи мира сего и общую жажду трансценденции. Посредством любви к ближнему я люблю в человеке образ бога — верю ему и преклоняюсь перед ним, независимо от его отношения ко мне, независимо от того, что я знаю о его поступках. Причастность к ближнему — подготовка к святому причастию.

Следовательно, подобно тому как вовлеченность не являлась, по сути дела, признаком активного отношения к миру и реальной поддержки определенных ценностей, обнаруживаемых на деле, а была лишь духовной позицией, находящей свое высшее выражение в акте обожания бога, так и общность трактуется здесь не в общественном смысле, как ощущение общности земной судьбы, ведущее к единству действий, а лишь как понимание общего эсхатологического предназначения, углубляющее ощущение осмысленности моего собственного бытия.

Таким образом, оказывается, что земная общность не только не сплавливает людей во круг земных целей, а, напротив, усиливает в

каждом отдельном человеке чувство пребывания перед лицом реальных жизненных потребностей, работы, развлечений, общественной деятельности и т. д. Открытие бытия в других обогащает мое бытие и увеличивает душевную силу, благодаря которой я сумею отвергнуть нищенский мир материи и подняться к богатству трансцендентного мира.

Габриель Марсель писал, что его экзистенциальная философия, основанная на интерсубъективизме, то есть на обобщенном понятии «Мы», в определенный момент неизбежно превращается в драму — подобно тому как слово, достигнув определенного эмоционального «тонуса», превращается в пение. Это «Мы» не является коллективом людей, это обозначение общности «Меня» и «Тебя», возникшей как результат нашей общей потребности воздавать хвалу богу. Терлецкий пишет¹, что персонажи драм Марселя, герои его пьес — все стремятся к объединению, к более полному охвату бытия, поскольку ощущают, что они сосуществуют с другими. Стремление к общности сознания — основная тенденция их жизни, внутренняя необходимость.

Однако это стремление не имеет своей целью коллективные действия. Здесь идеал — сводный хор отдельных личностей, которые, сознавая общность своего предназначения, борются, каждая в отдельности, за конкретное и неповторимое дело спасения собственной души. Их общность, таким образом, предполагает в конечном итоге, что они объединяются на основе убежденности в бренности мира

¹ Terlecki T. Egzystencjalizm chrześcijański, s. 27.

сего; и рассматривая его как *мнимую действительность* времени испытаний и странствий, они обращают свой внутренний взор к *трансцендентной действительности*, являющейся целью этих странствий.

III

НИЩЕТА МИРА МАТЕРИИ

Одной из основных аксиом мировоззрения Марселя является утверждение, что спасение души недостижимо во времени, в бренном мире, в том мире, который мы знаем, в котором живем как земные существа. Мнение, что целью человеческой жизни должно быть совершенствование условий земного существования, является, с точки зрения Марселя, кощунством, подрывающим основы метафизики бытия. Это философский грех, попытка уменьшить несовершенство мира. Земные бедствия, войны, несправедливость и нищета не являются результатом исторических ошибок и безумств эпохи, несовершенства руководителей или недостатков в социальной и экономической структуре общества. В соответствии с традициями консервативного католицизма Марсель рассматривает мир земной, как мир падший, как юдоль скорби, бедствия которой, не заслуженные современниками, — результат грехопадения Адама. Первородный грех тяготеет над человечеством. Мы появляемся на свет лишенные таких свойств небожителей, дарованных некогда нашим прародителям, как неподверженность страданиям и смерти и внутренняя гармония. Мир земной испорчен на

вечные времена по божьему повелению и останется таким до тех пор, пока не прозвучат трубы страшного суда.

Но земная жизнь — мираж, а реальность — высшее духовное бытие. Поэтому человеческая личность рассматривает себя «как волю превзойти все то, что она есть и одновременно не есть, как волю превзойти действительность, которая ее не удовлетворяет, которая не соответствует стремлениям личности. Ее девиз не *Sum*¹, а *Sursum*²».

«Ты чувствуешь, что тебе тесно. Мечтаешь о бегстве. Однако остерегайся миражей. Не беги, чтобы убежать, не убегай от себя; лучше обойди то тесное место, которое тебе дано; здесь ты найдешь бога... Бог не парит на твоём горизонте, а дремлет внутри тебя... Если ты убегаешь от себя, твоя тюрьма будет бежать за тобою вслед, и на ветру, сопровождающем твой бег, будет становиться все теснее. Если же ты углубишься в себя, она расширится, становясь раем»³.

Такая философия личности заранее устанавливает, предопределяет определенный диагноз, этиологию и этическую оценку современных прогрессивных общественных движений, научных исследований, производственно-технических усилий — любой практической деятельности, меняющей социальный облик современного цивилизованного человечества. Причем общеполитическая критика современных интеллектуальных течений с точки зрения

марселевской метафизики здесь тесно связана с критикой социальных явлений — она ставит одновременно целый комплекс вопросов этики и теории познания.

До сих пор мы говорили главным образом о программе Марселя, теперь же перейдем к характеристике даваемой им картины падшего человечества — мира человеческих существ, не поднявшихся к трансценденции по ступеням все более высоких форм духовной жизни. Итак, рассмотрим критическую часть этой системы.

Человеческая личность включена в плоть. Мое сознание воплощено. Я не отождествляю себя со своей плотью, но не могу от нее отделиться. Я укоренен. Через существование плоти я устанавливаю наличие других предметов, окружающих меня, создаю круг своего существования. Я есть, значит, я существую и подвергаюсь испытанию. Я несу ответственность за то, как использую свою жизнь. Мое отношение к своей плоти является первым мерилом моих качеств как личности. Ибо существование во плоти является первой большой опасностью для души. Мое знание плоти ограничивается эмпирическими фактами, осознанными посредством практики. Благодаря плоти мы привыкаем основывать наши знания на практике. Я начинаю относиться к познанию, как к технике, орудию понятиями, как инструментами, — хочу узнать внешнее, чтобы овладеть им. При посредстве плоти внешнее проникает в наш внутренний духовный мир. Одновременно плоть стремится захватить власть над нами — овладеть нами, лишить нас своей воли. Безвольное подчинение ее потребнос-

¹ Существую (лат.).

² Сверхсуществую (лат.).

³ *Marcel G. Homo viator*, s. 28, 31, 32.

тям порождает инерцию, духовный застой. Мы привыкаем развивать наши знания о мире в категориях «видеть» и «иметь». Мы возвращаемся в объективном мире проблем и определяем нашу жизнь внешними терминами — терминами пассивного опыта.

Для Марселя единственный тип творческой, активной деятельности ума проявляется в актах доступа к бытию других личностей. Эта деятельность и есть тайна любви. Рассуждения, основанные на эмпирии, обедняют способность к личностному, непосредственному общению и приводят к изоляции человека, который начинает относиться к миру, как к своей собственности, и старается подчинить его себе, превращая все вокруг в средства для осуществления своих желаний. Однако одни желания порождают другие, нет предела стремлению к новым достижениям, новым улучшениям. Стремление обладать вещами, которых у меня нет, невозможность занять их в данный момент порождают страдание. Опасение потерять то, чем я уже обладаю, порождает страх. Отношение к своим мыслям и взглядам как к плодам исключительно моего ума отрывает меня от участия в общности intersubъективных человеческих ценностей, источником которых является бог.

Марсель видит, таким образом, только две альтернативы: или мистическое причастие верующих — общность поклонения всевышнему, или мир борющихся друг против друга личностей, жизнь которых уходит на удовлетворение их эгоистических желаний. Изображая мир без бога как мир полного одиночества оторванных друг от друга личностей, Марсель

определяет развитие общества, развитие цивилизации как выражение отчаяния человека, потерявшего цель своего существования. Страх и отчаяние порождают болезнь внешней активности. Техника — детище этого страха. Ее развитие создало культуру, которая приписывает себе достижения цивилизации, но не развивает духовные силы. Это культура машин и механизмов. Культура, для которой критерии ценности определяются объективными функциями предметов и явлений. Марсель резко выступает против примата техники и технической интеллигенции. Он высказывает сожаление по поводу того, что люди перестали покорно подчиняться *стихийному ходу вещей* и имеют наглость заставлять природу служить своим целям. Его огорчают восторги по поводу производственных успехов современной цивилизации. «Эти восторги, — пишет он, — носят оттенок поистине сатанинской религии, неразрывно связанной с сознанием мести освобожденного человечества природе, иго которой оно так долго и смиренно терпело. Это касается прежде всего одушевленной природы; умы, даже если они в научном смысле не достойны своего названия, слишком проникнуты натурализмом, чтобы не пытаться рассматривать человеческую жизнь как особую, исключительно сложную разновидность всей вообще одушевленной природы»¹.

Мир, не охватывающий невидимую действительность, мир, не опирающийся на нравственные идеи, подсказанные богом, сводится для

¹ Marcel G. Homo viator, s. 164—165.

Марселя к игре то одной, то другой изменчивой видимости — это мир теней. И напрасно левые персоналисты, толкующие идеи Марселя в соответствии со своим собственным отношением к современной действительности и пытающиеся, как Жан Лакруа и Эмманюэль Мунье, согласовать эту субъективную философию с физической и общественной жизнью, связывали социальные концепции Марселя с критикой процесса отчуждения в буржуазной цивилизации, с критикой тоталитаризма и деперсонализации в эпоху упадка буржуазной формации.

Правда, взгляды Марселя на познание переключаются с марксистской критикой механистического рационализма, с критикой, основанной на теории отчуждения и дегуманизации человека, превращенного торгашеской экономикой капитализма в предмет, в вещь. Но, доказывая, что человек, оказавшись в таком положении, теряет контакт с самим собою и перестает быть собою, Марсель возлагал вину за это не на определенную общественную структуру, не на социальный строй, а на самого человека, который отдалился от бога и поэтому обречен на одиночество в мире органических, психологических, профессиональных и общественных функций, не служащих ничему.

Материальный мир, с его точки зрения, туп и бездушен, он лишен собственной гармонии и является всего лишь местом испытания. Чем выше материальная культура, тем больше она угрожает личным достоинствам человека и тем больше препятствий возникает на пути души к вечному спасению.

«Человеческую личность можно сравнить с атомом, втянутым в водоворот, или — если угодно — с простым статистическим элементом, ибо сла, большей частью, есть рядовой экземпляр среди несметного количества других экземпляров, поскольку убеждения, которые она считает своими, являются просто отражением идей окружающей среды, сообщенных ей ежедневной прессой, и становятся каким-то безличным анонимом в молекулярном состоянии; личность почти не в состоянии избежать иллюзии относительно подлинности своих реализаций, воображая, что она в самом деле действует, в то время как, в сущности, она лишь пассивно переживает»¹.

Это утверждение Марселя можно было бы приписать Хайдеггеру, признав в нем анализ состояния «das Man» (повседневное, «неподлинное» существование. — *Ред.*), или Ясперсу, как выхваченное из его критики дегуманизированной функционально-технической культуры. Его можно признать элементом шпенглеровской критики «дегенеративной, атеистической современной культуры городов» или консервативно-аристократической критики массовой культуры Ортеги-и-Гасета.

Для самого Марселя оно является частью этической системы, брошенной на почву конкретных социальных обстоятельств. До тех пор, пока люди жили с послушанием и верой,

¹ *Marcel G. Homo viator*, s. 20.

покорно принимая существующее положение вещей, не посвящая жизнь борьбе за изменение условий своего существования, скромность их целей и действий, а также стихийное и вместе с тем метафизическое доверие к порядку, среди которого протекало их бытие, создавали основу супружеского союза между ними и жизнью. Скромные плоды земли и скромная жизнь патриархальной семьи, уважение к существующей общественной иерархии, вера, находящая выражение в верности божьим заветам, и надежда на вечное спасение — таков идеал земной жизни по Марселю. Он находит этот идеал в общественных отношениях и духовной структуре европейского средневековья. И превозносит эту эпоху со страстью, которая достойна религиозно-мистических романтиков.

Марсель, по его собственному убеждению, защищает свободу от посягательств современной цивилизации, которая душит эту свободу и растворяет человека в массе. Но он тут же оговаривается, что защищает не свободу в массе, а свободу, которую защищает сама по себе. Понятие свободы, не связанной с божьей благодатью, — кощунство. Свобода, понимаемая как стремление преобразовать мир в соответствии с чаяниями людей, — безумие, порожденное сатанинской гордыней.

Для Марселя быть свободным — значит распорядиться собою, отдавать себя. Но у человека, по его мнению, только две альтернативы: или отдаться в рабство земному, в рабство плоти и страсти, или отдаться богу, раствориться в любви к нему.

Оптимистический гуманизм XVIII и XIX веков представляет собою, по мнению Марселя, первый этап трагической дезинтеграции человека. «Все говорит за то, что упадок религиозных верований, наступивший в течение последних полутора веков на опромных пространствах цивилизованного мира, привел к ослаблению естественных основ, на которых эти верования держались»¹. «Поэтому следует пробуждать набожность, чтобы снова расцвели смирение и скромность намерений в сфере человеческой деятельности, чтобы всякого рода планирование уступило место стихийности, ибо гигантский размах планирования является ошибкой и предвещает невиданный крах человеческой цивилизации»².

«Силы разрушения, которые разбушевались повсюду вокруг нас и стремятся к уничтожению любых воплощенных ценностей, имеющих как в семье, так и в школе, как в больнице, так и в музее или в церкви, могли получить столь безграничное распространение только потому, что они нашли поддержку в мысли, отрицающей действительность, отказывающей ей в святости»³.

Следует пробуждать набожность, чтобы отвлечь людей от объективных преобразований и ввести их снова в русло средневековых общественных структур, которые открывали людям глаза на свет внеземных вечных ценностей.

Такая критика симптомов деперсонализации

¹ *Marcel G. Homo viator*, s. 237.

² *Ibid.*, s. 242.

³ *Ibid.*, s. 238.

и атомизации человека в рамках индустриально-городских организмов поздней буржуазной цивилизации превращается в ненависть к технике, к прогрессу, к процессу демократизации общества. Преступному миру техники и демократии противопоставляется, как мы уже отмечали, идеал средневековых, феодальных отношений между людьми и средневековый, феодальный, технический и производственный застой. Впрочем, мы не имеем здесь дела с картиной феодализма, соответствующей действительной истории той эпохи, это лишь определенный тип идеализации межчеловеческих связей и мистицизма — апофеоз «освященного» мира романтического средневековья.

Таким образом, это тоска по миру, не зараженному бациллой эгалитаризма (от франц. *égalité* — равенство.— *Ред.*), по миру, который не требовал справедливости «здесь и сейчас», не потерял смирения перед природой, перед существующим общественным порядком, перед богом — не отрицал священность существующей действительности и тем самым исключал возможность бунта против нее.

Существовать — значит отдавать себя богу, служить ему, забывая о себе, и тем самым служить миру и установленному в нем порядку. «Безумная идея, — пишет Марсель, — согласно которой служение унижает того, кто служит, овладевает все большим числом сбившихся с пути истинного людей. Человеческая личность, все отчетливее трактующая себя самое как одержимую стремлением к возвращению собственности... не только сосредоточилась на положенных ей правах и привилегиях, но — более того — она охвачена завистью к

тем, кто, по ее мнению, незаслуженно пользуется земными благами... Чувство обиды, которое, несомненно, всегда лежит в основе эгалитаризма, но корни которого слишком долго не удавалось обнаружить неумелым психологам, привело бесчисленное множество умов к отрицанию понятия какой-либо иерархии и к бунту против обязанности чему-либо служить... Необходимо заново научиться слушать»¹.

Поистине жалкой кажется теория, которая в наше время видит в ошибках мышления источник недовольства, вызванного несправедливостью социального распределения земных благ. Марсель, которого критика отрицательных последствий развития технической цивилизации в условиях капитализма склоняет к размышлениям, заставляя искать подлинную «меру человека» и требовать структур, приближающих рождение этой меры, почти ничего не может нам сказать о реальных общественных, нравственных и интеллектуальных проблемах, терзающих современное человечество.

Марселевская метафизика ведет к отказу от мира эмпирии, к признанию ценности только интересубъективных эмоциональных связей, порождающих объединяющее людей сознание того, что они дети бога в силу испытываемой ими любви. И, следовательно, она ведет от объективного мира природы, общества и истории к «подлинному бытию» — к богу, мистическое единение с которым совершается в акте любви.

¹ *Marcel G. Homo viator*, s. 183, 184.

Возвратившись с высот этого мистического бегства в мир общественно-политических реалий, Марсель сумел дать лишь неглубокую, поверхностную критику «городской технической культуры», принадлежащую к консервативно-аристократическому направлению современных теорий массовой культуры, и выразить запоздалое сожаление по поводу упадка феодально-патриархальной семьи и средневековой авторитарной и антиэгалитарной социальной иерархии.

* * *

В своей попытке изложения взглядов Марселя, попытке краткого обзора интеллектуального содержания его философских концепций, мы, в общем, не касались вопроса об их идейных связях. Однако вопрос этот по ряду причин нельзя полностью обойти молчанием.

Как уже говорилось в начале главы, родословная мировоззрения Марселя по-новому освещает связи современного христианского — и, шире, любого современного — экзистенциализма с позднеантичной и средневековой идеалистической философией.

Его оппозиция по отношению к Хайдеггеру и Сартру периода «Бытие и ничто» и связь его системы во многих существенных моментах с идеями этих философов обнаруживает новые аспекты современных экзистенциалистских концепций.

И наконец, зависимость персонализма Жана Лакруа, Эмманюэля Мунье, Поля Рикёра и других от концепций Марселя доказывает, с одной стороны, неадекватность мысли продолжателей прямому содержанию учения и тен-

денциям этого философа, а с другой — позволяет обнаружить много двусмысленностей, содержащихся в его сочинениях. Это позволяет также косвенно выявить двусмысленности дилемм левого течения современного христианского персонализма.

Этим проблемам мы и посвятим следующие главы наших рассуждений о философии Габриеля Марселя.

СВЯЗИ «МАРСЕЛИЗМА»

Познание индивидуального бытия неотделимо от акта любви, т. е. *caritas*¹, благодаря которому это бытие проявляется в том, что делает его существом неповторимым или — если угодно — образом бога.

Габриель Марсель

Первичный опыт человека является опытом другого человека... Акт любви — самое полное утверждение человека. Неопровержимое экзистенциальное *cogito*². Я люблю — значит, существует бытие и есть смысл жить.

Эмманюэль Мунье

I

СУБЪЕКТИВНОСТЬ И ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТЬ

В третьем и четвертом номерах журнала «Студия Философичне» за 1963 год Станислав Цихович выступил с небольшим, но страстным памфлетом против Марселя. Это полуторатричное произведение, заменяющее рецензию на книгу Марселя «Быть и иметь», содержит следующие основные тезисы. Имя Марселя является в учебниках по истории философии только благодаря Хайдеггеру и Сартру. За отсутствием собственных оригинальных идей он прославился, пристроившись к живительному потоку экзистенциалистской мысли. Но эта

¹ любовь (лат.).

² я мыслю (лат.).

мысль в своих подлинных, хайдеггеровско-сартровских проявлениях открыла в предмете судьбы человека неодолимый и трагический дуализм человеческого существования и предметного мира. Эту философию подлинного экзистенциализма, благодаря которой Марсель что-то значит в истории мысли (причем в качестве ее противоположности), он называет доктриной абсурда и отчаяния. И хочет противопоставить ей философию надежды и любви. Но Марсель ограничивается рассуждениями, представляющими собой набор разрозненных фраз, как правило, лишенных особого смысла. «Интимные излияния, восторженные отзвухи о прочитанных книгах, слава божья, размышления о чудесах, о музыке, порою о психических заболеваниях, о любви и т. д. перемежаются рассмотрением вопросов бытия, трансцендентности, обладания... Все это изложено неясно, неряшливым, вычурным, неестественным слогом, не отмеченным никаким литературным талантом. Нужно обладать изрядной долей самомнения, чтобы опубликовать нечто подобное под видом философского трактата, эпатировать фразеологией, пустословием... будучи только охваченным манией сказать обо всем свое слово, не имея для этого никаких данных»¹.

Если в этом бессвязном лепете, продолжает Цихович, появляются все же мотивы, образующие мировоззренческую схему, мотивы, определяющие аксиологию, то они совершенно неоригинальны и принадлежат к традицион-

¹ *Cichowicz S. Dokument porażki.— Studia Filozoficzne, 1963, № 3—4, s. 300.*

но христианской модели мира, рассматриваемого со стороны единичной, «страждущей» человеческой субъективности. Судьба человека, взятая в перспективе христианской эсхатологии, прослеживается здесь с помощью двух рядов центральных категорий: бытие, существование, трансцендентность, случайность, а также бог, существование личности, вера, любовь, тайна. Таким образом, это не подлинный экзистенциализм и даже не христианский экзистенциализм, а просто католичество. И следовательно, профиль доктрины Марселя не только не принадлежит к экзистенциалистскому течению, но прямо противоположен истинно экзистенциалистской философии. Такова точка зрения Циховича.

Я не противник памфлетов. Они всегда вносят живую струю в академический стиль. И являются всегда выражением подлинной страстности и глубокой заинтересованности, которые часто исчезают там, где объективизм становится проявлением разочарования и равнодушия. Думается, однако, что рецензия на основное сочинение философа, напечатанная в философском журнале, не может ограничиваться передачей эмоций автора и выражением его симпатий к тем или иным философским школам. Автор рецензии не вправе, руководствуясь своими чувствами и симпатиями, обходить молчанием место данного мыслителя в развитии современных интеллектуальных течений и реальное влияние его сочинений на представителей других направлений.

Нельзя обходить молчанием действительное место мыслителя в рамках определенной философской традиции. Что значит, например,

утверждение, будто такой-то философ отражает католическую или, еще шире, христианскую позицию? Где та единая, внеисторическая традиционная, христианская модель мира или традиционный консервативный католицизм как таковой? Как определить эту традицию: согласно Тертуллиану, Оригену или Альберту Великому? Будем ли мы ее толковать по Августину или по Фоме, по Суаресу или лучше по Паскалю? Даже оставаясь на почве классики христианской философии, мы не сможем назвать единый образец, единую философскую антропологию, познавательную позицию, манеру рассуждения и философский настрой. А тем более если мы проникнем в сферу современных философских учений, подчеркивающих свою связь с основными догматами веры, накопленными в официальной доктрине исторически сложившейся церковной структуры. Нежелание критика определить место философа, именующего себя христианским, в сложном укладе взаимозависимых философских концепций современности, наклеивание ярлыков, однозначно недоброжелательный тон и умаление значения мыслителя, чьи рассуждения идут вразрез с позицией и взглядами самого критика,—яркое проявление субъективизма. Это — выражение такого метода критики, когда под видом личного интереса к поставленным вопросам зачастую кроется крайне произвольное их толкование.

Марсель принял крещение в 1929 году. Его труд «Существование и объективность», содержащий квинтэссенцию раздумий 1914—1923 годов и явившийся интеллектуальным источником последующих идей, был напечатан в

«Ревю де метафюзик э де мораль» в 1925 году. Таким образом, Марсель изложил основные мотивы своего учения еще до выхода в свет сочинений классиков немецкого экзистенциализма. Он сформировал свое учение также и вне христианства и лишь потом приспособил его к католической доктрине, балансируя между грозившим анафемой модернизмом и допустимым современным вариантом августинизма.

Если мы захотим начертить схему формирования его философии, то придется принять во внимание три имени: Кьеркегор, Бергсон, Блондель.

Человек не замыкается в пределах эмпирии — надо ликвидировать рационалистические предрассудки и вернуться к интуиции, надо отказаться от историзма и детерминизма, от веры в надежность результатов научных исследований, надо отказаться от эволюционизма в науке о природе и обществе, чтобы на волне возрожденного иррационализма прийти к подлинной истине о творческой эволюции духа, — в этом *влияние Бергсона*.

Творческая эволюция духа совершается путем добровольного отказа от того, что есть, и стремления к тому, что будет лучше, но что еще только возникает в результате субъективных преобразований. Выбор этого пути добровольен. Добровольно и следование по нему, несмотря на все трудности и муки, связанные с этим путем к идеалу. Следовательно, мы добровольно направляем свою духовную деятельность. В этом процессе мы формируем себя, однако не совсем произвольно. Это наш выбор и наше согласие, но они касаются нравственного закона, источник которого — бог.

Единое, индивидуальное, свободное согласие на личный контакт с богом имеет, таким образом, одну внеиндивидуальную черту — оно является нравственным законом intersубъективного значения — в этом *влияние Кьеркегора*.

Источник перемен — в действиях, в поступках, но действительно человеческие акты выходят за рамки фактов и законов природы. Человеческая деятельность не ограничивается природными условиями. У нее есть внеприродный источник детерминации. Акты человеческой воли, выходя за пределы доступного для позитивных наук, обнаруживают присутствие некоего невидимого существа.

Кроме всех цепочек причинных связей существует источник волевой активности — и именно он является, в сущности, целью нашей деятельности. Наши душевные акции не направлены против мира природы — против сетей детерминизма, соответствуют природным условиям, но не вмещаются в них, не находят там смысла своего существования и, чтобы его найти, устремляются вверх, к той трансцендентной цели, которая выше природы и науки. Выходя за пределы науки, акт воли вступает в мир индетерминизма, тайны и силы, направляющей мысли ввысь. Существование и деятельность трансцендентного мы обнаруживаем в нашем имманентном внутреннем мире. Наличие внутри нас принципов, имеющих онтологическую ценность, является априорной причиной наших поисков трансцендентного. Возвысившись до самих себя, мы открываем бога и поднимаемся к нему — в этом *влияние Блонделя*.

Как видим, систему Марселя можно логически вывести из этих трех систем, лежащих в основе современных теистических форм плюралистического спиритуализма. «Марселизм» в такой интерпретации представляет собою религиозный вариант отрицания не только диалектического материализма, но и любых форм позитивизма, объясняющего человека в эмпирических категориях, а также вариант экзистенциалистского и плюралистического отрицания абсолютного идеализма, сводящего единичное духовное бытие к моменту абсолютного бытия — к трансцендентному «Я».

Однако такое продиктованное непосредственными аналогиями и действительными влияниями толкование будет упрощенным, если мы не сделаем ряда существенных дополнений.

Эти дополнения поведут нас в сторону других течений европейской идеалистической философии XIX века.

Марсель начал свою научную деятельность с изучения связей между идеями Колриджа и философией Шеллинга и никогда не терял контакта с той линией развития английской философской мысли, которая, взяв за основу романтическое восприятие немецкой философии объективного идеализма, объединила эту философию с романтической критикой буржуазной цивилизации и истолковала идеи Гегеля в духе Платона и неоплатоников. С тех пор как в 70-х годах прошлого столетия Томас Хилл Грин положил начало ренессансу гегельянства в Оксфордском университете, английское неогегельянство, зародившееся в «Клубе трансценденталистов», уходило все дальше от идей и замыслов автора современного диалек-

тического метода и современного диалектического историзма. Видоизмененное и приближающееся то к платоновской концепции вечных идей, то к концепциям персоналистского монадизма, оно шаг за шагом превращалось в одно лишь название, за которым скрывалась новая форма аристократически-консервативной, реакционной, основанной на иррационализме критики современной цивилизации.

Для Гегеля человек как существо физическое несовершенен. Естественным мотивом его поступков является удовлетворение желаний. Совершенен человек лишь как существо духовное. И духовное начало призвано преодолеть естественные человеческие склонности. Таким образом, Гегель понимал развитие человечества как время, необходимое разуму для того, чтобы в процессе истории изменить природу человека, уничтожить его эгоизм и придать духовность человеческому обществу. Это была оптимистическая концепция. Она интегрировала мир духа и истории и искала решения в истории. Достаточно было расколоть ее объективно-идеалистическую скорлупу, чтобы обнаружить скрытую силу исторического, социального антропоцентризма.

Все эти ценности исчезли в концепциях английских неогегельянцев. Тезис о том, что свойства духа требуют новой концепции мира, лишенный своего социального и исторического содержания, предполагает поиски бытия вне материи. Брэдли не хочет искать скрытой сущности явлений. Он отвергает идею диалектического единства общего и конкретного. Он заявляет: бытие — вне явлений и сверх явлений.

Мэтью Арнольд противопоставит теперь цивилизации культуру¹. Этика погони за материальным богатством и политическим могуществом, присущая черни, варварам и мещанам, породила уродливую цивилизацию угля и стали. Если что-нибудь может противостоять этим созданиям плебса, то лишь высокая духовная культура, заключающаяся в стремлении к совершенству, красоте и высоким нравственным качествам личности.

Эквивалентом арнольдовского деления на цивилизацию и культуру является деление Брэдли, который решительно отмежевал друг от друга явления и действительность. Первым присущи, по его мнению, изменчивость, условность, неоднородность, хаос, противоречия, дисгармония и множественность. А черты действительности — безусловность, единство, гармония, хрупкость и цельность².

В явлениях имеют место противоречия, подлинной же действительности присуща гармония. Диалектическое мышление, вскрывающее противоречия в позитивном знании и в рационалистических системах, вскрывает их явленческий, земной, материальный, преходящий характер. Лишь погружаясь в собственный внутренний мир, мы находим на самом дне имманентности абсолют как ценность. Всякое безусловное суждение, не учитывающее изменчивости явлений, есть обращение к абсолюту — открытие трансцендентности.

Любой человек есть монада. «Мои внешние ощущения носят не менее личный характер,

¹ Намного раньше Ортеги-и-Гасета и даже Ницше. *Arnold M. Culture and Anarchy*, 1869.

² *Bradley F. H. Appearance and Reality*. L., 1893.

чем мои мысли и чувства. В любом случае мой опыт входит в мой собственный круг — круг, замкнутый снаружи, и, сохраняя идентичность всех элементов, любая сфера непроницаема для других, которые ее окружают. Одним словом: рассматриваемый как бытие, которое явится душе, весь мир обособлен и присущ именно ей»¹.

Но любая из монад в своей стихийной духовной активности, ища смысл и цель существования, открывает подлинную действительность. В интуитивном поиске она обретает высшие духовные истины, имеющие постоянную, вневременную, безусловную ценность.

Таким образом переработанное неогегельянство, противореча самому Гегелю, соприкасается с персоналистическим, плюралистическим спиритуализмом.

В сущности, поздние формы идеализма, сочетающие бергсоновские идеи со взглядами Брэдли, представляют собою эклектическую смесь принципов абсолютного, объективного идеализма с плюралистически-персоналистической метафизикой, опровергая искусственное деление на платоново-гегельянскую и экзистенциалистско-кьеркегоровскую линии в современной буржуазной философии.

Примером такого эклектизма является философия Ле Сенна², блестящую и краткую характеристику которой дал Фредерик Коплстон. По мнению Ле Сенна, личность растет по мере того, как человек оценивает и откры-

¹ *Bradley F. H. Appearance and Reality*, p. 346.

² Рене Ле Сенн (18. VI. 1882—1. X. 1954), в последние годы жизни профессор Сорбонны, автор книги «Препятствие и ценность» (1934 г.).

вает ценности и добровольно их реализует. Другими словами, личность, то есть нечто, что следует обрести, растет путем преодоления препятствий, на которые наталкивается нравственное сознание, открывая ценности и действуя по-настоящему свободно. Поэтому личность существует как бы при условии, что она сама непрерывно себя создает. Личность не может утвердиться так, чтобы не требовалось дальнейших усилий для поддержания ее существования. Необходимые усилия не ограничиваются заботой о собственной нравственной культуре; дело также в том, чтобы реализовать в объективном мире частные намерения, основанные на интуиции ценностей. Таким образом, Ле Сенн связывает личность с конкретным нравственным призванием. Частные ценности имеют своей основой ценность фундаментальную: выбор как таковой, ценность как таковую. Через нравственные переживания и успехи в этой области люди испытывают *присутствие и деятельность бога, ибо ценность — это экзистенциальные отношения между мною и богом*¹.

«Интеллектуальное движение,—пишет Коплстон,—направленное против позитивизма, неизбежно стремится к восстановлению метафизики, и в особенности идеи трансцендентного бытия»². Мы не будем здесь оспаривать общую ошибочность этого тезиса. Интеллектуальное движение, о котором говорит Коплстон, отнюдь не направлено исключительно

против позитивизма, а критика устарелых форм эволюционизма и механистического детерминизма XIX столетия наряду с иррационализмом и тоской по метафизике принесла и много прекрасных плодов, обогатив современное диалектическое и материалистическое представление о природе и обществе. Но, как уже говорилось, мы не будем здесь затрагивать эти вопросы. Для нас важно то, что это наступление идеализма заново объединило два крыла современной антиматериалистической метафизики. А Марсель, так же как и Ле Сенн, демонстрирует одну из попыток их эклектичного соединения.

Марсель принадлежит, несомненно, к тому течению философии, которое идет от критики позитивизма и историзма к воскрешению идеи трансцендентного бытия и объективного характера заключенных в этом бытии нравственных ценностей. На этом основании можно было бы провести параллель между марселевской концепцией открытой позиции, освобождающей стремление к высшим intersубъективным ценностям, источником прочности которых является бог, и миром объективных ценностей Ле Сенна.

Марселевский взгляд на современную цивилизацию, несомненно, ближе к Арнольду, чем к сегодняшним сторонникам катастрофических образов массовой культуры и массового общества¹.

¹ *Paumen J. Le spiritualisme existentiel de René Le Senne. P., 1949.*

² *Copleston F. J. S. Osoba ludzka w filozofii współczesnej.—Znak, 1963, № 113, s. 1296.*

¹ Впрочем, анализ общих ведущих идейных мотивов вскрывает любопытные связи нынешних представителей консервативно-элитарной критики современной культуры с образом цивилизации, данным Арнольдом, Ницше и Тённисом.

Одновременно Марсель подхватывает нить, идущую от «Клуба трансценденталистов», то есть видоизмененную традицию и правую интерпретацию гегельянства, и соединяет ее с индивидуалистическим субъективизмом XIX века. Обе эти традиции сливаются в его персоналистическом идеализме. И обе перешли через него в концепции представителей левого крыла персоналистов: Лакруа и Мунье.

II

МНОЖЕСТВЕННОСТЬ ПЕРСОНАЛИЗМОВ

Когда мы говорим «персонализм», то это понятие как название интеллектуального течения мы ассоциируем сегодня с некоторыми сугубо католическими направлениями философской мысли. Причем у нас уже образовалось некое стереотипное представление о них как о двух школах с множеством взаимосвязей.

Первая школа — жильсоно-маритеновская — продолжает традиции Боэция и Аквината и строит понятие личности, опираясь на категории субстанциальности, индивидуальности и разумности. *Persona est naturae rationalis individua substantia*¹ — эту формулу Боэция Маритен толкует в духе св. Фомы: личность — это полная, индивидуальная субстанция интеллектуального характера, управляющая своими поступками *sui juris*², автоматическая

¹ Личность есть одаренная от природы разумом неделимая субстанция (лат.).

² по собственным законам (лат.).

в прямом смысле этого слова¹. Личность здесь нравственное бытие, но вместе с тем и метафизическая категория: ее субстанциальность предполагает невозможность свести субъективный мир к одному лишь сознанию бытия. Человек не мышление, а субстанция особого рода: бытие в иерархии бытий².

Вторая школа — это субъективистский персонализм, идущий от Августина и проповедующий несубстанциальность субъективного мира. Личность представляет собой не субстанцию, предмет, а, как говорит Шелер, «форму реализации актов, которая реализуется в себе самой»³.

Такой порядок предполагает отделение предметного мира, подчиненного законам механической детерминации, которые ведут к инерции и хаосу противоборствующих сил, от свободного и недетерминированного духовного мира. Этот мир — который, по мнению приверженцев христианского субъективного персонализма, если его рассматривать с точки зрения абсолютного индетерминизма, привел бы к крайнему нигилизму — рождает свободу на базе индетерминизма, переходя в порядок, который выше природы: поэтому нет подлинной свободы вне христианства⁴. В христианстве же это свобода, базирующаяся на отношении к

¹ *Maritain J.* Trzej reformatorzy: Luter, Descartes, Rousseau. Warszawa, 1939, s. 30.

² *Mrówczyński T.* Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka. Warszawa, 1964, rozdz. 2.

³ *Scheler M.* La situation de l'homme dans le monde. P., 1951, p. 64.

⁴ *Bierdajew N.* L'esclavage et la liberté de l'homme. P., 1947.

богу и устремленная к богу¹. Таким образом, бог — это принцип организации актов сознания, и без этого принципа человек или завязнет в рабстве у собственного «Я» (что соответствует позиции, представленной в «Или — или» Кьеркегора как «эстетическая позиция»), или лишится свободы духа, погрязнув в мире вещей, которым он напрасно стремится придать этическую форму (что, пользуясь термином из того же сочинения Кьеркегора, соответствует «этической позиции»).

Наши предшествующие рассуждения наводят на мысль, что такое деление на мир вещей и мир духа, мир инерции и мир свободы, мир хаоса и мир гармонии не является мотивом, присущим исключительно христианскому субъективистскому персонализму, идейной линии Кьеркегора, Бергсона, Шелера, Бердяева, Марселя. Этот мотив характерен для течений, связанных с дезинтеграцией гегелевской мысли, осуществленной английскими неогегельяцами, и находится в связи с платонистскими идеями последних.

Образ мира как множественности свободных, творческих, активных и недетерминированных личностей, противостоящих безволию материи благодаря бесконечной личности на вершине мира сего, личности, являющейся источником и целью духовной жизни, появился почти одновременно в течении индивидуалистического субъективизма и в течении, ведущем начало от абсолютного идеализма. Ф. Г. Брэдли и Дж. Уорд в Англии, Б. П. Боун и Дж. Х. Хауисон в Америке отражают развитие этого

вида персонализма. А сочинение Габриеля Марселя 1945 года о религиозном, платонизирующем американском философе Джосае Ройсе является одним из знаменательных примеров взаимных влияний и связей.

Субъективистский персонализм, базирующийся на экспрессивной концепции личности, не является однородным течением в смысле политической ориентации и общественной активности его приверженцев. Странники основных онтологических положений этого течения делятся на два лагеря: первые считают, что бог создал духовный мир как свободу свободных личностей, и признают за этими личностями право на внутреннее, индивидуальное самосовершенствование в отрыве от общества и истории; вторые считают, что множество свободных, творческих и активных личностей, созданных богом по его образу и подобию, продолжают преобразовать мир, стремясь видоизменить свой человеческий мир в соответствии с интерсубъективными нравственными принципами. Таким образом, множественность личностей путем творческих актов создает нравственную систему, которая находит выражение в исторически развивающихся формах общества. Эммануэль Мунье находится на левом фланге этого направления. Габриель Марсель пребывает в центре. Но именно неоднозначность его концепции включенности, его открытой позиции вдохновляла левое крыло персоналистов. Это левое крыло, так же как Ралф Уолдо Эмерсон и ряд других американских трансценденталистов¹ сто с лишним лет

¹ The American Transcendentalist, ed. Perry Miller. N. Y., 1957.

¹ Marcel G. Homo viator. Warszawa, 1962.

назад, исходя из крайне идеалистических позиций, исполненное оптимизма и веры в прогресс, начало борьбу за свободу человеческой деятельности. И точно так же, как и их предшественникам, их реальным действиям на сцене подлинно революционных общественных сил мешают ложные метафизические предпосылки, туманность идеологии и антиисторический идеализм целей.

Мы попытаемся показать основные моменты зависимости левых персоналистов от концепций Марселя, вскрыть как плодотворность, так и тормозящий характер этого влияния. Попутно, я думаю, это позволит убедиться в недостаточности изображения идейной эволюции Мунье как линии, идущей от Бергсона через Блуа к Пеги и Маритэну.

III

МАРСЕЛЬ И ПЕРСОНАЛИСТЫ

«Марсель открывает и анализирует фундаментальные позиции и отношения, такие, как надежда, готовность, в которых он видит ответ человеческой личности на факт существования «другого» — другой личности. Марсель считает, что в этих позициях и отношениях проявляется природа бытия, участие в бытии»¹. Тезис «существовать — значит быть в пути» означает, в сущности, формирование собственной личности путем обнаружения ценностей, утвержденных в боге — конкретном транс-

¹ Copleston F. Contemporary Philosophy. Studies of Logical Positivism and Existentialism. L., 1963, p. 145.

цендентном бытии, — и направление человека к богу. Следовательно, анализировать фундаментальные человеческие позиции и отношения — значит исследовать процесс, в результате которого человек «становится личностью». Согласно Марселю, этот процесс ведет к освобождению от сознания, занятого исключительно собою, замкнутого в себе и обособленного, а также к освобождению от ограниченности человека, сведенного к его деловым функциям в обществе, к элементу анонимной и бездушной человеческой массы. Любовь к другим личностям преодолевает замкнутость в себе и вместе с тем позволяет рассматривать «другого» как «тебя» с неповторимыми индивидуальными чертами, которые не исчерпываются выполняемыми функциями. Непосредственная межличностная связь с другими людьми подводит, таким образом, к личной связи с богом — к участию в бытии. Мы уже рассматривали этот процесс¹.

Открытость навстречу другим означает у Марселя нахождение общего пути к трансценденции, обнаружение intersубъективных ценностей, имеющих своим источником трансцендентное бытие, ощущение родства душ. Причем средства, которые служат этим открытиям, — чисто духовного свойства, и они исчерпываются в интимных контактах душ. И следовательно, это причастие — человеческое причастие, являющееся этапом на пути к содружеству с богом, — происходит вне истории и общества.

Персоналисты Жан Лакруа, Эмманюэль

¹ См. очерк «Иллюзии Габриеля Марселя».

Мунье, Поль Рикёр были согласны с основными положениями метафизики любви Габриеля Марселя. Но чрезмерным усилением сократически-августинских мотивов в своих концепциях они обязаны не только ему. С таким же успехом мы можем тут назвать Мориса Блонделя, который никогда не удовлетворенное до конца стремление людей к полноте и совершенству, стремление ввысь человеческой мысли вывел из наличия трансцендентного, испытываемого лично и являющегося основой и движущей силой как стремления к ценностям, так и реального существования самих этих ценностей.

Однако то, что для Марселя ограничивается возникновением связи «Я — Ты» на пути к общности «Я — Бог», представители прогрессивного течения в персонализме распространяют на связь «личность — общество». Утверждение Мориса Недонселя¹: «Главным фактом является общность совести. Cogito с самого начала основано на взаимности» — можно толковать как полное согласие с Марселем. Но уже Лакруа говорит другое: «Мы», — говорит он, — не есть согласие многих «ты». Мы приближаемся

¹ Морис Недонсель, с 1945 года профессор факультета католической теологии университета в Страсбурге, известен у нас больше как автор «Введения в эстетику» (1956 г.), чем как создатель работ «Обоюдность сознаний» (I—1942 г., II—1950 г.), «Человеческая личность и природа» (1943 г.), «К вопросу о философии любви» (1946 г.) и «О преданности» (1950 г.), не говоря уже о многих его сочинениях по истории христианской мысли. Мне кажется, что такое отсутствие интереса к его творчеству вызвано промежуточной позицией Недонселя, находящейся между «марселизмом» и левым крылом персонализма.

здесь к определению общества как чего-то большего, чем сумма отдельных личностей. Общества — уже вразрез с Марселем — как сферы ответственности отдельной личности, сферы ее включенности. Фредерик Коплстон пишет по этому поводу с иронией: «Персоналисты подчеркивают ориентированность личности на общество, а некоторые из них заходят так далеко в направлении коллективизма, как это только возможно без нарушения или затемнения истины о духовной природе личности»¹.

Бог — это смысл мира, утверждает Жан Лакруа. Но мир — это язык бога. Бог как смысл мира не навязывается нам сам по себе. Мы постигаем его через активную деятельность, присутствие и участие. Человек отвечает не только за себя самого — он отвечает и за других. Отвечает не только за развитие их личности, но и за обеспечение условий, при которых все качества личности смогут расцвести. Ничего не возникает само собою, путем естественного хода вещей, природы, истории. Природа, история, человечество как создания незавершенные, находящиеся в процессе изменения и развития, требуют, чтобы мы их изменяли и развивали, придавая им смысл благодаря участию в созидании, присутствию и ответственности. Человечество представляет собою сферу реальных действий.

При такой трактовке видоизменяются основные категории Марселя: «открытая позиция», «присутствие», «вовлеченность», «свидетельст-

¹ Copleston F. Osoba ludzka w filozofii współczesnej. — Znak, 1963, № 11 (113), s. 1292.

во» содержат теперь существенный социальный смысл, ведут к насущным социальным проблемам современности.

Вместе с тем их родословная навязывает объективно-идеалистический подход к социальной проблематике. В конечном итоге Лакруа и Мунье рассматривают историю и общество как путь к осуществлению изначального идеала персоналистского общества — «содружества святых». Постепенная универсализация человеческих групп, достигаемая путем включения их в состав все более крупных содружеств, призвана подготовить общечеловеческое содружество, независимое и свободное, внемлющее голосу божьему. Полная революция — материальная и духовная одновременно, которую проповедовал Мунье, — представляет собою попытку примирения двух принципов: антропоцентрического и геоцентрического. «Мир человеческих людей» выступит как бы в двух обликах. Духовная революция находит выражение в развитии духа содружества, в стремлении к диалогу, к обмену мнениями, в вовлеченности и самостоятельности мышления — речь идет, следовательно, о том, что порожденные жизненной необходимостью содружества не будут подавлять личность и создавать новые формы отчужденности. Именно благодаря духовной революции создание справедливого общества не ограничится сферой земных дел, а выявит трансцендентный мир человеческой личности: покажет бога как источник и цель бытия.

Мунье представляет собою противоположность Марселя в том, что касается политической ориентации, современной социальной

проблематики и конкретной деятельности. Мунье не прячется от истории и не проклинает цивилизацию как дело рук сатаны. И все же общая с Марселем исходная позиция обуславливает неоднозначность и непоследовательность его персонализма. Человеческая личность, утверждает Мунье, есть центр, направляющий объективный мир: главной, основной трудностью мира является движение к человечению, формирование человека как личности. Общество выздоровеет, если человек изменится изнутри. Экономическая революция может лишь создать лучшие условия для подлинного внутреннего изменения. А оно состоит в ликвидации отчуждения, которое Мунье толкует идеалистически. Отчуждение, по его мнению, представляет собою результат неправильной позиции по отношению к миру. Капиталистическое общество делает широкодоступной эту позицию. Поэтому требуется новое возрождение. Сопряжение католичества с новыми, справедливыми социальными структурами может, по мнению Мунье, ускорить этот процесс.

Зависимость концепции отчуждения Мунье от идей Габриеля Марселя не подлежит сомнению. Двум типам марселевского неполного бытия, неподлинного существования соответствуют два типа отчуждения Мунье (кстати сказать, связанные с «этической» и «эстетической» позициями, описанными в «Или — или» Кьеркегора).

«Мое я, сознание, замкнутое в себе, глухое к гласу божьему, чуждое существенным ценностям человеческой личности, которые анализирует Габриель Марсель, превращается у

Эмманюэля Мунье в понятие отчуждения Нарцисса»¹. У Мунье оно является результатом чрезмерного субъективизма. «В сфере мысли оно представляет собою своеобразное декадентское превосходство чистых идей над вовлеченной мыслью и над опытом, оно представляет собою также паразитическое развитие интеллектуальной жвачки, лишенную основы диалектику, мысль без конкретной цели и бесполезный идеал. Сферу внутренних переживаний, являющуюся сутью жизни личности, отождествляли с порожденной роскошью и бездельем склонностью индивида копать в своих внутренних сложностях и проявлять по отношению к самому себе декадентское снисхождение»². Отчужденность можно объяснять также с помощью социально-исторических категорий. У Мунье мы находим такие нотки. Они уводят его в сторону критики определенных интеллектуальных формаций, в которых субъективизм, эгоцентризм и идеализм связаны с упадком буржуазной цивилизации. Этот аспект критики отделяет Мунье от Марселя. Однако, как правильно отмечает Плужанский, источником «отчуждения Нарцисса» не является исключительно — ни даже прежде всего — отчуждение человека от общества, отчуждение, возникшее на почве определенных исторических обстоятельств и социальных конфликтов. Его основным источником является оторванность человека от бога. Внутренний распад замкнутого в себе человеческого «Я» обуслов-

¹ *Pluzański T. Problem alienacji w personalizmie Emmanuela Mouniera.* — *Zeszyty Argumentów*, 1962, № 3.

² *Mounier E. Co to jest personalizm?* Kraków, 1960, s. 215.

лен тем, что без божьей помощи процесс персонализации невозможен. Трансцендентность является необходимой составной частью внутренних переживаний человека, естественной склонностью человеческой личности. Без этой трансцендентности человек обречен на пустоту. Поэтому единственным действенным средством против «отчуждения Нарцисса» является прокладывание внутренних путей к признанию божественной трансцендентности, принятой душой сверхъестественных ценностей.

«Индивид», «личность» Марселя — как та форма неподлинной жизни, в которой человек является лишь элементом анонимного целого: общества, класса, группы и в которой он исчерпывается в своей предметной функции, становясь сам стандартным предметом среди других предметов, — превращается у Мунье в понятие «отчуждение Геракла». По мнению Мунье, оно проявляется в форме чрезмерного опредмечивания состояния человека, его труда, его духовной и материальной продукции. Созданные им продукты и учреждения обращаются против него — подчиняют его своей власти, отрицая его существование как личности. Более тщательный анализ понятия «отчуждение Геракла» явственно обнаруживает зависимость концепции Мунье от марселевской дифференциации «бытия» и «обладания», данной в книге «Быть и иметь». Эта особая, негуссерлианская феноменология, призванная «прокладывать себе путь в области, не являющейся областью ни логики, ни теории познания»¹, раскрыть содержание мышления и

¹ *Marcel G. Być i mieć*, s. 187.

представить его в свете философии, создающей картину подлинного бытия, феноменологии, приведшая и самого Марселя к иррационально-мистическим решениям, стала исходной точкой для концепции мыслителя, обращенного к миру социальных реалий. Ибо, подобно тому как «отчуждение Нарцисса» оказывается в системе Мунье особенно отягощенным балластом абстрактного, объективно-идеалистического морализаторства, так «отчуждение Геракла» обращается против форм реальной дегуманизации человека в современном мире: против деградирования личности в фашистском государстве, против политической отчужденности и церковного тоталитаризма.

Все сказанное свидетельствует о сложном характере влияния философии Марселя на современную, главным образом христианскую, но не только христианскую мысль. Философия, порожденная консервативным бунтом против пороков буржуазной цивилизации и вместе с тем против революций, уничтожающих эти пороки и создающих новые общественные структуры, оказывает влияние и на крайне антиисторические учения, проповедующие парадоксальное для нашего времени возрождение идей платонизма, и на радикальные, с точки зрения своих выступлений на стороне прогресса, течения современного католицизма (персонализм Мунье).

Мы пытались показать, как философия Марселя, поддерживая довольно туманными тезисами идеи общественной «вовлеченности», «присутствия», «открытой позиции», «ответственности», одновременно ослабляет эти идеи своими основными концепциями, предлагая

человеку, затерявшемуся в джунглях современной цивилизации, в качестве спасения открыть душу навстречу трансцендентным ценностям, скрытым в боге и обнаруживаемым в акте мистического преклонения.

Однако место Марселя в истории философской мысли нельзя ограничить исключительно воздействием его идей на современников. Марсель трансформирует определенную философскую традицию, которая уходит в прошлое далеко за пределы XIX века и новой философии. Сказать, что она представляет собою форму «традиционного католицизма» или «традиционной христианской модели мира», значит сказать мало и неверно. Ибо, во-первых, эти традиции «марселизма» выходят за пределы христианской философии. Во-вторых, они связаны с определенными течениями христианской мысли. Мне кажется, что, прослеживая обе линии, на которых Марсель находит своих предшественников, мы сможем обнаружить любопытные связи теистически направленной, сократической философской традиции не только с христианским, но и со всеми другими течениями современного экзистенциализма.

МАРСЕЛЬ И ТРАДИЦИИ МИСТИКИ

Здесь я могу быть, но не хочу; там хочу, но не могу; и здесь, и там я несчастен.

*Августин.
Исповедь, X*

Как мне искать тебя, о господи? Ведь ища тебя, господи, я ищу счастливую жизнь. Я хочу искать тебя, дабы жила моя душа... как же мне искать счастливую жизнь? Она не мой удел до тех пор, пока я не смогу сказать: довольно, вот она!

*Августин.
Исповедь, X*

Эта жизнь — больница, где все больные одержимы желанием сменить койку. Этому хочется страдать возле печки, тот полагает, что он бы поправился у окна. Мне всегда кажется, что я был бы счастлив там, где меня нет, и этот вопрос о переезде я постоянно обсуждаю со своей душой...

Наконец у моей души лопаются терпение, и она резонно восклицает: «Куда угодно, лишь бы подальше от мира сего».

*Шарль Пьер Бодлер.
Парижский сплин*

I

ИДЕАЛ И ЗЕМНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Живущие в лесах Бразилии племена бороро и гуана делятся на три слоя с различными правовыми статусами, привилегиями и кастовыми ритуалами. Принадлежность к данному слою —

касте переходит по наследству. Браки между членами различных каст запрещены. Но вместе с тем любая деревня, населенная бороро или гуана, делится на две половины, разрезающие все касты, причем молодые обеих половин обязаны вступать в браки между собой. Таким образом, асимметрия и социальное неравенство трех каст уравниваются симметрическим делением двух справедливо разрезанных частей единого общества. Деление на половины — более раннее, оно относится к древнейшей общественной традиции племени. Деление на касты — производное. Оба они сосуществуют как сосуществовали племенные фратрии и дружины вождей в эпоху, описанную в «Илиаде».

«Всегда налицо двойное противоречие. В первом случае оно состоит прежде всего в противоречии между триединой и двуединой организациями, из которых первая несимметрична, а вторая симметрична, а во-вторых, в противоречии между социологическими механизмами, основанными на иерархии и на взаимности. Усилия, каких требует верность этим противоположным принципам, приводят к делению общества на подгруппы, взаимосвязанные или противоположные друг другу. Общество разделено и рассечено, словно герб, объединяющий на своем поле прерогативы, полученные несколькими родовыми линиями»¹.

Леви-Стросс утверждает, что все происходит так, словно племена бороро и гуана ввиду противоречивости своей социальной структуры

¹ *Levi-Strauss* C. *Tristesse tropiques*.— P., 1955, p. 202—203.

пришли к решению этой проблемы (или к ее сокрытию) с помощью чисто социологических методов.

Оказывается, что племена — и здесь мы подходим к моменту, ради которого приводится все вышеизложенное,— которые происходят из этого же социально-культурного корня, но которые в ходе ускоренного развития утратили свое деление на две половины и полностью перешли на кастовое, иерархическое, антиэгалитарное, связанное с неравенством деление, находят своеобразное утешение в виде художественных иллюзий. Но это не иллюзии непосредственно подражательного типа, копирующие реалии общественной и частной жизни. Это косвенное отражение прежних, утраченных справедливых общественных отношений в линиях абстрактного орнамента, которым члены такого развитого племени, как кадюэ, татуируют свои тела.

«Достаточно,— пишет Леви-Стросс,— внимательно присмотреться к плану деревни бороро, и мы убедимся, что он построен так же, как рисунок кадюэ»¹.

Итак, стиль орнаментов кадюэ повторяет в абстрактных рисунках и татуировке утраченные членами племени «справедливые» (несомненно, более справедливые, чем современные) принципы, представляющие собою компромисс между прежним сообществом и более поздним неравенством. Тот компромисс, которого им не доставало в общественных отношениях, от которого они сами отказались, оставался им по-прежнему близок. И он коварным образом их

тревожил, а эта тревога и вызванное ею психическое напряжение искали для себя выхода. Неосознанная, не охваченная рациональными категориями тревога принимала форму туманных чаяний. Не будучи в состоянии толком осознать справедливые принципы человеческого общежития или хотя бы найденный племенами бороро и гуана компромисс и не умея претворить их в жизнь, кадюэ сделали их своей мечтой. Мечта не выступала прямо, так как это шло бы вразрез с предрассудками племени, она вылилась в трансформированную и, казалось бы, безобидную форму — в искусство украшения своего тела.

«В конечном итоге,— пишет Леви-Стросс,— следует толковать графическое искусство женщин кадюэ, его сложность и загадочное очарование, его внешнее бескорыстие как образ общества, страстно ищущего способ символически изобразить институты, которые оно могло бы иметь, если бы этому не препятствовали его интересы и предрассудки.

Восхитительная цивилизация, царицы которой рисуют свои мечты гримом: описывают иероглифами недостижимый золотой век и воспевают его украшениями, раскрывая при этом и его тайны, и свою наготу»¹.

Я не собираюсь здесь распространять выводы, вытекающие из этого анализа, на другие культуры, ссылаясь на аналогии в конструкции орнамента в древнем Китае, среди народов Аляски, племен северо-западного побережья Канады и народов Новой Зеландии.

Я не собираюсь также, хотя это весьма со-

¹ *Levi-Strauss C. Tristesse tropiques*, p. 203.

¹ *Levi-Strauss C. Tristesse tropiques*, p. 203.

блзнительно, показывать один из первоисточников символическо-абстрактного выражения общественных отношений в искусстве.

Мои довольно пространные рассуждения имеют целью показать, что мечты о социальной справедливости и преодолении социальных конфликтов, не находя реальной почвы для своего полного или частичного воплощения в жизнь, порождали даже в обществах, находящихся на самой низкой ступени цивилизации, сложные идейно-художественные структуры. Эти мечты, заслоняющие реальный мир и представляющие собой печальную компенсацию за подлинные невзгоды, принимали в истории религии, искусства и философии чрезвычайно разнообразные формы. Выше мы привели пример социальной мечты, воплотившейся в странные абстрактные декоративные композиции. Чаще, однако, такие мечты выступали в более доступных и однозначных формах — в верованиях, размышлениях, в изобразительном искусстве. Страдания народа приводили, таким образом, к созданию миражей золотого века или утраченного счастливого царства, путь к которому потерян. Направляя свое отчаяние в прошлое или в неведомую даль, направляя, наконец, свою фантазию в будущее, люди формировали исторические утопии или искали утешения в мистике, создавая в загробном мире рай для обездоленных.

Бунт против настоящего во имя справедливого прошлого или лучшего будущего, наталкиваясь на обстоятельства, которых он не мог преодолеть по объективным или субъективным причинам, превращался в трагедию, заканчивавшуюся катастрофой. Подлинные ка-

тастрофы отражались в общественном сознании по-разному. Нередко, вместо того чтобы осознать громадную силу цепей, создавали идеалистическую иллюзию счастья в загробном мире. Ложное удовлетворение принимало тогда форму мистического чувства. Сила этого чувства вела к катарсису. Она разряжала психическое напряжение, порожденное усиливающимися социальными конфликтами, неравенством, запретами и принуждением, и тем самым вводила общественную энергию обездоленных в русло конформизма. Мистические взлеты в сфере фантазии помогали мириться с превратностями судьбы в реальной жизни. Таким образом, общественная функция подобного бунта против тягостной действительности была с самого начала консервативной. А его истоки чаще всего были народными. Лишь структурный кризис данной формации приносил в этом смысле существенные изменения в массовости и социальной базе кругов, придававших своему протесту против действительности форму мистицизма. Однако в основе мистических движений мы неизменно находим деклассированное и обездоленное крестьянство.

Гомеровский Ахилл — герой рыцарско-землевладельческой аристократии — считал, что лучше быть батраком среди живых, чем царем среди мертвых. Настоящее казалось ему идеальным состоянием, а земной мир — лучшим из миров. Но уже Гесиод в поэме «Труды и дни» пессимистичен в оценке реальной действительности, он тешит себя миражами потеряннного рая и изображает золотой век человечества:

В прежнее время людей племена на земле обитали,
Горестей тяжких не зная, не зная и трудной работы...
...большой урожай и обильный
Сами давали собой хлебодарные земли. Они же,
Сколько хотелось, трудились, спокойно собирая богатства.

Прогресса не существует — время отмеряет
лишь очередные этапы падения нравов и роста
бедствий, терзающих человечество:

Тысячи ж бед улетевших меж нами блуждают повсюду.
Ибо исполнена ими земля, исполнено море.
К людям болезни — которые днем, а которые ночью,
Горе неся и страдания, по собственной воле приходят..
Только надежда одна в середине за краем сосуда
В крепком осталась своем обиталище...

Питаюсь мечтой о золотом веке, батрак Ге-
сиода тоже жил надеждой на то, что ему воз-
дастся после смерти. Загробная жизнь пере-
ставала здесь быть миром теней, предающих-
ся воспоминаниям о земных радостях и гото-
вых вернуться на землю. Она не была также и
простым продолжением земного существова-
ния, о ней нужно было заботиться, щедро снаб-
жая место вечного покоя земными дарами. За-
гробная жизнь становилась справедливой на-
градой или карой. Батрак Гесиода верит уже,
что на небе ему возместят обиды, перенесенные
им при жизни:

Рук не умывши, души не очистив, пойдешь через реку —
Боги тебя покарают, несчастье пославши вдогонку.

Следы подобной эволюции в трактовке и
оценке прошлого, настоящего и будущего мы
находим во всех культурах. Они отмечают со-
бою движение цивилизации, несущей возник-
новение и обострение социальных конфликтов,

экономическую эксплуатацию, отделение физи-
ческого труда от умственного, поляризацию
жизненного уровня и дифференциацию нравов
отдельных классов и сословий.

Эта эволюция проявляется в первую оче-
редь в превращении идеологии, присущей пе-
риоду магии земледелия и родившейся из зем-
ледельческой практики племенных общин, в
мистическо-религиозную идеологию как форму
народного протеста против эксплуатации и де-
классирования. Вместе с тем она находит вы-
ражение в превращении племенных обрядов
общего характера в обряды религиозных ми-
стерий, совершаемые религиозными союзами и
тайными мистическими сектами.

Так, в Греции в VI—III веках до нашей эры
деклассированное крестьянство, вырванное из
родовых общин и сталкиваемое в рабство, не
будучи в состоянии изменить социальную дей-
ствительность, создало народную мистиче-
скую религию, главные нравственно-мировоз-
зренческие мотивы которой стали основой ан-
тичного объективного идеализма. Оно вызва-
ло к жизни тайное движение орфических сект,
преобразовавших древние племенные мифы и
обряды. Тоска по социальной справедливости
племенной общины, по человеческой справед-
ливости на земле превратилась в мечту о
справедливой жизни после смерти — в за-
гробном мире. Протест против рабства тела
породил миф о независимой душе. К этому
присоединился своеобразный церемониал, ос-
вященный веками обрядово-ритуальный цикл.
Этот ритуал *мистической* религии уходил свои-
ми корнями в *земные*, народно-племенные об-
ряды.

Согласно старому племенному обычаю, каждый член общества, достигнув совершеннолетия, посвящался в историю рода и получал практические сведения, необходимые для полноценного участия в жизни племени. Его благословляли на зрелый жизненный путь. Таинственные обряды мистических сект вместо *реального* соединения с племенем вводили *мистическое* соединение с божеством. Ритуал, задуманный как подготовка к жизни, превращался в подготовку к смерти. Для тех, кто не нашел человеческой участи на земле, мистика готовила надежду на лучшую участь после смерти, на справедливое участие в благах того света. Вкушая мистическую плоть и глотая кровь своего бога-быка Диониса, люди, униженные и оскорбленные условиями жизни классового общества, возвращались не только к справедливому обычаю общеплеменного пира. Изображая рождение, муки и воскресение Диониса — соединяясь со своим богом путем сакраментального вкушения плоти и крови символизирующего его жертвенного быка,— они наслаждались воспоминанием об утраченном равенстве.

Миф о Дионисе, разрубленном титанами, сваренном в котле, съеденном, но потом, благодаря Зевсу, возвращенном к жизни, выходил теперь за рамки магии земледелия. Он значил совсем не то, что значила для египетских крестьян легенда об Осирисе, умерщвляемом, чтобы возродиться в урожае следующего сезона. И не то, что значили для древних финикийцев, для народов Вавилонии и Ассирии или для земледельческих племен эпохи неолита легенды о смерти и воскресении богов, свя-

занные с весной и осенью. Он потерял также свою прежнюю мировоззренческую и нравственную функцию. «Функцией мифов о смерти и повторяющемся цикле жизни было символически объяснить структуру действительности и ответить на вопрос о том, как мир пришел к существующей действительности и куда он идет, и таким образом освободить человека от страха перед неизбежным концом. Открывая связь между явлениями рождения и биологического разложения, противопоставляя непрочности и кратковременности существования индивида непрерывность существования всего рода человеческого, они лишали это внушающее ужас явление его однозначно отрицательного характера: вместо оборвавшегося индивидуального существования они обещали постижение сущности бытия и единение с космосом, внушали, что жизнь и смерть, плоть и душа не противоположны друг другу, что без смерти не было бы жизни, и наоборот. Не ограничиваясь, однако, ролью гаранта «субстанциального» бессмертия, миф символизировал надежду верующих на то, что когда-нибудь и они, как их воскресающий бог, вернутся к жизни в ее индивидуальном обличии»¹.

Учение орфиков о теле и душе подрывает прежнее единство мировоззрения и его оптимизм. Когда титанов поразил гром Зевса, они были еще перепачканы кровью Диониса, которого они обманом заманили к себе, разорвали на куски и съели. Из этой смеси крови и пепла взял свое начало род людской. Отсюда раз-

¹ *Turek L.* Rzecz o Chwalebnyim Zmarłychwstaniu Pańskim.— *Zeszyty Argumentów*, 1962, № 5.

двоение человеческой природы, внутренне противоречивой, доброй и злой одновременно. Вместо постоянно обновляемого цикла жизни, в котором смерть предвещает новое рождение, возникает учение о плоти как могиле души и концепция земной жизни как кары, возмездия роду человеческому за грех титанов. Появляется идея бессмертной души, прекрасной души, заключенной, словно в тюрьму, в смертную, полную зла плоть. Смерть — начало подлинного духовного бытия. Только смерть может освободить плоть из плена¹.

В эпоху общего структурного кризиса античной формации эти чувства и символы затерянности в мире зла, безнадежности, подавленности приняли массовые масштабы, распространившись как среди плебейской массы свободных бедняков, так и среди сильных мира сего, и стали одним из стимулов бурного развития иррациональных мистических течений в философии и религии. «В течение своей долгой истории,—пишет Джордж Томсон,—орфизм проник во все классы общества, оказывая влияние на таких демократов, как Еврипид, на таких аристократов, как Платон, и на таких почтенных мещан, как Плутарх. Когда греческий город-государство перешагнул зенит своего развития, а мистическая религия черпала свежие жизненные силы из смеси идеализма, пессимизма и социального отчаяния, люди всех классов выражали свое чувство разобщенности в терминах, указывающих на усиливающееся расслоение общества. И следовательно,

¹ Thomson G. Aischylos i Ateny. Warszawa, 1956, s. 115, 160, 162.

нет никаких оснований полагать, что орфизм, даже в своей самой ранней стадии, был движением рабов. Вместе с тем особенности символизма орфиков подтверждают наш вывод о том, что поначалу это движение вдохновлялось страданиями крестьян, согнанных с земли и низведенных до положения рабов или принужденных городской революцией к занятию промыслом»¹.

Следующим звеном эволюции мечты о лучшем мире является смыкание народного бунта с консервативной идеологией аристократии, подвергающей критике действительность, которая лишила ее прежних привилегий, во имя прошлого, основанного будто бы на прочных и вечных нравственно-религиозных ценностях. Идеализация прошлого сочетается здесь с развитием учения об объективном бытии нравственных идей, санкционирующих прочность высших ценностей и незыблемость социальной иерархии.

Центральной точкой такой эволюции является сочетание идеалистической критики конфликтов товарной цивилизации, которой правят деньги, критики в духе аристократического консерватизма, мечтающего о возрождении старых кастовых принципов социальной иерархии, с элементами народного бунта против социальной деградации трудящихся классов.

В античной Греции таким центральным идеологическим явлением, возникшим на пересечении обеих форм мистифицированной социальной критики — аристократически-консерва-

¹ Thomson G. Aischylos i Ateny, s. 164.

тивной и народной,— становится философия Сократа. Она вдохновлена ненавистью землевладельцев к купеческой цивилизации демократически-рабовладельческого полиса. Но вместе с тем она тесно связана с учениями орфических сект о жизни и смерти, о бренности плоти и бессмертии души. Это, как нам кажется, прекрасная структурная модель двойной функции идеологии, представляющей собою мистифицированный бунт против действительности в условиях назревших социальных конфликтов. Повторяемость появления этой модели в эпохи социального брожения, в эпохи ниспровержения одной и создания другой, более высокой формы цивилизации, поразительна. Я имею в виду, например, связи реакционного романтизма с протестом крестьянства и мелкой буржуазии против накопления крупного промышленного капитала. При всем громадном расстоянии между эпохами, культурами, цивилизациями, уровнем наук и состоянием нравов общая структура генетических связей, основная общественная функция и ведущие мотивы философской антропологии, этики и аксиологии весьма сходны. Такое сходство обнаруживается также при сравнении сократизма как определенной философской антропологии и социальной идеологии с платонизированным неогегельянством и теми формами персонализма, которые соединяют мотивы экспрессивной теории личности с объективно-идеалистическим пониманием высших нравственных ценностей. Разумеется, обнаруживая такие аналогии и пункты сходства, мы очерчиваем их контуры с сознанием их условности. Ведь такая широкая трактовка традиции некоторых современных

философских течений, трактовка, выходящая за рамки сходства философских мотивов, проблем и интеллектуальных рассуждений и пытающаяся определить аналогию социально-генетических связей и сходства общественных функций, таит в себе множество опасностей. Впрочем, определение традиций и корней живых течений современной литературы всегда связано с рядом существенных трудностей, вызванных по меньшей мере двумя основными причинами.

Во-первых, теории, интеллектуальное содержание, системы и отдельные концепции прошлых эпох были связаны с отличными от нашей смысловыми структурами, обращались к иной системе представлений, взглядов, идеалов и верований, были построены на других умственных стереотипах или боролись против стереотипов, которые сегодня уже отсутствуют в нашей умственной культуре.

Во-вторых, это были теории, системы и концепции, имевшие особую социальную направленность. Их тогдашняя реальная функция была связана с их содержанием, образуя некое неповторимое целое, присущее исключительно времени их возникновения и развития.

Мы вырываем эти целостные структуры из контекста и прилагаем их к нашей системе ценностей. Поэтому в нашем отношении к традиции всегда присутствует некоторая доля презентизма, осовременивания — особого подбора и особого понимания исторических фактов,— продиктованного нашим сегодняшним отношением к жизни.

В нашей современной смысловой структуре (именуемой часто на языке объективно-идеа-

листической философии духом времени) старые концепции подвергаются всегда определенным преобразованиям: в результате достижения нового уровня развития точных наук, развития науки об обществе и присущей нам аксиологической системы мы по-иному толкуем элементы, связи и комплексы прежних систем. Иначе их понимаем. А существование множества классово направленных идеологических систем ценностей предполагает множество различных толкований их содержания и множество иерархий важности содержания, составляющего историческое наследие философской, интеллектуальной, политической и художественной мысли.

Обретая, таким образом, новое значение, это содержание действует по-иному в новом социальном контексте. Оно никогда не выполняет ту же социальную функцию, что и в момент своего возникновения, более того, его функция зачастую прямо противоположна прежней. Тем не менее, несмотря на все вышеуказанные трудности и опасности, прослеживание как аналогий, мотивов, методов и целей философских систем различных эпох, так и аналогий социально-генетических связей и аналогий функций необычайно расширяет перспективу взгляда на философские течения современности. Оно вскрывает повторяющиеся, несмотря на всю специфику интеллектуальных явлений в каждом отдельном случае, связи и концентрацию определенных мотивов. Оно вскрывает также повторяемость на различных этапах развития цивилизации и в различных классовых структурах появления сходных типов идеологий, связанных с переломными этапами

истории развития общества, с эпохами брожения, острых конфликтов и социальных преобразований.

II

НЕУЖЕЛИ «НЕОСОКРАТИЗМ»?

Следует заметить, что сам Марсель, вместо того чтобы называть свою философию экзистенциализмом, говорит о ней, как о «неосократизме» или «христианском сократизме». И действительно, как уже отмечалось в литературе, между учением Сократа и философскими рассуждениями Марселя есть много совпадений и даже прямых аналогий. Совпадения выступают в исходных позициях обоих мыслителей, в их методе и цели. Марсель, подобно Сократу, старается разбудить в умах людей, к которым он обращается, глубинную действительность, заложенную в них, но придавленную грузом рутины мышления и «жалких объективных ассоциаций». Задачу философской мысли он усматривает, как и великий афинянин, в исследовании обстоятельств, при которых подлинная действительность может появиться из-за завесы ложной видимости. Этот образ Атлантиды, затопленной и невидимой, но все же существующей, может снова появиться на поверхности, если мы сумеем найти к ней путь через диалог — через контакт одной личности с другой, через диалектику мысли, основанную на вопросах и ответах. Такой диалог не развивается прямолинейно, в соответствии с дедуктивной логикой или диалектикой следующий друг за другом шагов, но основан на сближении и стыковке;

он вращается вокруг центра, который хотя и навязать, вызвать, встретить. Его нельзя точно определить не потому, что он касается непознаваемых вещей, а потому, что он касается вопросов, которые невозможно выразить словами. Здесь мы приближаемся к ядру сократически-платоновской мистики *существа*, являющегося источником всех существ. Приближаемся к учению о существе, являющемся также благом и источником всех ценностей, солнцем мира. Марселевская трактовка философии как философии бегства из царства теней и взлета к подлинному бытию интерпретируется при этом в соответствии с платоновским мифом о пещере и концепцией бессмертной души в духе «Федона».

Однако мне кажется, что мы все время имеем здесь дело не столько с системой самого Сократа, сколько с восприятием Сократа Августином. Перенесение человека из мира эмпирии, в котором он живет или, вернее, умирает, из мира объективизма, который обедняет и уродует все явления, из мира действий, лишаящего человеческие отношения их человечности, в мир трансцендентного бытия, интерсубъективизма, любви и бога — эта цель философии уже выходит за рамки традиции Платона и Сократа. Мы вступаем здесь в сферу мышления Августина: выход за пределы объективной диалектики, обращение к субъекту. Существенные черты философии Сократа сочетаются с непохожестью вопросов и непохожестью ответов, в особенности же с непохожестью определения смысла и цели жизни.

В «Федоне» мы читаем: «...те, о ком решат, что они прожили жизнь особенно свято: их

освобождают и избавляют от заключения в земных недрах, и они приходят в страну вышней чистоты, находящуюся над той Землею, и там поселяются. Те из их числа, кто, благодаря философии, очистился полностью, впредь живут совершенно бестелесно и прибывают в обиталища еще более прекрасные, о которых, однако же, поведать нелегко, да и времени у нас в обрез. И вот ради всего, о чем мы сейчас говорили, Симмий, мы должны употребить все усилия, чтобы приобщиться, пока мы живы, к добродетели и разуму, ибо прекрасна награда и надежда велика!»¹

Мудрость является здесь орудием для достижения истины, добродетели и счастья индивида. Сократ отверг концепцию поисков истины во внешнем мире и призвал искать высшие ценности в себе самом. Поэтому для Сократа и Платона постижение истинных, единственно реальных идей было целью и наградой за познание самого себя. У Августина же путь к мудрости и счастью — это путь к познанию бога и подчинению ему как благу и высшей мере всех вещей². Сократовско-платоновская традиция подчиняла поиски истины, добра и красоты самосовершенствованию индивида и его личному счастью. Нахождение этих ценностей давало уверенность в мере и прочности вещей среди хаоса и изменчивости, вело к цельности и спокойствию.

Система Августина подчиняет счастье и покой индивида задачам всеобъемлющего «цикла жизни», который ведет от абсолюта к миру

¹ Платон. Соч.: В 3-х т. М., 1970, т. 2, с. 89.

² Legowicz J. Filozofia okresu cesarstwa rzymskiego. Warszawa, 1962.

и от мира через человека к абсолюту. Совершенство здесь не цель сама по себе, а лишь наилучшее исполнение долга перед богом — восхождение к богу по ступеням любви. Августин, в отличие от Павла из Тарса, не противопоставляет мудрость философов священному безумию проповедников. Приспособив эту мудрость к своей философской системе, он создает иерархию важности учений греческо-римской философии в зависимости от степени отказа от земной жизни ради жизни божественной.

«Греческая философия — это, по его мнению, история человеческой мысли, ищущей бога... Особенно нравится Августину философия Сократа, который, отвергая проблематику естествознания как недоступную человеческому разуму, потому, по мнению Августина, занимался этикой, что через нее ему легче было обращаться к божьим делам. Августин подчеркивает, что Сократ, отвергая все неустойчивое и преходящее, искал в мире следы его творца, то есть искал вечное и непреходящее. Августин видит в философии Сократа источник всего платонизма, содержащего ценнейшие для христианства элементы древней философии... Метрой и критерием всякой философии является для Августина ее включенность в поиски бога... Августин, принимая имманентное высвечивание божественного в человеке, при условии имманентности бога в человеке и человека в боге, снимает с повестки дня вопрос об объективном источнике познания, заставляет обращать внимание не на то, что, а на то, как и для кого мы познаем»¹.

¹ Legowicz J. Filozofia okresu cesarstwa rzymskiego, s. 168, 169.

Система Августина не только отвергает философскую линию ионийской школы, Гераклита, Демокрита, Аристотеля, Лукреция и скептиков, то есть линию, которая стремилась объяснить мир, природу и человека через мир, природу и человека, но и принимает линию Сократа и Платона, теософию стоиков, неопифагорейцев и неоплатоников. Принятие этой второй традиции соединяется не только в предметном, но прежде всего в идейном толковании с устранением из этих концепций последних остатков антропоцентризма и их освещением в радикально теистическом, мистическом духе. Такое толкование Августин навязал всему средневековью. Такое восприятие учений Сократа и Платона он завещал современной христианской философии¹.

Элитарно-аристократические концепции субъективного мира, противопоставленного «внешности», сократовско-платоновские концепции черпали свое содержание, как мы уже говорили, из народно-орфической традиции мысли, чувств и настроений. Они облагораживали примитивизм теогонии орфиков, но вместе с тем ликвидировали потенциальную революционность, кроющуюся под внешней оболочкой мистицизма в орфическом экстазе. Ведь, как доказывает Томсон, орфики бросили вызов освященному временем кодексу аристократической морали, согласно которой надежда и любовь опасны, а нужны умеренность и удовлетворение тем, что есть. «Орфики освободили людей от этой трусливой лжи. Они не

¹ Deman Th. Chrystus Pan i Sokrates. Warszawa, 1953; Krokiewicz A. Sokrates. Warszawa, 1958; Cochrane Ch. N. Chrześcijaństwo i kultura antyczna. Warszawa, 1960.

могли быть довольны тем, что у них есть, ибо у них не было ничего, а их надежды были столь же бесконечны, как и их желания. Вся жизнь — усилия и борьба, и если человек сумеет мужественно пройти этот путь, то не найдется никого столь скромного и униженного, чтобы он не смог добиться славы и награды и стать богом. Тут орфики обнаруживали — в перевернутом, мистическом виде — объективный потенциал демократического движения»¹.

Орфическая концепция любви соединяла друг с другом по мистическому принципу разрозненные, противоположные вещи. Орфики прославляли любовь, ибо она воссоединяла разделенное, возвращала утраченное, исправляла все несправедливое. Тенденцией аристократической и купеческой мысли было разделение вещей, сохранение их разрозненности, обособление качества и иерархизация ценностей. Согласно же народно-орфической идеологии, именно несогласие раскололо мир, но любовь воссоединит его снова².

Консервативно-аристократическая, облагороженная трансформация идей орфиков возвращается, уже на другом уровне, к концепции метронома — к спокойствию и умеренности в высшем духовном мире идей, гармонии, порядка и красоты. Она выступает против оргиастических элементов в музыке и против экстаза в поэзии. На почве разрыва единства мира материи и мира духа она возвращается к концепции извечного противоречия и разделения: человек по отношению к богу и тело по

¹ Thomson G. Aischylos i Ateny, s. 167—168.

² Burnett J. Greek Philosophy — Thales to Plato. L., 1928.

отношению к душе — то же самое, что раб по отношению к господину. В «Федоне» Платон говорит о душе как о госпоже, о теле — как о рабе¹.

Августин в своей концепции души как субстанции, призванной управлять плотью, повторяет этот мотив, но, отвергая концепции разумной умеренности и гармонии, он воскрешает идею тоски по утраченному единству, идею возрождения через любовь, которая объединяет. Теперь, однако, в эпоху крушения старого общественного строя, в эпоху общего кризиса всей социально-экономической формации античного рабства, в основе этой идеи лежали не воспоминания народа о недавно утраченном племенном равенстве, а одиночество и растерянность индивидов, мечущихся в хаос земных дел, выбитых из привычной колеи, по которой они шли в течение многих минувших столетий. По меткому определению Леговича, индивиды, вырванные из общества, искали спасения в иррациональном погружении в ипостаси абсолюта и в пассивной покорности освященным силам космоса. Гегель в «Феноменологии духа» всесторонне рассмотрел этот этап развития человеческой мысли, когда чувство, не находя предмета привязанности в обществе и не находя опоры в себе самом, открывает сверхсубъективные горизонты в любви к абсолютному бытию, требующему величайшей жертвы — отказа от земных радостей и погружения в мистическое созерцание всевышнего. Душа, ведомая от внешнего мира к внутрен-

¹ Платон. Соч.: В 3-х т., т. 2, с. 45; ср. также: Thomson G. Aischylos i Ateny, s. 162.

нему, в страхе перед перспективой солипсизма, в страхе перед полным одиночеством изолированного существования убегает ввысь. «Душа находит выход вверх... Чтобы бежать от своего одиночества, душа убегает к богу...»¹

Эту драматическую и субъективистскую концепцию подхватывает Габриель Марсель. Он не является неосократиком, ибо толкует Сократа в полном согласии с духом августиновского восприятия сократизма и платонизма. Концепции Марселя представляют собою, в сущности, новый вариант философии Августина. Он рассматривает вопросы о драматизме бытия, о конфликте между использованием вещей (*uti*), при котором человек господствует над внешним миром и сохраняет себя для бога, и наслаждением вещами (*frui*), когда вещи начинают властвовать над человеком, разрушая гармонию установленного богом «цикла жизни». Марселевское противоречие между «быть» и «иметь», между существованием и приспособленным к земным условиям прозябанием, берет свое начало именно здесь, в противоречии *uti* и *frui*, в подмене «любви к богу» «любовью к вещам». Таким образом, здесь, в философской антропологии и в нравственной системе Августина, мы находим источники рассуждений Марселя, открывающего противоречия внутренней жизни и ищущего пути для верного изображения человеческого существования. Поэтому система Марселя не является, как утверждают некоторые, простым изложением традиционного христианства, облеченного в современную феноменологически-экзистен-

циальную словесную шелуху. Она означает возвращение к первоисточникам большинства экзистенциальных концепций — концепций человека, брошенного в мир хаотических явлений и ищущего нового единства, ищущего в атмосфере вечного беспокойства, риска выбора и тоски по идеалу. Она означает возвращение к такому мистически-субъективному пониманию религиозной проблематики, при котором бог не является ни элементом социальных уз, служащих интересам определенного класса, ни гарантом стабильности господствующей социальной иерархии, ни безопасной пристанью, гарантирующей полную душевную гармонию и отличное знание обязанностей. Здесь бог, так же как у Паскаля и Кьеркегора, — последнее прибежище одиноких и блуждающих, вырванных из социальной близости с кем-либо, отказывающихся утверждать ценности человеческого мира. Он есть возрождение сути и идеи «*Confessiones*»¹.

¹ Böhner Ph., Gilson E. *Christliche Philosophie*, S. 185.

¹ «Исповедь» (лат.). (Имеется в виду сочинение Августина «Исповедь». — *Ред.*)

АЛЬБЕР КАМЮ

I

«Я работаю по утрам — три или четыре часа ежедневно. Часто переделываю написанное — все чаще по мере того, как старею... Задумал также написать роман... Решил вернуться к режиссуре. Готовлю фестиваль в Анже... Мне хочется создать сценарий по «Бесам» и написать для театра пьесу типа «Атласные башмаки» Клоделя. Это будет помесь мотивов «Фауста» и «Дон-Жуана». Разумеется, Сганарель будет одновременно и Мефистофелем, и философом, и лакеем. Я там затрону воз проблем, получится очень забавно...».

Интервью, данное Доминике Одри, сотруднице «Нувель ревью Франсез», — одна из последних записей, касающихся творческих планов Камю.

Альбер Камю погиб в автомобильной катастрофе 4 января 1960 года. Сорокасемилетний писатель оставил небольшое по объему чисто литературное наследие: один роман — «Чума», две повести — «Посторонний» и «Падение», сборник рассказов — «Изгнание и царство», четыре пьесы — «Калигула», «Недоразумение», «Осада», «Праведники», два тома философских очерков — «Миф о Сизифе», «Бунтующий человек», а также богатую эссеистику.

Нобелевская премия, которую он получил в 1957 году, будучи еще молодым писателем,

была ему присуждена как моралисту. Ведь в своей прозе, драматургии, публицистике и философских очерках он выразил тревоги и надежды своего времени и своего поколения.

Ныне, уже после смерти Камю, когда его литературные произведения стали превращаться в классику и многие их страницы начали нас раздражать своей порою намеренной, а чаще бессознательной риторикой, его эссеистика по-прежнему остается живой и яркой. Она в большей степени, чем литературное творчество, отражает нравственные и интеллектуальные конфликты Камю, показывает направление его философских исканий и причины заторможенности в практической деятельности.

Действительно, в истории новейшей европейской мысли нет, пожалуй, более драматического примера внутренних конфликтов, порожденных противоречием между призывами к социальному бунту и отказом от деятельности. Впрочем, будем справедливы: в годы самого тяжелого испытания Камю выбрал борьбу — участник французского движения Сопротивления, он был одним из создателей и редактором левой в ту пору газеты «Комба». Однако в послевоенные годы мы уже наблюдаем метания Камю — писателя, моралиста, политика, стремящегося четко определить свою идейную позицию и направление практической деятельности.

Родившись в Мондови в Алжире, Камю, полусирота, вырос в Белкуре, в среде алжирской бедноты. Алжир был его родиной. В период разгоравшейся колониальной войны,

которую вели французы против алжирских повстанцев и арабского населения Алжира, Камю, исполненный отвращения к методам колониального террора, лихорадочно ищет какое-нибудь компромиссное решение. И тогда рождается утопическая идея автономного федеративного Алжира, наподобие Швейцарии. «Дальше я пойти не могу,— писал он тогда.— Не могу же я, будучи французом, вступить в ряды алжирских партизан»¹.

Камю, вся жизнь которого связана с левыми кругами общества и который сам был левым в годы оккупации, будет потом постоянно отмежевываться от программы подлинной социальной революции и от подлинного бунта, меняющего лицо истории. Именно этот печальный парадокс вызовет горькие слова Клода Бурде, некогда коллеги Камю по редакции подпольной «Комба», который напишет после его смерти:

«Станным кажется контраст между его желанием действовать и отказом от каких-либо действий; объяснение этого отказа, его теоретическая мотивировка в «Бунтующем человеке», несмотря на прозрачность анализа, совершенно не убеждает. Он там отдает одиночному бунту предпочтение перед революцией, в то время как в своей статье 1944 года он тесно связывал бунт с революцией... Следует также помнить, что этот писатель, который в последние годы лил, в сущности, воду на мельницу правых, атакуя исключительно левых, вел себя таким образом потому, что от своего прошлого как общественно-

¹ Życie Literackie, 1957, № 25 (283).

го деятеля он сохранил твердую уверенность в неизбежной победе революции»¹.

В философском и литературном творчестве Камю имеется, однако, еще один парадокс: мыслитель, разбивающий мотивы, присущие современной концепции иррационального пессимизма, трансформирует их так, что они утверждают рационализм, смелость человеческой мысли, воспевают эпоху, борющуюся со злом в человеческом обществе.

«Его мысль,— пишет Витольд Залевский,— выходила читателю навстречу из глубины того мрачного образа, где разросшиеся, но скрытые, все еще не распознанные, притаились человеческие тревоги. С его именем связывают литературу, проникнутую духом абсурда. Но в отличие от Кафки или сегодняшних представителей авангарда (Беккет, Ионеско), для которых абсурд действительно является замкнутым горизонтом творчества, Камю, начав с открытия абсурда, делает следующий шаг. Уже в книге «Две стороны одного явления» он пишет: «Меня занимает не столько открытие абсурда, сколько его последствия». Кафка видел только обреченного человека. Камю понимает, что человек обречен, но, несмотря на это, хочет бороться. И это не бессмысленная борьба. Ибо существует абсурд человеческой жизни, но существует также глубоко укоренившийся в человеке протест против уничижающего подчинения. Дух бунта рождается в тот момент, когда человек обнаруживает, что щель между ним самим и его судьбой не заполнена никакой

¹ France Observateur, 7, I. 1960.

благодатью высшей цели, через нее не перекинута никакого моста, ведущего в божий или человеческий рай. Но, отвергая ложь трансцендентности, в отличие от Кафки, который заявляет также о беспомощности перед категорией абсурда, Камю говорит, что человек и только человек во всей природе обладает способностью к бунту»¹.

Но чтобы понять характер этой своеобразной умственной перестановки, необходимо выяснить философские мотивы, которые Камю развил и преобразовал. Это ведет нас к мотивам, которыми Камю увлекался в творчестве Шопенгауэра, Ницше и Хайдеггера, к мотивам, благодаря которым он встречал свою проблематику в произведениях Конрада.

II

«Неужели это всего лишь трусливый и эгоистичный отказ смириться с собственной смертью?.. Бунтующий требует не жизни, а смысла жизни. Он отвергает логичность смерти. Если ничто не продолжается, если нет никаких оправданий, то смерть лишена смысла. И бороться со смертью — значит требовать смысла жизни, бороться за закон и единство»². Все творчество Камю — поиск этого смысла, без которого жизнь превращается в некоординированный поток преходящих ощущений и желаний.

В «Постороннем» — первом крупном лите-

ратурном произведении Камю — дано клиническое описание такого бессмысленного существования. Показан человек, внутренне опустошенный, покинутый и одинокий среди людей, человек в состоянии эмоциональной и нравственной атрофии.

Отсутствие внешних оснований для деятельности дезорганизует внутреннюю структуру личности, создает уже не нарушение, а полное крушение сферы мысли, воли и чувств — топит все в абсурде и показывает подлую смерть как неумолимый конец жизненного пути. Камю не ищет социальные или исторические причины возникновения такого душевного состояния, а занимается психологическим анализом его, чтобы в результате создать новый литературный образ, новый тип героя: Мерсо — Постороннего.

Уже это само по себе протест. «Если повесть, — замечает Камю, — выражает только ностальгию, отчаяние, разочарование, то все же она создает форму и дает спасительное решение. Назвать отчаяние своим именем — уже значит побороть его»¹. Но этого недостаточно. Камю не только разоблачает ужасающую действительность существования, зараженного чувством абсурда. Он пытается найти положительное решение. Старается дать ответ на вопросы: «Зачем жить?» и «Как жить?»

Если мы одни под пустым небом, если умирают навсегда, то как мы можем в действительности существовать?

Камю наблюдает за формами бунта про-

¹ *Zalewski W.* *Odmiany nadziei.* Warszawa, 1968, s. 155—156.

² *Camus A.* *Eseje,* s. 351.

¹ *Camus A.* *Eseje,* s. 365.

тив пустоты и ничтожества, против жалкой людской доли. Вот, например, сюрреалистический бунт, срывающий, казалось бы, все пути, ограничивающие личность,— абсолютный бунт, нигилизм, доведенный до совершенства. Разве он не превращается в безумие возмездия, в похвалу убийству и самоубийству — в потрясающий бунт: «Все вы — поэты, но я — за смерть»¹. Этот сюрреализм осмелился сказать, что самым простым сюрреалистическим актом является выйти на улицу с пистолетом и стрелять в толпу. «Тот,— пишет Камю,— кто отвергает всякий детерминизм, кроме личности и ее желания, всякий приоритет, кроме приоритета незнания, должен восставать одновременно против общества и против разума... Главное — порвать узы, обеспечить торжество иррациональности. Ибо что иное означает эта апология убийства, как не то, что в мире, лишенном смысла и чести, законна лишь жажда существования в каком бы то ни было виде?»²

Люди, не нашедшие общественных ценностей, в своем бегстве от полного нигилизма выбрали любовь. Но любовь, которая становится родиной изгнанников из живого социального мира, сама тоже является моралью тревоги. Впрочем, и она всего лишь иллюзия. Разве может существовать и продолжаться в этом мире большая, цветущая радость дружных и благоволящих друг другу тел? Люди ускользают друг от друга. Жизнь — движение, которое гонится за своей формой, не об-

ретая ее никогда. Человек, ищущий норму, смысл, гармонию своего существования, мечтает о живом существе, с которым бы он мог соединиться навсегда,— найти сферу, в пределах которой он был бы царем. «Мы жаждем, чтобы любовь длилась, но знаем, что она не длится»¹. Даже страдание не вечно. Даже оно не может стать судьбой при отсутствии прочного счастья. «Но нет, наши худшие муки когда-нибудь кончатся. В один прекрасный день, после стольких дней отчаяния, неодолимая жажда жизни объявит нам, что все кончилось и что в страдании не больше смысла, чем в счастье»². Этот эрзац лучшего, гармоничного бытия, который потерявшие себя люди пытаются найти в хорошей земной любви, превращается в трагедию патетических связей: закончившись, они долго еще тянутся в ожидании жеста или ситуации, которая наконец прекратит дело, придаст его завершению подобающий тон, найдет для него окончательное слово. Желание пребывать в единстве, в гармоничном бытии вызывает бессильное безумие любви. «Позорные страдания покинутого любовника состоят не столько в том, что его больше не любят, сколько в сознании, что любимый им человек может и должен любить снова»³. Самые нежные союзы кончаются жаждой гибели самого близкого до тех пор существа. «Если встать на крайнюю точку зрения,— пишет Камю,— то каждый человек в своей безумной жажде продол-

¹ Camus A. Eseje, s. 345.

² Ibid., s. 346.

¹ Camus A. Eseje, s. 363.

² Ibidem.

³ Ibidem.

жения и обладания желает тем, кого он любил, бесплодия или смерти»¹.

Так, не найдя смысла существования в мире внутренних желаний, зная трагедию, порождаемую преходящей и несовершенной любовью, моралист обращается к внешним соображениям, к ценностям, которые сплотили бы следующие друг за другом мгновения, введя желанную гармонию в сферу мысли и в сферу деятельности. Где он найдет их? И найдет ли?

«Возможно ли,— спрашивает Камю,— создать ценность вопреки истории, исходя из одних только внеисторических размышлений? Это было бы равнозначно одобрению исторической несправедливости и нищеты людей». Можно ли, следовательно, создать мораль, не вводя в историческое бытие ценностей современной истории?

Камю ищет такую этическую перспективу в социальной революции, но, глядя на социалистическую революцию сквозь стекло, заслоняющее образ подлинных социально-экономических преобразований и действительного изменения жизни людей в массовом масштабе, он толкует ее превратно, как попытку добиться нового, справедливого строя, новой жизни, не считаясь ни с какими нравственными нормами.

Мы, правда, читаем у Камю, что на заре революции и при самых глубоких ее вспышках существуют неформальные нормы, которые могут служить ей проводником. Камю поддерживает также революционное презре-

ние к формальной и лживой морали буржуазного общества. Но, проследив судьбы революции, он, пренебрегая анализом сложной экономической, социальной и политической обстановки, судит о ней, пользуясь категориями абстрактной этики, и обвиняет в прагматизме и релятивизме.

Мечущийся между отвращением ко лжи, ханжеству, несправедливости буржуазного мира и непониманием революционной правоты нового, социалистического общества, он ищет спасения в эклектической системе, построенной из мотивов анархистской утопии Прудона, федерализма парижских коммунаров, синдикализма Сореля и современного социал-реформизма. Одновременно он ищет подтверждения своей позиции, своему пониманию характера и судеб человеческого бунта против действительности в истории мысли и истории социальной борьбы. Но его рассуждения не являются ни описаниями историка, ни анализом социолога. Из подлинной истории и ее художественных и философских мистификаций, из античных мифов и евангельской поэзии Камю черпает темы для своих пьес, изображающих этапы борьбы человека с социальным злом, борьбы, заканчивающейся поражением. Мы находим у него картины трагических противоречий между замыслами и результатами, между действиями, желаниями и обстоятельствами. Так создаются образы Сизифа, Прометея, Спартака, Христа, Сен-Жюста, Бакунина, Ницше — сжатые конспекты больших сценических драм, показывающих основную дилемму, которую писатель усматривает в истории общества и истории

¹ Camus A. Eseje, s. 363.

человеческой мысли: быть покорным природе, чтобы покорить историю, или покорить природе, чтобы стать покорным истории.

Нетрудно охарактеризовать Камю с помощью идеологических философских категорий, взяв за основу его своеобразный идеализм, субъективное толкование истории, игнорирование исторических закономерностей. Но когда возникает желание такого обобщения, такой однозначной оценки, нужно помнить, что речь идет о человеке, который в годы, когда за это расплачивались жизнью, сумел сделать выбор и встать в ряды тех, кто боролся за человеческое достоинство, против позора фашизма. Нужно помнить, что речь идет о человеке, который боролся за новую, светскую мораль, не требующую за хорошие поступки никакой награды, кроме спокойствия своей совести, о человеке, который стремился к истине и добру, не следуя никаким предвзятым принципам, полагаясь только на силу своего разума и тщательность рационального анализа.

III

Комментируя свою повесть «Падение», Камю сказал: «Центральным мотивом является мотив юной девушки, которая бросается в Сену.

— Ну и отсутствие реакции у очевидца?

— Да, слабость человека.

— Это конрадовский мотив: мужественный человек, который внезапно становится трусом.

— Вот именно. Этаким Лорд Джим в миниатюре.

— Но все же имеется решение?

— Я думаю, каждый, кто смотрит внимательно, найдет его, но не могу сказать, где... Дело примерно в том, что необходимо хотя бы на миг забыть о себе ради другого»¹.

Думается, что влияние Конрада не ограничивается созданием «Лорда Джима в миниатюре». Общность мотивов Конрада и Камю можно обнаружить многократно. В творчестве Камю мы постоянно встречаем идеи, прототипы которых находим у классика трагического светского героизма. Они восходят к моралистике Конрада, в особенности же к тем мыслям о жизни, которые высказывают герой «Теневой черты» и доктор Монигем из «Ностромо». Когда герой «Теневой черты» слушает Джайлса, в нем усиливается ощущение жизни как простой траты времени, которое полусознательно погнало его с хорошего места, прочь от приятных ему людей, «заставив бежать от угрожающей пустоты... чтобы на первом же повороте найти бессмыслицу... И, вероятно, везде то же самое — на востоке и на западе, снизу и доверху социальной лестницы... От мира нельзя ждать ничего оригинального, ничего нового, поражающего, расширяющего кругозор; нечего ждать случая узнать что-нибудь о самом себе, обрести мудрость или поразвлечься. Все было глупым и раздутым...»².

А вот Лорд Джим — человек, который не может понять себя до конца и вместе с тем боится самопонимания, одинокий, непонятый,

¹ The New York Times Book Review, 1958, № 8.

² Конрад Дж. Избранное. М., 1959, т. 2, с. 521.

трагический герой, упорно стремящийся утвердить свое достоинство.

Штейн говорит: «Человек, рождаясь, отдается мечте, словно падает в море. Если он пытается выкарабкаться из воды, как делают неопытные люди, он тонет, nicht wahr? ¹ Нет, говорю вам! Единственный способ — покориться разрушительной стихии и, делая в воде движения руками и ногами, заставить море, глубокое море, поддерживать вас на поверхности. Итак, если вы меня спрашиваете — как быть?.. Я вам скажу! Здесь тоже есть один лишь путь... Погрузиться в разрушительную стихию... Вот путь. Следовать за своей мечтой... идти за ней... и так всегда... ewig... usque ad finem ²...» ³

Но Джим символизирует теперь спасение вечных ценностей, оставшихся после крушения общества, таких, как выбор, совесть, любовь, мужество, долг. Драма Джима вытекает из сознательной и добровольной верности раз принятым взглядам.

Джим, наконец, воплощает потребность полного соответствия поступков человека его представлению о самом себе. Согласие совести с миром здесь равнозначно соответствию действий замыслам. Драма Джима, как субъективная, является вместе с тем драмой несоответствия представлений о себе объективному значению поступков. Но наряду с вопросом о вине и об ответственности за последствия неправильного поступка, совершенного в

прошлом, речь идет об оценке Джима в свете этической принципиальности и самоотречения во имя идеала. Вместо картин бегства от искусов злой и грешной природы на первый план выдвигается вопрос о сохранении идеала поведения вопреки внешним препятствиям и искушениям жизни. Лорд Джим «уходит от живой женщины, чтобы отпраздновать жестокое свое обручение с призрачным идеалом» ¹, становясь прообразом идеи, концепции и конфликтов светского трагического героизма.

Мы здесь приближаемся к более широким проблемам — к роли творчества Конрада и этики «конрадизма» в формировании так называемой трагической позиции в литературе. Эту позицию мы можем определить вслед за Казимежем Выкой ² как поиски метафизической или чисто психологической основы человеческих драм и трагедий, минуя общественную и политическую игру сил; изучение психологических мотивов для показа их драматической, неожиданной игры, подмену реального исторического процесса процессом взаимодействия нравственных позиций, остающихся за пределами истории, поиском трагического спора истории прежде всего в игре нравственных позиций, во внезапных, одноразовых проявлениях зла или добра в человеке, во внезапных внутренних озарениях, после которых в душе снова воцаряется мрак.

Для представителей так понятой трагической позиции Конрад являлся, безусловно, непосредственным источником художествен-

¹ неправда ли? (нем.).

² вечно (нем.); до самого конца (лат.).

³ Конрад Дж. Избранное, т. 1, с. 427, 428.

¹ Конрад Дж. Избранное, т. 1, с. 589.

² Wyka K. Pogranicze powieści. Kraków, 1948, s. 30.

ных и идейных увлечений. Это было не просто сходство мотивов, тем, сюжетов, причинных связей, то есть не просто литературное родство. Конрад открывал писателям их собственные глубокие внутренние конфликты, создавал тон общего беспокойства и неверия в форму ясных вопросов, приковывал внимание к определенной идейно-этической тематике и подсказывал решения. Причем это идейное родство вытекало из того факта, что трагично настроенные узнали в Конраде писателя, прошедшего сходную с ними философскую и творческую эволюцию, занимающего сходную, но зрелую и менее туманную позицию по отношению к жизни, обществу и себе самому, по отношению к основным нравственным ценностям.

Его оценка революции как взрыва бессмысленного отчаяния, вызванного бессмысленной тиранией, его взгляд на революционеров как на утопических доктринеров, верящих в возможность изменить характер и природу человека путем материальной революции и перестройки общественных отношений, его представление о народе как о серой безымянной массе, одурманенной, спившейся и неспособной к действию,— все это было близко «трагичным».

Неверие в революцию, в изменение мира, презрение к миру существующему, крушение иллюзий либерального прогресса заставили Конрада встать на сторону абстрактно понимаемых гуманистических ценностей: ответственности, солидарности, верности, чести, мужества, дисциплины, самоотверженности. Героизм при крошечном мраке, при сознании

жестокой «бесплодности жизни и смертей, проходящих в тщетных попытках решить загадку» (доктор Монигем из «Ностромо»), привел его к созданию трагического светского мировоззрения, основанного на принципе бесполезной ответственности, верности самому себе и верности законам замкнутого коллектива людей моря. Этот коллектив вдали от социальных джунглей материка вынужден вести постоянную борьбу со стихией и поэтому защищает высшие добродетели. «И неожиданно, сравнив великий покой моря с непокоем земли, я порадовался тому, что избрал эту жизнь, чуждую искушений, лишенную волнующих проблем, одухотворенную простой моральной красотой абсолютной честности и прямоты»¹. «Мир не существовал для меня вне линии морского горизонта, так же как он не существует для мистиков, прячущихся за хребтами высоких гор. Я говорю здесь прежде всего о внутренней жизни, о бурных глубинах нашего существа, где мы соприкасаемся с самым лучшим и самым худшим, где человек вынужден жить один, но не должен отказываться от надежды найти общий язык с ближними»².

Таким образом, трагический светский героизм Конрада имел рациональные, реальные основания. Он держался на досках корабельной палубы и на принципах «хорошей работы» людей моря. Конрад пишет поэтому, что из сурового труда этих людей рождается сознание общей судьбы, верность принципам

¹ *Конрад Дж.* Избранное, т. 2, с. 465—466.

² *Conrad J.* *Zwierciadło morza.* Warszawa. 1949, s. 6.

профессии, присущая хорошим практикам, понимание принципов порядочного поведения, которые мы можем назвать честью, принесенной в жертву призванию, и тот идеализм, который не является неким туманным, крылатым, лишенным очей ангелом, а выступает как божество, имеющее земной облик, с ясным взглядом и ногами, крепко стоящими на породившей его земле.

Эту связь с реальным миром пошатнули продолжатели Конрада из трагического поколения. Они сделали ударение на одиночестве человека и таинственности его внутреннего мира, занявшись в основном драматическими коллизиями его мотивов и истолковывая Конрада в духе Достоевского.

А «трагичные», вступившие на путь мистического бегства от мира, легко заменили конрадовскую морскую стихию, с которой борется одинокий коллектив, одиночеством человека, борющегося с внутренней стихией своей собственной природы. «Крылатый, лишенный очей ангел» мог теперь появиться в образе священной благодати — единственной опоры в борьбе с вечно присутствующей стихией греха. Дисциплине, готовности и бдительности в борьбе с морем теперь соответствовали внутренняя дисциплина и постоянная бдительность по отношению ко всяческим проискам зла.

Но даже и тогда оставалась некоторая связь со светским вариантом трагического героизма благодаря проблематике трагической борьбы человека с природой, с судьбой, борьбы, которая ведется в одиночку и чаще всего кончается поражением.

IV

Экзистенциализм 30-х годов показывал человека раздавленным, сетующим на бедствия, порожденные крушением идеалов сытой, спокойной мещанской жизни, или впадшим в тупое отчаяние. Он показывал его в пограничной ситуации, на рубеже жизни и смерти, в ситуации, которая уничтожала его прежнюю веру и рассеивала иллюзии. «В мире, внезапно лишенном иллюзий и света, человек чувствует себя чужим... Это несоответствие между человеком и его жизнью, между актером и декорацией и есть чувство абсурда»¹. Абсурд явился следствием окончившегося поражением индивида разрыва между его чаяниями и стремлениями и внешним миром, воздвигающим перед ним неодолимые преграды. Сознание абсурда порождало снова и снова ощущение противоречия между миром, который казался иррациональным и непонятным, и отчаянной жаждой ясности. Перед ужасом смерти вся жизнь, все, что ее составляет, как бы теряло смысл, ничто не имело значения: ни боги, ни идеалы, ни чья-то смерть, ни любовь матери — оставалась лишь необходимость коротать один за другим часы бессмысленного и серого существования, а оценка человеческих поступков и правосудие превращались в еще одно проявление абсурда, царствующего в мире людей, в трагический фарс во имя пустых идеалов.

Но уже в довоенные годы перед лицом фашистской угрозы свобода человека, понижавшаяся в 20-е годы как свободное и искрен-

¹ Camus A. Eseeje, s. 93.

нее выражение человеческих желаний, начала превращаться в проблему ответственности. Однако, толкуемая как «несогласие с эпидемией», она приводила к внутренней эмиграции, а ценность замыслов и действий измерялась чисто индивидуальной меркой. Такая свобода вела к одиночеству, к разрыву с существующим порядком вещей, изолировала от людей.

И лишь «вспышка чумы» — годы оккупации — поставила людей как индивидов перед злом, которое коснулось всех. Отношение к делам и страданиям других людей стало тогда главной проблемой, и в свете этого отношения люди оказывались трусливыми эгоистами, гиенами или героями. Они могли бежать или защищаться в одиночку, думая исключительно о себе. Могли извлекать пользу из несчастья других, но открывали также право и долг человека помогать страждущим и униженным, противостоять «эпидемии» даже ценою собственной жизни. И тогда оказалось, что жизнь снова обрела потерянный было смысл, и в свете этого смысла удалось преодолеть страх перед смертью.

«...Когда видишь, сколько горя и беды приносит чума, надо быть сумасшедшим, слепцом или просто мерзавцем, чтобы примириться с чумой»¹. Так говорит доктор Риэ из «Чумы». И это уже не голос индивида, который борется только за свое право жить или в одиноком бегстве спасает остатки внутреннего достоинства, предается воспоминаниям о размерах только своего несчастья и отчаяния. Это голос

человека, который смотрит на окружающий мир и понимает необходимость активно противостоять злу, угрожающему всем. Одинокий индивидуализм отступает и уступает место поискам солидарности между людьми.

«Нужно отвергнуть тоску по отдыху и покою, — говорится в «Бунтующем человеке», — она равнозначна утверждению несправедливости. Те, кто жалуется, что счастливого общества больше не существует, признают тем самым, к чему они стремятся: они не хотят облегчить нищету, хотят только, чтобы нищета молчала. А между тем достойна славы именно та эпоха, в которую нищета кричит и не дает спать сытым»¹.

Камю не верит в возможность полной ликвидации страданий и несправедливости на земле, но он знает также, что в силах людей уменьшить эти страдания. Камю клеймит лживость христианства, отвечающего на протесты против зла обещанием царства божьего и счастливой жизни в загробном мире. «Толпы трудящихся, измученных страданием и смертью, — это толпы без бога. Наше место отныне — рядом с ними»². Это чувство ответственности за других и необходимость борьбы с реальными силами, порождающими социальное зло, возрождают сознание общественных связей, солидарность с угнетенными, заставляют искать сочувствующих и единомышленников. Свою позицию светского трагического героизма Камю называет «парадоксаль-

¹ Камю А. Избранное. М., 1969, с. 233.

¹ Camus A. Essais. P., 1965, p. 650.

² Ibid., p. 706.

но определенным, новым индивидуализмом» и пишет о нем:

«Мы стоим перед историей, и история вынуждена считаться с этим «стоим», которое, в свою очередь, вынуждено считаться с историей. Мне нужны другие, а я и все — мы нужны другим... Я сам несу в определенном смысле бремя общего достоинства и не могу допустить, чтобы его оскорбили во мне или в других. Этот индивидуализм не привилегия, а всегда борьба, иногда же, на вершине гордого сочувствия, он радость, не имеющая себе равных»¹.

Свое самое полное художественное выражение трагический героизм Камю находит в его единственном романе «Чума». В этом типичном творении литературы, предметом которой являются не подлинные социальные процессы в их исторической конкретности, а драма нравственных позиций, проявляющих себя в символически заостренных ситуациях, мы то и дело узнаем лицо автора. Образ, созданный писателем, написал как-то Камю, никогда не есть он сам. При этом, однако, писатель может быть всеми своими образами, вместе взятыми. И «Чума» — это прежде всего большой монолог художника, разбитый на ряд реплик, отражающих его внутренние метания. Мы узнаем картину этой внутренней борьбы автора в терзаниях молодого Рамбера, мечущегося между жадой любви и личного счастья и чувством общественного долга. Рамбера, которому после стольких несчастий довелось

еще пережить трагедию угасания чувства. Мы узнаем ее в чуде Гране, который пытается убежать от своего измученного сознания и найти утешение в чистом процессе художественного творчества. Мы узнаем лицо автора в цинике Тарру, не питающем никаких иллюзий в отношении себя и других, который способен, однако, в борьбе со злом утвердить свое достоинство и честь. Ну и, наконец, в докторе Ризэ, который сознательно и по собственному выбору встает на сторону обиженных и страдающих. «Тарру буркнул, что такое никогда не кончается и снова будут жертвы, потому что таков порядок вещей.— Возможно,— согласился доктор,— но, как вы знаете, я чувствую себя скорее заодно с побежденными, а не со святыми. Думаю, я просто лишен вкуса к героизму и святости. Единственное, что мне важно,— это быть человеком»¹.

Таким образом, «Чума» на языке художественной прозы повторяет тезис, изложенный Камю в «Бунтующем человеке»: «Научиться жить и умирать; и, чтобы быть человеком, отказаться от божественности»². Человек не может обойтись без человека. Ему необходимо утолить свою чудовищную жажду братства. Бунт не может обойтись без своеобразной любви. «Те, для кого ни бог, ни история не являются отдохновением, обрекают себя на жизнь для тех, кто, как и они, не может жить: для униженных... Это безумное великодушие является великодушием бунта, который, не задумываясь, приносит в дар свою любовь и

¹ Camus A. Essais, p. 700.

¹ Камю А. Избранное, с. 336.

² Camus A. Essais, p. 708.

так же, не задумываясь, отвергает несправедливость. Величие бунта в том и состоит, что ему чужд какой-либо расчет, что он все отдает сегодняшнему дню и живущим братьям»¹. «В свой жизненный полдень, достигнув зрелости мысли, бунтующий отвергает божественность и разделяет со всеми их судьбу и их борьбу. Выберем Итаку, верную землю, смелую и простую мысль, действия без иллюзий, великодушные человека, сознающего все. При полуденном свете мир становится нашей первой и последней любовью. Наши братья дышат под одним небом с нами, справедливость жива. И тогда рождается та особая радость, которая помогает жить и умирать и которую мы больше не будем откладывать на потом»².

* * *

Внезапная смерть в автомобильной катастрофе оборвала творческий путь Камю в период, когда он бился над решением политических, идейных, философских и нравственных проблем современности. Его книги становятся теперь классикой, но при жизни он был далек от академизма. В обосновании Шведской Академии, присудившей Камю 17 октября 1957 года Нобелевскую премию по литературе, говорилось, что он удостоивается премии «за совокупность творчества, освещающего проблемы, которые современность ставит перед человеческим сознанием»³. Такое творчество никогда не может приобрести закончен-

ность. И мы читаем сегодня его книги как призыв искать новую мораль и разоблачать старую, как выражение философского беспокойства, перенесенного в художественную литературу. Его публицистику, эссеистику, философские и литературные этюды мы воспринимаем как наметки сюжетов, которые ждут нового художественного воплощения; мы находим там философские мотивы, которые еще только ищут путь в литературу и кажутся теперь лишь эхом никогда не осуществленных литературных замыслов.

¹ *Camus A. Essais*, p. 707.

² *Ibid.*, p. 708.

³ *Zalewski W. Odmiany nadziei*, s. 155.

ПЕРСОНАЛИЗМ ЭММАНЮЭЛЯ МУНЬЕ

Христианин может мечтать о революции, совершенной святыми в обществе святых. Но если он признает, что революция необходима для создания новых условий жизни, без которых невозможно возникновение новых, в том числе и духовных, человеческих потребностей, то он не может систематически противостоять этой революции только потому, что она долгие годы созрела без него и независимо от него...

Эмманюэль Мунье

I

АПОСТОЛ НОВОГО ТЕЧЕНИЯ

Прошло сорок с лишним лет с момента выхода в Париже первого номера «Эспри». Этот журнал, во главе которого стоял Эмманюэль Мунье, стал уже в довоенные годы символом нового направления в современном католицизме. Впервые появилась столь влиятельная группа, которая, стараясь сохранить верность догматам и идеям ортодоксального христианства, вместе с тем горячо поддерживала прогрессивные общественные преобразования. Эти люди ратовали за создание нового человеческого общества, выступали против буржуазного индивидуализма, эгоизма, эгоцентризма. Они высказывались за изменение экономической структуры, со страстью клеймя всемогущество денег. Они были антикапиталистами и антифашистами. Идеальная связь с группой «Эспри» означала уже до войны

для многих молодых католиков в Польше явную социальную радикализацию, сдвиг влево. В то время старый польский католицизм представлял собою, как правило, сочетание плоской и механической верности старым порядкам с политической реакционностью и социальным консерватизмом. Обновление же его состояло большей частью в обращении к христианскому эсхатологизму, выдвигавшему на первый план ничтожность земных дел и нищету униженной человеческой души. В такой обстановке для молодых католиков, жаждавших приобщиться к миру реальных фактов, для людей, видевших уже, где проходит действительная линия социального фронта, но вместе с тем тесно связанных с религиозными представлениями о мире, идеи Мунье и его группы, проповедуемые в «Эспри», были настоящим откровением. Став символом нового течения, фамилия «Мунье» и название «Эспри» обрели как бы самостоятельный смысл и означали: причастность, живой диалог с товарищами из левых партий, резкая критика врагов из правых. Это значение утвердилось тогда, когда в среде католиков, особенно после смерти Мунье, разгорелись ожесточенные споры о месте его идеологии, о характере его взглядов. Сознательно заострялось или притуплялось содержание написанного им. С легкой руки толкователей множились все новые и новые интерпретации. Для одних Мунье был прежде всего бергсонистом, для других — правоверным томистом. Одни причисляли его к ортодоксам, другие, ссылаясь на особенно смелые места, обвиняли его в прогрессизме, несоместимом с католичеством.

Этот философ, психолог и педагог, литературный критик, публицист и идеолог, умерший в 1950 году в возрасте 45 лет, оставил после себя 18 книг и огромное количество статей. Они знакомят нас с идеями Мунье, отражают его позицию, метод мышления, программу.

Мысль Мунье остается в рамках современного католицизма. Но современный католицизм представляет собой сегодня неоднозначное понятие. Поэтому, называя какую-нибудь систему взглядов католической на том основании, что ее автор признает некоторые общие, догматические тезисы религии и соблюдает некоторые обряды, мы еще не касаемся ее идейно-этического, социального и политического содержания. Мы даже не характеризуем ее отношения к вопросу о месте церкви и духовенства в общественной и политической жизни. Тем более, что когда люди, исповедующие одну и ту же религию, начинают высказываться на общественные темы, то между ними возникают все новые и новые расхождения.

Составление верной карты этих разноименных идейных направлений, тенденций и течений проливает истинный свет на состояние умов верующих. Это показывает, как старый организационный механизм, сформированный феодальным строем и подражающий своей структурой и дисциплиной аристократически-феодальным образцам социальной иерархии, пытается приспособиться к новым общественным отношениям, к новому уровню цивилизации; как направления и формы этого приспособления дифференцируют даже средние ступени социальной иерархии, создавая различ-

ные общественные и политические ориентации; как невозможность примирить древние обскурантистские тезисы с результатами развития естественных и общественных наук и анахронические социальные концепции с реальными требованиями современных людей порождает необходимость все новых и новых компромиссов и вызывает постоянное брожение в умах современных католиков.

Результаты этого брожения весьма разнообразны. Одних оно ведет в сторону крайнего субъективизма, индивидуализма и общественной затерянности. Других бросает в объятия крайне правых группировок. Третьих склоняет к попыткам увязать старые социально-религиозные концепции с современными формами социал-реформизма или анархо-синдикализма. И многих, наконец, приводит на позиции социального прогресса — на позиции левых.

Где поместить на этой карте идеи Мунье? Чем он похож и чем отличается от представителей других течений современного католицизма? Какова мера и где граница прогрессивности его взглядов? На все эти вопросы мы попытаемся здесь ответить.

II

ПРОТИВ ПОКОРНОСТИ И СМирЕНИЯ

Мунье — продолжатель идей Шарля Пеги. Он, как и Пеги, встревожен состоянием церкви, уменьшающимся из года в год числом верующих, типом господствующей религиозности. Как и Пеги, он связывает фарисей-

ство, ханжество, самодовольство верующих с буржуазным типом мышления, но идет дальше как в своем анализе, так и в выводах.

«Христианство,— пишет он,— быстро превращается в наших краях в религию женщин, стариков и мелких буржуа. Оно почти полностью устранено из той среды, которая составляет элемент силы в нашей цивилизации,— из среды рабочего класса. Часто приводят такие цифры: в Аргентине на заводе Лорен-Дитрих на 3 000 рабочих приходится 15 католиков, на 200 вывезенных на работу в Германию в 1942—1944 гг. приходился один католик. Число же рабочих во Франции определяют в 18 миллионов. Таким образом, богословы могут сохранить среди элиты чистоту доктрины и подлинность традиции, но когда основная масса приверженцев какой-нибудь религии состоит из женщин (причем отнюдь не самых образованных), стариков и представителей классов, чья историческая роль подходит к концу,— это не может не влиять на внешний облик данной религии.

Какова все же причина этого перемещения социологического центра тяжести? Причина состоит в том, что западное христианство все больше становится собственностью буржуазии»¹.

Мещанство, по мнению Мунье, вернулось к богу-интенданту, занятому сохранением порядка между ярусами иерархии, склоняющего беспокойных к смирению и пассивности. Мунье-христианин, Мунье-идеалист не пытается взглянуть объективно на процесс атеиза-

ции общества. Он все сводит к субъективной вине христианской общественности, которая насквозь пропиталась мещанством. Но его конкретный анализ симптомов загнивания этой общественности является острым, вскрывает существенные аспекты так называемой «религиозной жизни» и религиозного мышления. Мунье восстает против христианской покорности и смирения, оправдывающих подчинение одного человека другому. Ему противен внутренний оппортунизм: «...какой-то уклончивый тон, какая-то туманная униженность, какая-то гладкость и двусмысленность душевного жеста, умение орудовать иллюзиями»¹. Он выступает с протестом против среды, в которой независимость и решительность кажутся подозрительными, в которой господствует «раблепная склонность к зависимости и безответственности», а также навязывание ценностей. С благородным донкихотством он пытается пробить брешь в стене, из которой построена мощь церкви. С необыкновенной ясностью видит Мунье связь между воспитательной атмосферой католицизма, который с малых лет уничтожает в человеке инициативу и самостоятельность суждений, атмосферой нравственного запугивания, и отношением к общественным проблемам, а следовательно, и политической ориентацией. «Рабские наклонности,— пишет он,— объясняют мягкую беспомощность, пассивный консерватизм или тот вид уважения к власти, который до недавних пор был присущ верующим правым»².

¹ Mounier E. Co to jest personalizm? s. 31.

¹ Mounier E. Co to jest personalizm? s. 52.

² Ibid., s. 55.

Во многих католиках, доказывает Мунье, атмосфера пассивного смирения воспитывает робость и общественную инертность. Таким образом, возникает тип человека, более склонного пассивно поддаваться несчастьям, чем активно бороться с судьбой.

Затрагивая эту проблему, подчеркивая значение духовной свободы, гордости мысли, интеллектуальной смелости, Мунье решительно встает на сторону бунтовщиков. И мы сразу видим разницу между его пониманием свободы личности и отношением к этому вопросу других течений католической мысли. Если мы сравним его лексику с традиционным и постоянным языком ортодоксального католицизма, то заметим отсутствие таких программных слов-лозунгов, как «служба божья», «покорность», «смирение», «зависимость».

Даже столь презираемый крайне правыми католиками за свой «либерализм» Маритен писал: «Величайшую, высшую свободу человек обретает, реализуя свою духовную *зависимость*»¹. Церковь учит: человеческая природа зла и порочна. Подчиняясь ей, человек попадает в плен греха. Вырваться из этого плена он может только путем расцвета духовной жизни, которая сделает его *послушным* гласу божьему. Этот идеал жизни, угодной богу, человек не в состоянии осуществить сам. Посредником между ним и богом является церковь. Следовательно, человек должен быть *послушным* церкви. «Непослушание по отношению к церкви — грех... Когда церковь

¹ *Maritain J. Principes d'une politique humaniste. P., 1945, p. 32.*

приказывает, ее нужно слушаться»¹. Без *послушания* ее голосу человек будет грешить, ибо он слаб и неспособен к самостоятельной безгрешной деятельности; поэтому повторим еще раз: послушание, покорность, смирение...

Мунье не только избегает этого рабского тона. Перемещая акценты, он меняет общий духовный климат своих рассуждений. Его взгляды на связь между духовной пассивностью, инертностью, смирением и общественным обликом связаны с тем, какое место он отводит в своих сочинениях церкви и церковной иерархии. Как известно, тезисы, с которыми выступают сегодня правые и центристские католические круги в вопросе о подчинении человека церкви, представляют собою анахронизм, отражающий тоску по тому времени, когда такое подчинение — не только духовное, но и социальное, политическое, экономическое — было фактом. Это тоска по безвозвратно потерянному раю средневековья, по эпохе рабской зависимости человеческих масс от церковной верхушки, стремившейся подчинить себе всю полноту политической жизни. Мунье представляет иную интеллектуальную формацию: он думает не об увеличении могущества церкви, не о расширении сферы ее власти и влияния, а о спасении человеческих ценностей, гибнущих в мире, который стоит перед угрозой капиталистической анархии и фашистского тоталитаризма. Развивая эту проблематику шире, чем кто-либо другой из христианских мыслителей, он решительно отвергает идею непо-

¹ *Maritain J. Primauté du Spirituel. P., 1927, p. 51, 57.*

средственного влияния церковного аппарата и церковной иерархии на институты, процессы и явления экономической и социально-политической жизни.

Здесь мы подошли к одному из существенных разногласий между отдельными направлениями современного католицизма. Разногласие касается вопроса о месте церкви в современном мире и ее влиянии на экономику, общественные отношения, политику.

Идеологи христианства по-разному реагировали на атеизацию жизни, низводящую «христианскую общественность» до положения одной из многих религиозных сект. Интегрисы, крайне правые католики защищали (и продолжают защищать) средневековый принцип непосредственного духовного руководства церкви и духовенства жизнью общества, ратуют за политический клерикализм и тоталитарную теократию. Именно из их рядов вышли самые завзятые реакционеры и воинствующие консерваторы. Не имея возможности реализовать свою утопическую для нашего времени программу, они связывают свои тезисы с концепцией полного подчинения личности государству и видят воплощение своих планов в фашистском режиме. Центристы, такие, как Маритен, в рамках своих тонких рассуждений по поводу различия между духовной и земной жизнью выражают понимание необратимых перемен в развитии цивилизации, исключаящих руководящую роль церкви в политике и экономике. При этом они подчеркивают возможности косвенного влияния и развития умеренного клерикализма в рамках христианско-демократической политической про-

граммы¹. Мунье отказывается даже от умеренного клерикализма. Он отвергает также концепцию религиозной партии. Эта его позиция связана с глубоким пессимизмом в оценке христианской общественности. В представлении Мунье главные гуманистические ценности — свобода, честность, благородство, мужество, братство между людьми, любовь к ближнему — ассоциируются с христианством, но современные католики, в массе своей связанные с индивидуалистической буржуазной цивилизацией, кажутся ему неспособными ни самостоятельно и решительно защитить эти ценности, ни создать условия для их расцвета.

Таким образом, если интегрисы видят возможность увеличения идеологической и политической роли церкви в ликвидации демократических свобод и связывают теократизм с государственно-корпоративным экономическим строем, если центристы, виднейшим представителем которых является Маритен, видят в демократических свободах, включая свободу слова и вероисповедания, «трагичность жизненных условий современных народов» («нечто противное природе»), но с грустью мирятся с существующим положением и хотят приспособить практику церкви к фактической обстановке, к плюрализму современной цивилизации, — Мунье бросает вызов альянсу католицизма со старым порядком и с консервативными силами общества. И не видя в среде католиков ни программы, ни сил для проведения в жизнь своих идей, он собирает вокруг

¹ Об этом писал Т. М. Ярошевский в статье «Католический персонализм и проблема эмансипации человека» (Nowe Drogi, 1959, № 10).

себя группу единомышленников, чтобы поднять голос в пользу прогресса и искать возможность союза передовых христиан с силами и программой реальной революции.

III

РЕВОЛЮЦИЯ ДУХА ИЛИ РЕВОЛЮЦИЯ СТРУКТУРЫ?

Мунье пишет: «Я буду долго помнить пощину, какой незадолго до войны в одной из соседних стран были тысячи маленьких листовок, расклеенных на стенах и заборах: «Если ты против всех перемен — голосуй за католика»¹. Именно в союзе католицизма с капиталистическим строем и индивидуалистической буржуазной цивилизацией он усматривает причину его старческого маразма и отхода от него народных масс. А возрождение католицизма он видит именно в союзе христианских идей с антикапиталистическим левым движением. Этот тезис также является продолжением взглядов Шарля Пеги. Но, как мы убедимся, и здесь акценты перемещаются, видоизменяя всю концепцию. Пеги первым выступил против христианства, представляющего собою перманентную капитуляцию перед сильными мира сего и властью денег. Противоположностью этого христианства, заявлял он, является христианская любовь, под которой он понимал общность с бедными и угнетенными, «духовное причастие» к нищим, слабым и преследуемым.

¹ Mounier E. Co to jest personalizm? s. 67.

Мунье тоже выступает против конформизма в отношении к существующему строю, но он сильнее подчеркивает тот факт, что католицизм связывает вечные ценности с государственнымными формами капиталистической системы. Давая сверхъестественную санкцию переходящим формам государственного строя, связанным в настоящее время конкретно с капитализмом, католицизм выступает против новых, творческих видов общественных отношений. Чтобы изменить это положение, нужно встать на сторону творческих сил истории — рабочего класса и социализма. В этой концепции народ не является больше пассивной, страдающей массой, угнетаемой богатыми, с которой надо объединиться в духовном причастии, а становится субъектом истории, творцом цивилизации будущего. Согласно Мунье, каждая эпоха облачает вечные ценности в свои одежды. Каждая эпоха имеет своего носителя этих ценностей. В современную эпоху таким носителем является рабочий класс.

Но с рабочим классом неразрывно связана проблема социальной революции. Отношение к ней позволяет определить подлинную сущность взглядов современных мыслителей. Какова позиция Мунье в этом вопросе? Для большей ясности нам придется снова вернуться к Пеги.

В эпоху, чреватую социальными переворотами, на рубеже XIX и XX веков, Шарль Пеги бросил лозунг: «Или революция будет нравственной, или ее не будет совсем». Этот лозунг достаточно многозначен, чтобы вызвать различные интерпретации. Многие католики вслед за Пеги рассматривали его как призыв вер-

нуться к средневековому жизненному идеалу, загубленному индивидуалистической цивилизацией времен Ренессанса. Так его толковал, например, известный католический идеолог и писатель Даниель-Роп, редактор журнала «Ордр нуво», созданного в одно время с «Эспри», в своем сочинении «Мир без души». В период до Ренессанса господствовала христианская концепция жизни: бог, существующий вне человека, объяснял ему смысл жизни вселенной и смысл его собственного существования. Затем человек, лишенный бога, одинокий, обреченный на свободу и сомнения, впадал во все больший нравственный и духовный хаос. Следовательно, причина современного кризиса — в нас самих, в потере смысла жизни индивида, в потере связи с богом. Поэтому, продолжает Даниель-Роп, спасение современного мира надо искать не в решении политических, экономических и других проблем, а в человеке, в его душе, в развитии метафизических, духовных ценностей, которые единственно способны обновить и укрепить пошатнувшееся равновесие и порядок. Таким образом, Даниель-Роп призывает к духовной, внутренней революции.

Материальная революция требует общественной деятельности, активности, организации, реальной оценки политической, социальной, экономической ситуации. Для чистой же духовной революции объект отождествляется с ее субъектом, ибо она происходит внутри индивида, который ищет бога.

Впрочем, позиция Даниель-Ропа всего лишь один из вариантов лозунга духовной, нравственной революции, в противоположность ре-

волюции материальной, то есть преобразованию социальной структуры. При этом существуют как конструктивно-реакционная, так и деструктивно-реакционная разновидности этих лозунгов. Конструктивно-реакционные лозунги призывают верующих отвернуться от борьбы за социальные перемены и политическую свободу и объединиться вокруг церкви, которая поведет всех к спасению души; если в этой крайней форме идея нравственной революции сочетается с концепциями правовых изменений, то лишь в смысле ликвидации свободы действия демократических институтов и рабочих организаций, то есть всего того, что заставляет нас, как утверждают ее сторонники, ошибочно полагать, будто равенство в распределении земных благ, привилегий или в образовании приведет к обновлению общества. И если в этой концепции нравственной революции появляются идеи борьбы с капитализмом, то речь здесь идет не об изменении социальной структуры и экономических преобразованиях, а об освобождении людей от духа капитализма, который символизирует в данном случае привязанность к материальным вещам, примат земных ценностей над трансцендентными. Таким образом, свобода от «духа капитализма» — это просто свобода от греха, а освобождение идентично нравственному очищению и подчинению церкви. Дело прежде всего в борьбе с такими явлениями, как распространение светской морали, независимость школы от церкви, свобода действия организаций, выступающих с лозунгами «классового эгоизма», отделения церкви от государства, а также в борьбе со всеми другими

социальными, экономическими и культурными институтами, которые способствуют распространению среди рабочих масс чрезмерной привязанности к «вещам мира сего», ослабляют их привязанность к «сверхъестественным ценностям», к ценностям духовным¹.

В свою очередь, деструктивно-реакционные лозунги духовной революции выражают постулат бегства от «пагубной болезни активизма»: человек, ищущий бога, не может найти себя среди людей, в обществе. Он не может найти забвения в занятиях хозяйством, в политике, умственной работе или чувственной жизни. Обращение к обществу, «активизм», приверженность к «вещам мира сего» — все это лишь попытки бежать от самого себя, от собственной душевной слабости. Попытки искать помощи у ближних, хотя, в сущности, каждый пребывает в одиночестве перед своими внутренними нравственными проблемами и не может переделать свою внутреннюю суть иначе, как по воле создателя. Следовательно, человек, ожидающий в одиночестве гласа божьего, может лишь пытаться создать в своем духовном внутреннем мире нравственные предпосылки благодати. Отвращение к самому себе и отчаяние, вызванное неспособностью выбраться из того болота, в которое погружают человека плотские искушения, алчность, зависть и ненависть, становятся такой предпосылкой принятия благодати при условии, что человек сумеет сохранить смирение и отвращение к самому себе.

¹ Jaroszewski T. M. Personalizm katolicki a problem emancypacji człowieka.— Nowe Drogi, 1959, № 10, s. 57.

Именно этими идеями проникнута проза Франсуа Мориака.

В обеих разновидностях лозунга духовной революции поведение людей рассматривается, в сущности, вне их общественного долга и ответственности перед обществом. Концепция греховности человеческой природы делает судьбу человека не зависящей от изменения материальных условий жизни. Духовная революция независима, индифферентна по отношению к материальной.

Мунье возражает против такого понимания революции. Сам он рассматривает ее как общественное насилие, как материальную силу, направленную против буржуазной цивилизации. Ведь эта цивилизация не позволяет создать человеческого человека, сформировать подлинное содружество людей, не создает условий для развития индивидуальных, персоналистских ценностей — для потребности в свободе, инициативе, общественной деятельности. «Капиталистические структуры, — пишет Мунье, — стоят сегодня на пути движения, стремящегося к освобождению человека, и должны быть уничтожены, должны уступить место социалистической организации производства и потребления. Не мы выдумали этот социализм. Он родился из человеческих страданий и раздумий людей над угнетающим их беспорядком. Никто не сумеет воплотить его в жизнь без этих людей, нашедших социализм в своей собственной судьбе»¹.

Мунье говорит о полной революции, духовной и материальной одновременно. Это поня-

¹ Mounier E. Co to jest personalizm? s. 251.

тие имеет у него как бы два смысловых пласта. В первом речь идет об отношении к индивидуальным человеческим ценностям в ходе строительства справедливого общества: «Мы должны в рамках революции, совершенной во имя нового технического и социального порядка,— революции, которая не терпит отлагательств и поэтому вынуждена быть радикальной,— даже в известном смысле неумолимой,— совершить подчиненную ей вторую революцию, которая вернет нам способность властвовать над вещами, вернет независимость и свободу в отношении к ним... Техника, если мы предоставим ей развиваться самой по себе, приведет скорее к усыплению (комфорт), подавлению (централизация), лишению полноты (специализация) и в результате — к отчуждению... Мы же хотим — путем всевозможных политических, социальных и экономических усилий — подготовить мир человеческих людей... И поэтому наши воспитательные и политические институты, формируя дух общности между людьми... должны... прививать вкус к обмену мнениями и диалогу, к причастности, к самостоятельности суждений и к дифференцированию. Это исконно народные черты, и, следовательно, народ должен их спасти и развить...»¹ Таким образом, Мунье говорит, что нужно оживить индивидов, чтобы создать общество, в котором не будет угнетения.

Но это, как уже говорилось, лишь первый пласт понимания полной революции, пласт,

¹ Mounier E. Co to jest personalizm? s. 208, 215, 219, 224.

с которым, кстати сказать, согласны и мы. Второй же пласт связан с религиозным мировоззрением Мунье-христианина, который верит, что организация справедливого общества откроет путь к восстановлению истинно христианских добродетелей и милости божьей. Мунье видит противоречия между своей концепцией и материалистическим мировоззрением, но он видит также и возможность сотрудничества, основанного на общности социальной программы: построения справедливого мира на земле. Считая, что его философия шире раскрывает духовный мир человека, и прежде всего показывает трансцендентный мир человеческой личности, Мунье вместе с тем признает, что она остается далеко позади в том, что касается сферы материальных отношений, анализа социально-экономической обстановки и опыта деятельности. «Опираясь на животворную силу народных масс, оба этих течения, обгоняя друг друга, но не расходясь, могли бы сообща решить великую задачу — открыть нового человека»¹.

Не звучит ли это как положительный ответ на политику «протянутых рук» — политику французских коммунистов в горячие дни народного фронта?

Мунье стремился к такому сотрудничеству. Не представляя никакого политического движения, не создавая организации, он старался приблизиться к миру тех ценностей, которые несли с собой рабочее движение и марксизм — доктрина, «вставшая у порога современного мира как обвинительница всего, чего

¹ Mounier E. Co to jest personalizm? s. 228.

этот мир не смог совершить»¹. Это уместно подчеркнуть сегодня, когда даже многие «умеренные» интерпретаторы взглядов Мунье дают им неверную оценку.

Путь Мунье — от его первых книг, через программные работы 1935—1936 годов до написанного им в последние годы жизни — это путь прогрессивной эволюции. Мунье, молодой философ, ученик Жака Шевалье, сторонника Бергсона и представителя августинской линии в христианской философии, перенимает от своего учителя культ Бергсона, изучает Августина и Паскаля, пребывает в кругу идей Шелера и Бердяева. Все говорит за то, что он станет еще одним представителем экзистенциалистского, осовремененного христианского эсхатологизма. Но потом Мунье открывает духовное наследие Шарля Пегги, а духовное родство с Маритеном побуждает его глубже познакомиться с неотомистским реализмом. Пегги открывает перед Мунье мир социальной причастности, неотомизм подсказывает сдержанность по отношению к декадентскому индивидуализму. Наступает 1932 год — время глубокого социально-экономического кризиса. Мунье отдаляется от концепции духовной революции и занимается изучением социальной структуры, реальных условий человеческой жизни на земле. Отныне мы становимся свидетелями его систематического приближения к социальным истинам, проповедуемым марксизмом. Мы можем проследить эту эволюцию от тезисов, изложенных в работах «Революция персоналистская и коммунитарная» (1935 г.)

¹ Mounier E. Co to jest personalizm? s. 227.

и «О собственности капиталистической и собственности человеческой» (1936 г.), которые в социальных вопросах, при туманных постулатах замены капиталистической собственности общечеловеческой и совместного пользования ею, не выходят за рамки интервенционизма, то есть признания права церкви на вмешательство в земные дела, и слов энциклики «Quadragesimo anno»¹, до прозрачных формул манифеста «Что такое персонализм?» в 1947 году.

Мы здесь не будем, однако, отмечать весь тот балласт, с которым Мунье идет к новому миру революции. Читатель, обратившись к его работам, сам обнаружит глубокие трещины в его доктрине, попытки соединить антиисторизм концепции «вечного человека» с историческим взглядом на развитие человеческой природы, попытки примирить науку и религию на почве мнимого кризиса естественных наук, недостаток экономических знаний, идеалистическое толкование исторических процессов.

Здесь хорошо видно, как груз анархистской идеологии заставляет Мунье поддерживать устаревшие формулы, чтобы укрепить веру в божественное провидение, управляющее историей человеческого общества. Видно, какие усилия он прилагает для того, чтобы в век научных переворотов, развития точных наук и небывалого укрепления естественнонаучной базы материалистического мировоззрения спасти тезисы идеалистической метафизики. Но объективный читатель заметит также его страстную включенность в дело социального прогресса и веру в этот прогресс, благодаря кото-

¹ «Сороковой год» (лат.).

рой революция всей вселенной рисуется Мунье как непрерывный прогресс и духовная свобода. Он убежден, что мир «идет к постепенной универсализации человеческих групп путем вовлечения их во все более крупные сообщества, готовя как конечную цель единое общество всего человечества», и «одновременно идет к дальнейшему развитию человеческой личности в мире, все больше покоряемом человеком, подготавливая в будущем универсальную организацию вещей»¹.

IV

ПЕРСОНАЛИЗМ МУНЬЕ

Мунье называет свою философию «персонализмом». Что такое персонализм Мунье? Чем он отличается от других разновидностей персонализма?

Все, что мы сказали до сих пор, показывает, как чужд был Мунье тем крайне правым и центристским формам идеологии христианского персонализма, которые, опираясь на средневековые тексты Фомы Аквинского, косвенно защищают тезис о том, что человек — не высшая ценность, что он как личность — средство реализации замыслов церкви, чрезвычайно далеких от программы разрушения социальной структуры капитализма.

Но персонализм как идеология не сводится к этой одной конструктивно-реакционной разновидности. Более того, этот его клерикально-теоцентрический вариант остается несколько

в тени, и на первый план выдвигается персонализм как форма современного эсхатологизма.

Действительно, для многих из нас персонализм как философская доктрина и концепция человека связан с таким обоснованием самобытности человека, которое ведет к общественной изоляции и одиночеству. Человек как личность является частью природы и общества, как индивид — бытием, обладающим свободной волей. Подчеркивание независимости действий индивида от природы и общества, нравственной независимости индивида, отвечающего только перед богом и индифферентного к обществу, и, наконец, указание на отсутствие связи между общественными целями и целью индивида, состоящей в соединении с богом после смерти, послужило многим современным реакционерам теоретической основой для того, чтобы отвернуться от насущных вопросов жизни общества и замкнуться в духовном мире внутреннего самосовершенствования.

Мунье отмежевывается от такого персонализма. Ему чужды столь крайний спиритуализм и равнодушие к миру реальных человеческих проблем. Он считает совершенно чуждым себе такой персонализм, который под лозунгом «защиты человеческого индивида» скрывает крайний социальный консерватизм. В сущности, утверждает Мунье, это — антикоммунизм, не признающий свое подлинное имя и ищущий себе философскую родословную.

Он отмежевывается также от того персонализма, который представляет собой явную или скрытую защиту идеалов буржуазного либерализма, поднятых до ранга внеисторических,

¹ Mounier E. Co to jest personalizm? s. 204.

священных и неприкосновенных идей. Мунье возражает против индивидуалистического понимания свободы. То, что имеет якобы вечную общечеловеческую ценность, он рассматривает как исторически и социально определенную форму индивидуализма и эгоизма.

И наконец, он противопоставляет свою концепцию тем точкам зрения, согласно которым считается возможным защитить человеческую личность от отчуждения лишь в маленьких коллективах, где нет опасности обезличивания и абстрактности взаимоотношений между людьми (анархистская концепция). «Эти люди не понимают,— пишет Мунье,— что хорошо руководимая крупномасштабная организация представляет собою эффективный и быстродействующий способ устранить различные виды зависимости, которые все еще подавляют человеческую личность. Они забывают, что силы, противодействующие освобождению, тоже сплочены в крупномасштабную организацию и именно в таком крупном масштабе придется их сломить... Обращая внимание на основное условие духовного обновления и приуменьшая вместе с тем роль политического фактора в условиях нынешней взаимозависимости всех сил, чрезмерно расчленяя и дифференцируя жажду освобождения и стремясь обеспечить ей слишком много сиюминутных результатов, эти люди отчасти разоружают участников той борьбы, которая ведется всеми для блага всех»¹.

Отмежевавшись от этих персоналистских концепций, Мунье выступает против стремления рассматривать его взгляды как закончен-

ную систему. Он называет свой персонализм просто методом, перспективой, обязательством. Перспективу он видит в укреплении единства жизни в материальном, духовном и трансцендентном аспектах, в выявлении и преодолении кризисов, возникающих на этом пути в ходе исторического процесса. Что касается метода, то он выдвигает на первый план постулат непосредственного анализа исторической обстановки, определяющей эффективность конкретных мероприятий. Ибо, как объясняет Мунье, хотя основная философия христианского персоналиста и не укладывается в рамки истории, но его непосредственная цель состоит в том, чтобы двигаться исторически вперед и творить историю, а понимание принципов действия возникает лишь при включении в цепь событий, причастности к работе над преобразованием современного человека.

Мунье подчеркивает, что его персонализм — не система, а постоянное усилие, направленное на то, чтобы понять и преодолеть всю полноту кризиса человека XX века. Он подчеркивает также, что нельзя сформулировать требований того, «что мы иной раз называем «духовной революцией», не опираясь на анализ структур, которые зависят от чисто политической и экономической революции»¹. Тут мы возвращаемся к ранее обсуждавшейся проблематике: снова возникает проблема связей с рабочим движением и социализмом. Мунье хочет путем революции спасти гибнущие в условиях буржуазной цивилизации гуманистические ценности. «Персонализм,— пишет он,—

¹ Mounier E. Co to jest personalizm? s. 245.

¹ Mounier E. Co to jest personalizm? s. 250.

заставляет нас сегодня вскрывать и разоблачать все мистификации, которые из боязни социальных преобразований прикрываются его ярлыком; он должен решительно включиться в борьбу за народную демократию, пути к которой ищет сегодня Европа»¹.

Ответственность за судьбу современности и будущую судьбу мира, живое причастие к движению на стороне левых сил толкают Мунье к общественной деятельности. Но он так и не выходит за пределы интеллектуальной работы: борется за преодоление общественной изоляции кругов молодой католической интеллигенции, создает трибуну для дискуссий, диалога и взаимопонимания между людьми с разными мировоззрениями. Однако, исключая один короткий период еще до войны, когда он пытался создать политическую организацию и приблизиться к действительной общественно-политической практике (впрочем, без особого успеха), Мунье ограничивается анализом интеллектуальной действительности и идейных деклараций. Неужели это пережитки «клерикализма», как утверждают некоторые католические публицисты? Нам вопрос представляется намного сложнее. Его полная расшифровка привела бы, вероятно, к пониманию внутренней раздвоенности Мунье. В самом деле, как получается, что человек, проповедующий реальную включенность, воплощение идей в жизнь, ограничивается философствованием и изложением своих взглядов в такой форме, которая заведомо предназначена главным образом для интеллектуалов?

¹ Mounier E. Co to jest personalizm? s. 251.

Ведь мы, право же, знаем в рамках христианства не много случаев столь резкого в своей критике и столь четкого анализа отрыва идеи от мира реальных действий. Мунье клеймит равнодушие эгоцентристов, считая его обратной стороной социального конформизма, укреплённого правые силы. Он упрекает декадентские философские течения в том, что они утверждают состояние деперсонализации, невозможности развития душевных сил человека, ослабляют волю народа к революционной борьбе. Он критикует как самовлюбленность бесплодных прекрасодушных моралистов, так и позицию всеобъемлющего скептицизма и ту критически-анархистскую позицию, которая удовлетворяется одним отрицанием, не выдвигая программу созидательной деятельности. Он критикует отрыв мышления от социального опыта, а сам фактически избегает политической деятельности.

Ежи Турович в предисловии к цитируемым здесь избранным сочинениям Мунье, рассказывая о времени создания журнала «Эспри», пишет: «Возникает идея создать, кроме журнала, политическое движение: оно принимает название «Третья сила», во главе его встает друг Мунье, Жорж Изар, ныне известный парижский адвокат, связанный с социалистической партией. Но брак «Эспри» с «Третьей силой» оказывается неудачным, уже с самого начала возникают трения, Мунье отстаивает независимость журнала, он не хочет превратить его в партийный орган. И уже в 1933 г. происходит разрыв»¹.

¹ Mounier E. Co to jest personalizm? s. XIII.

Но чтение сочинений Мунье заставляет искать другие причины этого разрыва. Мунье не хочет быть «третьей силой», он хочет быть силой, каким-то образом связанной с рабочим движением. Но он не находит себе реального места в мире политических сил. И за ним не стоит сколько-нибудь широкое движение, которое он мог бы присоединить к силам революции. Вместе с тем он находится под постоянным идеологическим давлением со стороны официальных церковных кругов. Ибо, как писал Маритен: «Если католики воображают, что они угадывают желание папы римского, когда стремятся найти общий язык с духом «современных свобод», заклеивая папой, то их пробуждение будет очень горьким»¹. Мунье известна судьба левых групп католической интеллигенции, преданных анафеме за ересь прогрессизма. И он как христианин опасается подобных обвинений. Когда в 1936 году возникает угроза, что Рим осудит журнал «Эспри», Мунье делает заявление парижскому архиепископу Вердье, свидетельствуя об идейной чистоте журнала. Но, повторяю, Мунье прежде всего не желает быть «третьей силой». По его словам, только благородные, но слабые, не умеющие противиться злу люди становятся «жертвой всевозможных «третьих сил» без будущего, которые расцветают в периоды политических разногласий и всегда обладают притягательной силой для эклектических, примиренческих и пассивных душ»².

Таким образом, здесь перед нами встает до-

¹ *Maritain J.* Primauté du Spirituel, p. 221.

² *Mounier E.* Co to jest personalizm? s. 55.

вольно сложная проблема. Ибо как ложью является утверждение, что Мунье просто в силу своего демократизма был противником антикоммунизма, как не соответствует истине мнение, что он хотел примкнуть к рабочему движению, чтобы изменить его изнутри, так неверно и мнение, будто Мунье был решительным сторонником деятельного сотрудничества с коммунистической партией как представительницей рабочего класса.

Не подлежит, однако, сомнению, что Мунье увлекался марксизмом, что он пытался приблизиться не только к теории освобождения пролетариата, но и к живому движению. Подробный анализ этого вопроса помог бы нам увидеть драматический путь преодоления сомнений и их возрождения, увидеть источники идейных увлечений Мунье. Мы бы наблюдали, как одна за другой рушатся реформистские иллюзии социал-демократического «пути к социализму», как формируются взгляды на средства и формы революционной борьбы за социальные преобразования. Мы бы поняли также, как ускоряет подобную эволюцию — преодоление сектантских заблуждений в рабочем движении.

Эволюцию Мунье трагически прервала его безвременная смерть. И нам остается лишь оценивать его наследие. Он хотел быть практиком, он сумел стать только теоретиком, чье учение не было свободно от ошибок и непонимания в трактовке человеческой истории.

Говоря о различиях между Мунье и представителями других течений современного ка-

толицизма, важно показать и то, что в принципе отличает философию человека у Мунье от марксизма. Марксизм дает радикальное учение о человеке. Мунье в своей практической философии пытается соединить антропоцентризм в подходе к социальным проблемам с метафизическим теоцентризмом. Эти различия проявляются и во многих других вопросах. Например, марксизм, опираясь на достижения общественных наук, говорит о ликвидации религиозного отчуждения в коммунистическом обществе. Для Мунье, который выражает здесь не объективные обстоятельства, а лишь свое горячее желание, ликвидация религиозного отчуждения означает отрыв религии от буржуазной культуры и цивилизации и соединение с культурой и цивилизацией социализма.

Более подробная характеристика этих вопросов дала бы нам ключ к пониманию туманного характера ряда общих положений и противоречий Мунье во многих фундаментальных теоретических проблемах. Она бы в особенности пролила свет на непреодолимые трудности, порожденные попытками примирить католическое мировоззрение, основанное на неверии в самодовлеющую силу и мудрость человеческих действий, с гордой позицией материалистической философии, которая считает человека мерой всех вещей и проповедует мировоззренческий оптимизм, вытекающий из объективного понимания связи новых, социалистических социально-экономических условий с новым типом мышления и новыми формами отношений между людьми. Она бы показала силу пут, сковывавших гуманизм Мунье, а также причины его сомнений и нерешительности

в практической деятельности при выборе конкретных путей поведения на общественно-политическом фронте.

Не касаясь всей совокупности относящейся к этому идейно-теоретической проблематики и возвращаясь лишь к вопросу о связи теории с практикой, мы повторяем: Мунье хотел быть практиком, но, сделав в принципе теоретический выбор, он не сумел найти формулу практической, конкретной деятельности.

Это связано, как нам кажется, с чересчур общим характером его тезисов, касающихся общественных отношений, экономики и политического строя. Его социальный анализ лишен живой исторической диалектики. Поэтому связь эволюции и политической игры определенных общественных сил с миром материальных классовых интересов представлена им слишком поверхностно и туманно. Его выступления против капиталистической собственности также были недостаточно ясны и однозначны. К тому же они всегда порождали сомнения в основательности экономических знаний их автора. Сам Мунье все острее ощущал эти недостатки, что нашло выражение в следующих словах его последнего манифеста: «Действие всегда выражает определенную философию человека и истории, но выражает ее лишь в сопоставлении с непосредственным анализом фиксируемых в опыте обстоятельств, в рамках которых предпринято действие. Если этот анализ не связан всесторонне с суждением, которое руководит действием, то доктрина получается расплывчатой, ее практические рекомендации неопределенны и всякий может произвольно ее толковать».

Поэтому, чтобы включить персонализм в ход исторической драмы современности, недостаточно твердить: человеческая личность, содружество, полнота человечности и т. д. Необходимо говорить также: конец западной буржуазии, возникновение социалистических структур, новая функция рабочего класса. Необходимо также из года в год углублять анализ сил и возможностей. Без этого персонализм станет идеологией на все случаи жизни, притупится его революционное острие, он будет поставлен на службу консервативной или реформистской лени»¹.

Преждевременная смерть Мунье оборвала эту конкретизацию доктрины. Остались лишь общие формулы. Ученики толковали их по-разному. Среди сегодняшних приверженцев Мунье наряду с представителями клерикальных, социал-реформистских и анархо-синдикалистских тенденций мы находим и активных сторонников сотрудничества с партией рабочего класса...

Поскольку трудно оспаривать ряд недвусмысленных формулировок, в особенности же программный манифест Мунье «Что такое персонализм?», то многие просто-напросто искажают смысл его слов, неправильно толкуя их. Не ограничиваясь использованием неясности или расплывчатости некоторых тезисов, они подгоняют все учение Мунье к своим собственным взглядам и искажают его постулаты в соответствии с требованиями их собственных программ.

Отсюда ослабление звучания его слов и

своеобразная интерпретация их. Так, например, ксендз Стефан Мойса в своей статье, опубликованной в «Знаке», попытался воздвигнуть куда более мощную, чем на самом деле, преграду между богословскими рассуждениями Мунье, в которых он оставался верен «священному писанию», и его практическими заключениями, в которых он, по словам ксендза, «спешил с выводами, скорее продиктованными требованиями времени, чем вытекающими логически из теоретического учения»¹. С точки зрения Мойсы, высказывания Мунье о судьбах современного христианства и значении «некоторых течений» для хода истории представляют собою «более чем сомнительные гипотезы».

Отсюда также участвовавшие в последнее время попытки представить устаревшими идеи Мунье и выдвигаемые им проблемы. Стефан Вильканович, например, пишет, что основное внимание Мунье было сосредоточено на классически понимаемой социальной проблеме — на распределении национального дохода. «Сегодня, — заявляет Вильканович, — это, безусловно, не является для стран Запада главной социальной проблемой. И поэтому Мунье уже классик, принадлежащий к эпохе, которая кончилась несколько лет назад»².

Мы не будем здесь комментировать эту точку зрения. Во всяком случае, проблематика, поднимаемая Мунье, отнюдь не кажется нам устаревшей. Мы видим в ней полный внутренней борьбы и глубоких идеологических конф-

¹ *Moysa S. T. J. Mounier o historii i postępie.* — *Znak*, 1958, № 53, s. 1264.

² *Wilkanowicz S. Powrót z krainy filozofów.* — *Znak*, 1961, № 80, s. 146.

¹ *Mounier E. Co to jest personalizm?* s. 242.

ликов путь мыслителя к открытию новой социальной перспективы. У нас, в Польше, актуальность этих проблем ощущают прежде всего те католики, которые смотрят на будущее своей родины сквозь призму социалистических преобразований. Для них Мунье сегодня является духовным наставником в не меньшей степени, чем он был им до войны для тех молодых католиков из «Слова» и «Культуры», которые имели мужество выйти навстречу большим социальным проблемам и решать их в согласии со своей человеческой совестью.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ И КАТОЛИЧЕСКИЙ РОМАН

Темой моих произведений были самые существенные проблемы католицизма. Я стал объектом недоверия и даже презрения и осуждения со стороны моих братьев.

Франсуа Мориак

I

ОРТОДОКСЫ И МОДЕРНИСТЫ

Существует ли католическое суждение о литературе? И существует ли какая-нибудь особая католическая читающая публика? Нет, ее не существует, как не существует католических вкусов, католической моды, католической политики. Люди, считающие себя по тем или иным причинам католиками, отличаются друг от друга своими привычками и литературными вкусами. Художественные критерии и идейные меры ценности литературных произведений являются еще одной причиной разногласий внутри той разноименной массы, в которой руководители церкви хотели бы видеть свою однородную и послушную паству.

В особенности современный католический роман — столь однозначный по своему идейному содержанию — породил ряд противоречивых оценок критики, почитающей себя за католическую. Он вызвал необычайную пестроту толкований, оценок, похвал и порицаний. Знаменательны в этом смысле как история,

так и современное восприятие произведений Мориака и Бернаноса различными течениями критики.

Когда в 30-х годах появились первые переводы Мориака и Бернаноса, тут же раздались возмущенные голоса священников, протестующих против безнравственности. Острота нравственной проблематики этих произведений была неприемлема для лживого и ханжеского нравственного канона ксендза Пирожинского и иже с ним. Им требовалась литература, состоящая из слащавых дидактических сочинений, рисующих прекрасную картину «возвышенных чувств и чистых мыслей». Мещанское ханжество громило «порнографов», противопоставляя их творениям высоконравственные писания из журналов «Дзвонек недзелны» и «Рыцез непокаляней». Вскоре к этой кампании примкнули публицисты из «Просто з мосту», пекущиеся о нравственном здоровье нации. И. М. Свенцицкий указывал, что католический роман обязан считаться с нравственным уровнем общества. Он должен не шокировать, а укреплять веру. Не вызывать сомнения, а показывать высшие нравственные ценности. То же самое происходило и на родине авторов. Мориак писал по этому поводу: «...чувствуешь себя потрясенным до глубины души, когда богобоязненные журналисты называют тебя впервые в жизни порнографом и упрекнуто, что ты пишешь непристойности ради денег. Когда я был еще очень наивен, мне захотелось в связи с этим вопросом излить душу перед кое-какими очень высокопоставленными и очень почтенными лицами. Но после первых же слов я понял, что они не видят никакой

принципиальной разницы между мною и, например, автором ревью для «Фоли-Бержер»¹. Потом вступила в бой тяжелая артиллерия богословия: она заклеила Бернаноса за манихейство — речь шла о реальности сатаны, — искала ересь модернизма в приглушенной религиозности «внутреннего созерцания» Мориака, которое противопоставлялось «фарисейским демонстрациям внешних проявлений веры». Ортодоксальный католицизм церковной верхушки инстинктивно защищался от убедительной картины разложения мира имущих — от картины упадка, скрытого за ширмой внешней религиозности.

Те же мотивы, раздражающие ортодоксов, подхватят прогрессисты и истолкуют их как манифест общественной причастности обновленного христианства. Они истолкуют их как критику морального разложения буржуазной цивилизации, как постулат воплощения в жизнь подлинной, а не фарисейской евангельской морали. Но в тот момент, когда эти голоса начнут звучать все сильнее, церковь запоет по-иному. Примирившись с щекотливостью нравственной проблематики, с неполной богословской чистотой в решении моральных проблем, она выдвинет теперь новый, решающий для нее аспект.

Она заявит, что католицизм этих романов состоит в противопоставлении божественного порядка человеческому, в ориентации на невидимый мир. Она подчеркнет вытекающую из них мораль, что «только сверхъестественные силы могут побороть зло, только при

¹ Mauriac F. *Bóg i złoty cielec*. Warszawa, 1958, s. 67.

сверхъестественном порядке может наступить равенство и даже победа»¹. И здесь мы приближаемся к сути спора. Многозначность содержания этих романов позволяет толковать их по-разному. Критик не может изменить содержание, но он может выдвинуть определенную интерпретацию и внушить ее читателю. Само толкование является функцией идейной позиции критика и читателя, отражением их взглядов на современное состояние, нужды и социальную функцию церкви. Отсюда явное размежевание позиций, образующих сегодня две основные группы. Одна отрицает наличие какого-либо социального содержания у современных католических писателей, изображает их метафизиками, борющимися против материалистического мировоззрения и морали. Вторая расшифровывает смазанное и туманное социальное содержание их произведений, направленное против мира мещанства.

Таким образом, первая группа заостряет внимание на действительной слабости и фальши этих произведений. Вторая же пытается спасти их силу, скрытую и скованную метафизическими концепциями трагичности человеческой судьбы.

Рассмотрим эти две позиции более подробно. Классическим представителем первой является французский критик из журнала «Этюд» Андре Бланше. Он пишет: «Сегодняшний католический писатель... ведет нас за руку по дорогам, исчезающим под землей, отку-

да нам бьет в глаза особая, лучистая темнота. Мы закрываем книгу потрясенные, очутившись словно бы у входа в священную область. Мы не научились ходить победным шагом по дорогам мира сего, но зато нам показали наличие мира незнакомого и лишеного дорог... Наша гордая самоуверенность пошатнулась, ведь что значат наши поступки и даже наши намерения? Нам не осталось иного выхода, кроме как довериться богу»¹. Эта же концепция содержится в эссе Зофии Старовой-ской-Морстиновой, напечатанном в журнале «Вензь». Там говорится, что Мориака-романиста не интересуют никакие социальные структуры, он не замечает социальных конфликтов и проблем. «Безжалостную критику, которой Мориак подвергает свою среду... толкуют иной раз как социальный и даже классовый акцент. Нет ничего ошибочнее. Мориак, отлично зная свою среду и видя ее недостатки, никогда не думал в своих романах о социальном переустройстве, а тем более о свержении существующего строя... Корни зла, замечаемого им в мире, он усматривает не в плохой социальной структуре, несправедливом распределении благ или недостатках режима. Он их видит в моральных пластах человека, в искаленной человеческой природе»².

Подобную точку зрения мы встречаем в эссеистике Антона Голубева. В статье «Существует ли католическая литература?»³ он определяет католицизм этой литературы как

¹ *Etudes*, X, 1950.

² *Więź*, 1959, № 3.

³ *Gołubiew A. Poszukiwania*. Kraków, 1960.

¹ *Starowiejska-Morstinowa Z. Noc diabła*.— *Kultura*, 1938, № 46.

«расширенное видение мира». Полное выражение этот расширенный образ мира находит лишь во вдохновенных книгах — в Ветхом и Новом заветах, ибо эти книги не ищут, а выражают полную и вечную истину. А то, что мы именуем католической литературой, еще только ищет правду, постоянно рискуя ошибиться. Что же отличает «католическую» литературу от «некатолической»? Прежде всего выход за пределы мира природы. «Ведь можно,— пишет Голубев,— смотреть на мир как бы в одной плоскости, видеть в нем только тот план, который теология определяет как природный: то есть прежде всего такие категории, как пространство и время, движение и изменение, материя и энергия, одушевленность и неодушевленность, физическое, психическое и даже духовное, но только в природном плане... Существует, однако, и другой план, определяемый теологией как сверхприродный, сверхъестественный, план действительности бога и его трансценденции. И так называемая «католическая» литература — это литература, которая пытается увидеть действительность в двух плоскостях, увидеть как природную, так и сверхприродную действительность, пытается увидеть трансценденцию бога и ищет средства, чтобы выразить увиденное»¹.

Причем эти две стороны отнюдь не одинаково важны. Дело не только в том, чтобы показать их параллельность, — суть в том, чтобы раскрыть превосходство невидимого перед видимым, превосходство сверхъестественного бытия над земной реальностью. Величие Мо-

риака Голубев усматривает в том, что чтение его романов укрепляет сознание иерархии видов бытия. «Несмотря на всю свою увлеченность плотью и кровью, пульсирующей биологией животной жизнью, Мориак замечает, что в нас есть и нечто большее; и есть *Некто*, кто руководит действиями каждого человека, и только в *Нем* можно понять сложнейший иероглиф жизни. И он пытается показать нам это»¹.

Этой интерпретации противостоит течение, которое главную опасность усматривает в связывании настоящего и будущего католицизма с общественно-экономической формацией капитализма. Для представителей этого течения величие Мориака и Бернаноса состоит, в частности, в том, что они уловили социальную суть современного фарисейства подавляющего большинства «детей церкви» и указали на необходимость полной причастности к выполнению нравственных заветов Евангелия, толкуемых в духе социальной справедливости. Так, Александр Рогальский понимает роман Бернаноса как противопоставление «христиан, которые являются христианами только по названию, а в действительности их жизнь заполнена погоней за наживой и заботой о сохранении мелких удобств буржуазной повседневности», тем, кто сознает, что «быть христианином — значит трудиться всю жизнь изо всех сил над реализацией высокого идеала, во имя которого Христос родился и умер». Он видит в Бернаносе писателя, который вводит в самодовольный, благополучный, фарисейский

¹ Gotubiew A. Poszukiwania, s. 101.

¹ Gotubiew A. Poszukiwania, s. 110.

мир буржуазных католиков «элемент смущения и тревоги, показывая им... все еще живую, все еще существующую действительность зла...»¹.

Критики, представляющие это течение, подчеркивают, что мориakovское требование полной откровенности и осуждения сытого самодовольства бьет по фарисейству внешней религиозности и вместе с тем клеймит ханжество буржуазной морали, разоблачая грязь, скрытую под видимостью добродетели. Таким образом, сознательную задачу творчества Мориака, которую сам Мориак понимает как выявление в благородных людях того, что в них противится богу, и как нахождение в будто бы падших людях скрытых источников чистоты, толкуют как вызов, брошенный сильным мира сего. В своей работе «Проблема оценки католической литературы» профессор Стефания Скварчинская отмечает социальную прогрессивность Мориака как критика буржуазной культуры, чей взгляд, чувствительный к человеческому горю, видит угрожающую взаимную грызню людей, обусловленную лживой буржуазной моралью, даже в рамках господствующего класса. Так Мориак выявляет то абсурдное обстоятельство, что буржуазная культура подсекает жизненные корни даже у членов привилегированных классов и разлагает то, что, имея по своей природе внеклассовый характер, захвачено ею и поэтому обречено приносить отравленные плоды. Никто, пожалуй, так не разоблачил католицизм в

¹ *Zycie i Myśl*, 1950, № 3/4.

его буржуазном издании, как автор «Клубка змей».

Итак, мы видим, что оценка современного католического романа является дополнительной причиной поляризации социальных позиций верующих. Она дает еще одну возможность проявиться глубоким разногласиям, разделяющим разноименные течения современно-го католицизма. К этому добавляется проблема действительной неоднозначности или многозначности произведений, именуемых «католической прозой», то есть характер самого предмета обсуждения.

В самом деле, католическая проза — понятие весьма туманное и многозначное. Ее нельзя назвать литературным течением, ибо такого течения не существует. Слишком велики различия между произведениями отдельных писателей, считающихся католическими авторами. Честертон и Блуа, Бернанос и Грэм Грин, Жюльен Грин и Зофья Коссак, Мориак и Брюс Маршалл. Что ни имя, то другая литературная традиция, другой круг тем, другой тип экспрессии. Не говоря даже о композиции и стилистике, следует заметить, что здесь явственно проступают качественные различия в самом видении действительности. Это различия в степени и направлении отхода от естественнонаучной картины мира (пользуясь терминологией Х. Маркевича), в позиции самого рассказчика, в схемах образов и сюжетов, в причинных связях и закономерностях и, наконец, различия в иерархии ценностей. Отсутствие единого течения, к которому можно было бы отнести творчество писателей исходя из определенных литературных примет; за-

ставляет искать другие критерии «католичности» литературного произведения. При этом преобладают субъективистские определения, толкующие «католичность» литературного творчества как соответствие общего звучания произведения с «внутренним католицизмом» автора. На вопрос, что такое подлинно католический роман, Ежи Анджеевский ответил в 1939 году: «Я бы это сформулировал очень просто: это роман, написанный католиком и художником. Не существует каких-то особых католических тем... Католицизм произведения зависит от того, насколько сам автор — католик. Если он католик, то ему нет нужды постоянно проверять себя, не отстает ли он от принципов католицизма. Он лишь старается как можно полнее передать свое видение мира. Католический писатель знает, что в жизни не всегда торжествует добродетель и не всегда наказан порок. Но он знает также, что существует высшая справедливость, и перед ее лицом он ставит своих героев и их судьбы в вечности...»¹ Принимая столь нечеткое определение, мы сознаем, что оно дает возможность самых различных толкований. Ведь писатель в своем произведении не рассматривает спорные богословские проблемы, высказываясь по поводу которых он мог бы доказать свою верность церковной ортодоксии. Писатель изображает человеческие судьбы, и если он католик, то он старается противопоставить человеческий порядок божествен-

ному: «проецирует на невидимый мир». Но чем он крупнее как писатель, тем больше идеологических слоев содержат изображенные им конфликты человеческой жизни, тем многозначнее затронутые проблемы, тем шире возможность их интерпретации.

При таком положении вещей писатель становится католиком по собственному ощущению, или же в ранг представителя католической литературы его возводит католическая критика. Последняя же чаще всего приспособляет живое и многозначное содержание литературных произведений к тезисам своей собственной программы, видит в нем воплощение принципов, которые она стремится навязать литературе.

Раз приклеванный, а затем многократно повторенный ярлык создает стереотип. Читатель уже знает, что перед ним католический автор, и не задумывается: почему? Часто лишь тогда, когда писатель сам определит свое новое отношение к жизни и к литературе, начинают внимательнее анализировать его прежние произведения и обнаруживать разнородность идейного материала, из которого они построены. Лишь тогда обнаруживается также, что книги, казавшиеся столь однородными, содержат ряд существенных изъянов в фидеистической картине мира, а проблемы и конфликты, рассматриваемые якобы *sub specie aeternitatis*¹, свидетельствуют, в сущности, о единоборстве с собственным, оригинальным видением современного художнику мира.

¹ Andrzejewski J., Piechal M. O istocie Katolicyzmu w powieści.— Kurier Łódzki, 1939, № 52.

¹ с точки зрения вечности (лат.).

ДРАМА МОРИАКА

Дело ведь тут не в небе, не в размере моря и земли и не в преисподней: мы прежде всего не можем понять самих себя; слишком крупные для себя, мы выходим за тесные пределы наших знаний и не в состоянии самих себя охватить, а ведь мы не находимся вне самих себя.

Августин

Когда человек познает самого себя, его неизбежно охватывает отвращение.

Жак Бенинь Боссюэ

Среди идейных драм современного мира особенно волнует драма благородных людей, с искренней верой принимающих новозаветную философию истории. Противоречие между идеями Евангелия о защите достоинства униженных и практикой католической общности вызывает у лучшей части верующих глубокое смятение.

Разве воплощение, пишет Мориак, не разделило историю, разве правда о боге — сыне человечьем не должна была произвести коренной переворот в истории человеческой дикости?¹

«Я был голоден, вы накормили меня. Я был в неволе, и вы посетили меня... Это вы сделали для меня».

Однако люди, уверовав в «воплощенное слово», не перестали быть жестокими к своим

¹ *Mauriac F. Naśladowanie oprawców.* — *Więź*, 1959, № 3, s. 5.

ближним. «Меня преследует,— пишет Мориак,— мысль о крестах, непрестанно воздвигавшихся уже после Христа слепой и глухой христианской общественностью, отказывавшейся признать в измученной плоти пытаемых Того, чьи пробитые ноги и руки они так набожно целуют в страстную пятницу»¹.

Почему евангельские идеи ничуть не меняют поведение крещеных людей? Почему, спрашивает Мориак, во всей истории христианства упорно существует неистребимое чувство презрения к расам, стоящим на более низкой ступени развития или ненавидимым по тем или иным иррациональным, недостойным причинам? Ведь Иисус Христос не объявился среди расы господ своего времени — римлян. Он родился в скромной и незаметной среде. «Предпочел родиться евреем — еврейским рабочим»². Изменилось ли после Христа отношение христианских народов-поработителей к поработенным? Напротив, отвечает Мориак, они укрепили свое господство именно «с помощью методов, свидетельствующих зачастую, что правилом поведения христианского Запада является не подражание Христу, а подражание палачам Христа»³. Ведь не на чем ином, как на работорговле — самом подлом из купеческих занятий, — нажили свои огромные состояния сверхкатолические мореплаватели Португалии и Францы. С Евангелием на устах истребляли испанцы коренное население Америки. Не что иное, как рабство, при-

¹ *Więź*, 1959, № 3, s. 6.

² *Ibid.*, s. 9.

³ *Ibid.*, s. 7.

носило колоссальные доходы достойным католикам из Сен-Мало, Бордо и Нанта. Работоторговле обязан своим богатством отец Шатобриана — верный сын церкви.

Еще и сегодня люди сочетают свое христианское вероисповедание с грязью колониализма и антисемитизма, с презрением к чувствам и мыслям ближних. «Как странно, что именно тогда, когда дело касается смуглых лиц с семитскими чертами, преследователи совершенно не думают о своем боге, привязанном к столбу и брошенном на произвол палачей»¹.

Да, святые не изменили хода истории. Они воздействовали на умы и сердца, но история осталась преступной.

Мориак-гуманист характеризует по достоинству нравственную ценность некоторых взглядов и поступков.

Мориак-идеалист отрезает себе путь к анализу их действительных социальных и исторических причин.

Мориак-христианин, веря в истину откровения, ищет в теологии решения терзающих его нравственных проблем.

Все это находит свое полное выражение в творчестве Мориака-художника, одного из крупнейших католических писателей.

Говоря о писателях, из идейного и творческого наследия которых он черпал прежде всего, Мориак называет три великих имени: Бальзака, Достоевского и Паскаля. И в самом деле, мы находим в его романах элементы их творческой манеры, их проблем и решений. Но все это подчинено основному драма-

тическому вопросу — драматическим поиском ответа на вопрос, почему люди глухи к голо- су Евангелия.

Бескомпромиссные поиски правды о человеческих страстях и чувство писательской ответственности, запрещающее изображать вещи, лично не пережитые, не прочувствованные, относящиеся к чуждой среде, — все это ведет Мориака в мир богатых торговцев из Бордо и землевладельцев из Ландов. Он стал, выражаясь его собственными словами, пиратом останков, интерпретирующим историю собственной семьи, создающим один живой образ из многочисленных трупов, роющимся в похороненных тайнах, восстанавливающим старые кварталы, населяющим чудовищами старые, добропорядочные дома («Еще раз о счастье»).

Так создаются «Тереза Дескейру», «Судьбы» и «Клубок змей». Критика справедливо отмечала, что именно в последнем романе Мориак достиг совершенства: он разоблачил все формы ханжества буржуазной семьи, собственников, добропорядочных людей и что после «Кузена Понса» никто не сумел показать в столь ярком свете ревность, зависть и алчность на фоне семейной драмы, разыгравшейся вокруг богатства. Таким образом, здесь обнаруживается дух Бальзака, бальзаковские средства и результаты.

Но Бальзак, делая описание добродетелей и пороков и собирая проявления страсти, рисует историю нравов своего времени, чтобы, как он пишет в предисловии к «Человеческой комедии», «изучить основы или одну общую основу этих социальных явлений, уловить скрытый смысл огромного скопища типов, страстей

¹ Więź, 1959, № 3, s. 8.

и событий... Изображенное так Общество должно заключать в себе смысл своего развития»¹.

Для Мориака истории в таком смысле не существует. В переживаниях и поступках смеющихся поколений он видит все ту же картину борьбы добра со злом, картину выбора между порядком благодати и порядком природы.

В своем «Дневнике» он прямо заявляет, что исторический контекст и социальная позиция — всего лишь внешняя маска, за которой скрывается вечный человек со своей вечной проблемой. И если снять эту маску, становится ясно, что под ней живет «все то же человеческое существо, одинаковое во все времена: оно страдает, отчаивается, ревнует, способно совершить убийство и принести себя в жертву...»².

Именно это утверждение извечной сути человечности в сочетании с печальным опытом характера отношений между людьми и мышления среды самого писателя — помещиков и портовых торговцев — создает тот отвратительный образ вневременного человеческого существа, при мысли о котором «мы чувствуем противную горечь во рту». Вот человек, говорит Мориак в «Подражании палачам», — существо хитрое и полное ненависти, а прежде всего жадное, стремящееся исключительно к собственной выгоде, к богатству, добываемому порою за счет целых рас. Что можно сделать из этого исполненного ханжества существ-

ва, которое самые низменные страсти прячет за высокими словами и высокими чувствами, охотнее всего пользуясь при этом словом «родина»?

Таков порядок природы: зло плоти заявляет о своих правах, губя душу.

Вот закономерность первородного греха: «Мы родились с запятой плотью... Бог сделал род человеческий козлом отпущения за все индивидуальные грехи — он осуждает род, чтобы спасти личность»¹.

Призывая на помощь суровый яansenизм Паскаля и учение Боссюэ, Мориак показывает бога христиан, который требует принести в жертву все, и человека, который не способен ни от чего отказаться, опутанный сетью земных страстей. Недостижимая красота христианского идеала встретилась лицом к лицу с грязью житейской практики. «К этому отсутствию почвы под ногами сводится свобода падшего существа. Что бы вы ни собирались делать, вам придется погружаться все глубже и глубже. Сам характер места, на котором вы остановились, принуждает вас к этому. Нет твердой почвы в разнузданности... Нет свободы в болоте»².

Мориак протестует против падения нравов окружающего его мира, изображая любую человеческую страсть как мерзость. «Источник физической радости отравлен навсегда»³. Он протестует против буржуазного царства эгоизма, изображая эгоизм как суть всех земных чувств. Он осуждает и оскорбляет чувствен-

¹ Бальзак О. Собр. соч.: В 15-ти т. М., 1951, т. 1, с. 7.

² Mauriac F. Journal, t. 2. P., 1937, p. 119.

¹ Mauriac F. Cierpienia i szczęście chrześcijanina. Warszawa, 1958, s. 30.

² Ibid., s. 86.

³ Ibid., s. 84.

ную любовь. Он протестует против упадка буржуазной семьи, изображая любой брак как форму узаконенного прелюбодеяния.

В своем отношении к вопросу о любви Мориак ближе всего к атеистическому экзистенциалистскому роману. Как и там, любовь у Мориака еще одно доказательство слабости и одиночества человека. Проблематика любви у романтиков была исходной точкой для воспевания душевной свободы и независимости человека, а критическим реалистам давала стимул для социальной критики. Со времен «Анны Карениной» Толстого и «Цветов зла» Бодлера она все более явно служит в литературе для изображения пустоты, окружающей человека, невозможности установить настоящий контакт с другим человеком, невозможности осуществить свои идеалы и мечты, невозможности удерживать мимолетное счастье и достичь душевной полноты, гармонии духа. И хотя подобные мотивы можно найти и в литературе других эпох, но все же именно здесь, на рубеже XIX и XX веков, прозвучала особенно резкая нота, иллюстрирующая две идеи: идею нищеты любовного сближения между людьми и идею недоступной личности, ищущей облегчения в чувстве.

Как грудь, поблекшую от грязных ласк, грызет
В вертеле нищенском иной гуляка праздный,
Мы новых сладостей и новой тайны грязной
Ища, сжимаем плоть, как перезрелый плод¹.

Исполнение желания не есть его удовлетворение. Вронский, достигнув цели, к которой его толкала великая страсть, находит там тревогу,

¹ Бодлер Ш. Цветы зла. М., 1970, с. 13.

пустоту и скуку. Каренина при угасании великого чувства думает о связи между любовью и ненавистью. «Возможно ли,—ведет Анна свой трагический монолог,— какое-нибудь не счастье уже, а только не мученье? Нет и нет! — ответила она себе теперь без малейшего колебания.— Невозможно!.. Разве все мы не брошены на свет затем только, чтобы ненавидеть друг друга и потому мучать себя и других?»¹

И одиночество над нами
как дождь: встает над морем вечерами
и простирается там, за холмами,
до неба, им чреватого всегда.
И с неба падает на города.

Ливнем оно струится на рассвете
на переулки, смутные вначале,
когда тела обнявшиеся эти
уже того не ищут, что искали,
и люди в ненависти и в печали
одной постелью связаны навеки...

Тут одиночество уходит в реки².

Бодлер первый употребил в анализе любовного сближения термины «палач» и «жертва». Любовь, писал он,— преступление, в котором нельзя обойтись без сообщника.

Атеистическое течение экзистенциализма углубилось в анализ сексуальных аномалий и извращений, чтобы нагляднее доказать тезис о том, что человек одинок в своих чувствах, а желая излить их на другого человека, превращает его в свою жертву, становится палачом.

¹ Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 14-ти т. М., 1952, т. 9 с. 348—349.

² Рильке Р. М. Лирика. М.—Л., 1965, с. 111.

Дать человеку что-нибудь — значит взять его в плен... дать что-нибудь — значит уничтожить то, что даешь, чтобы того, кому даешь, сделать своим рабом. Эта сартровская формулировка из книги «Бытие и ничто» недаром подкреплена примером любовной связи. Экзистенциализм видит в ней лучшее подтверждение тезиса о том, что другое «Я» самоутверждается, низводя меня до роли предмета — превращая меня в свое орудие. Ты неразрывно связан, доказывает Сартр, с предметом своей любви, борьбу с которым ты не можешь прекратить ни на минуту, без которого не можешь ни жить, ни решить основные проблемы своей судьбы. В этой борьбе ты располагаешь разнообразным оружием: оружием бегства, временной изоляции, аскетизма, сна, отдыха, молчания, — а также деформирующим оружием: ложью, лицемерием, лестью, любезностью, цель которых — приковать партнера к своей колеснице, сделать его своим рабом. Этого удается достичь в момент сексуальной интимности, которая именуется обладанием. Обладание состоит будто бы в овладении тайной, тем непознаваемым, что тебе противопоставляет твой партнер. Но увь, оказывается, что в этом обладании ты не обладаешь ничем и твоя блестящая победа — всего лишь еще одна иллюзия, которую ты даришь самому себе. И часто ты считаешь за благо не допускать ее до своего сознания, ибо это обеспечивает тебе душевное равновесие. Но тогда ты живешь во лжи по отношению к самому себе. Именно на примере драмы трех человеческих существ, насильно изолированных от остального мира: нимфоманки, лесбиянки и трусливого мужчины, который

ищет у любящей его женщины поддельных доказательств своего мужества и благородства — в пьесе «За запертой дверью», — Сартр обосновывает свой тезис о том, что «ад — это другие люди»¹.

«Жажда обладания — всего лишь определенная форма жажды сохранения жизни. Поэтому бессильно безумие любви. Ни одно существо, даже самое любимое, которое платит тебе тем же, никогда не принадлежит тебе совсем. На жестокой земле, где возлюбленные часто умирают врозь, а рождаются всегда далеко друг от друга, полное обладание другим существом, абсолютное единение на протяжении всей жизни невозможно... Ты хочешь, чтобы любовь была вечной, но знаешь, что она не вечна. Если даже каким-нибудь чудом она будет длиться всю твою жизнь, то все равно в какой-то момент она оборвется... Люди всегда от тебя ускользают, и ты от них ускользаешь тоже. У людей нет постоянных контуров. С этой точки зрения жизнь лишена стиля. Это всего лишь движение, которое гонится за формой, но никогда ее не находит. Человек напрасно ищет форму, которая определила бы границы его власти. Но если хоть один живой предмет достигнет этой формы, мир обретет единство»².

Любовь как рабство и любовь как навязывание своего «Я». Любовь как поиски единства с другим существом и крушение любви как еще одно доказательство существования вечной границы, отделяющей человеческое су-

¹ Sartre J. P. *Dramaty*. Warszawa, 1957, s. 176.

² Camus A. *Eseje*, s. 363—364.

щество от разорванного и ищущего единства бытия,— вот проблематика любви в трактовке трагического атеистического экзистенциализма.

Как мы убедимся, Мориак точно так же трактует эту проблему, но делает другие выводы. Не будем, однако, голословны и предоставим слово самому писателю.

«Человек, который любим,— пишет Мориак,— всегда эксплуатирует своего раба, и в обожании, которое к нему питают, ищет ощущение своего бытия. Иногда он терзается, злится, наблюдает, как далеко простирается его власть, или снова разжигает затухающую страсть. Он возвращается, когда партнер начинает привыкать к его отсутствию, и снова отдаляется, убедившись, что он нужен жертве для того, чтобы та не страдала. Но жертва еще более жестока, чем ее палач. Любимое существо ей необходимо как воздух, как хлеб; эксплуатируемая жертва дышит им, впитывает его, это ее собственность, ее добыча, она держит его в осаде, связывает его, с целью его унижить использует всевозможные средства, среди которых деньги — далеко не самое худшее. Она еще опаснее, потому что прикидывается равнодушной, безразличной, но всегда лишь для того, чтобы удостовериться в своих правах, стать необходимой, сковать свою судьбу с судьбой любимого существа.

Разве не существует счастливых встреч, в которых любовь равна с обеих сторон? Я помню борьбу двух эгоизмов равной силы. Долгое время она была безрезультатной, будто два борца сцепились и не могут пошевелиться — каждый пытается причинить боль другому, чтобы застраховать себя, каждый жаждет уви-

деть кровь противника, чтобы обрести уверенность в своей победе»¹.

Если диагноз болезни в обоих случаях одинаков, то все же этиология Мориака ведет нас не в сторону трагического абсурда, изображаемого атеистическим экзистенциализмом, а в сторону адского зла, использующего несовершенство человеческой природы. Ведь этот иррационализм по своему типу менее современен — он просто-напросто средневековый. «Человек тонет,— пишет Мориак,— зовет на помощь. И когда ты пытаешься ему помочь, он не подает виду, что, в сущности, хотел бы лишить тебя жизни, задушить и потащить за собой в бездну»².

Однако человек может выбрать и другую любовь — молчаливую и находящуюся всегда под угрозой. Но может ли любить бога человек, отравленный иллюзорной радостью плотской любви? Ведь только «дети и те, кто никогда не лишился детской благодати, имеют право любить Тебя в радости своего нетронутого тела»³.

Даже построив эту искусственную конструкцию, писатель теряет, ставя перед собой еще один трагический знак вопроса.

И мы снова видим образ человека, обреченного по самой своей природе, бессильного перед своими страстями, человека падшего и грешного — именно таков герой книг Франсуа Мориака.

Грех расположен в самом сердце христианства, утверждал Шарль Пегги. Никто так не

¹ *Mauriac F.* Cierpienia i szczęście chrześcijanina, s. 82—83.

² *Ibid.*, s. 83.

³ *Ibid.*, s. 84.

компетентен в христианстве, как грешник. Никто, разве только святой. Мориакowski грешник — это человек, в одиночестве ожидающий голоса божьего. Он не в состоянии найти себя в мире людей, в хозяйствовании, политике, разврате. Напротив, обращение к людям, к внешнему миру — всего лишь попытка уйти от самого себя, от своей скудости, подлости и скуки. Профессор Конрад Гурский, анализирующий творчество писателя с католических позиций, пишет по этому поводу: «Бежать от самого себя. Эту альтернативу выбирают многие современники. Мориак часто вводит мотив этого бегства в форме обращения к наркотикам. Для громадного большинства людей, не способных контролировать себя, наркотиком служит сама современная жизнь: политика, биржа, гостиная, снобизм, любовные интрижки, вообще всякого рода «деятельность», болезнь активизма. Но тот, кто сознает ничтожество такого способа бегства от самого себя, обращается к химикалиям, если он не найдет пути к возрождению»¹. Или бежать под крыло католицизма, или бежать от самого себя. Бегство в мир с его мирскими делами и самоубийство — лишь разные формы страха перед самим собою, перед правдой о себе.

Не находя для себя в обществе места, достойного подлинной человечности, человеческая личность не может также ждать и действительной нравственной помощи, духовной поддержки от ближних, и сама со своей сто-

¹ Górski K. François Mauriac. Studium literackie. Poznań, 1935.

роны не может способствовать их нравственному обновлению. «Посредничать в спасении души,— думает, приходя к этой истине, Пьер из романа «Судьбы»,— можно только самоотверженностью, жертвоприношением. В людях ничего изменить нельзя, люди меняются только по воле их Создателя. Нужно их спасать такими, какие они есть, с их недостатками, пороками, нужно их брать силой, вырывать у зла, спасать, когда они еще обливаются грязью; истечь кровью, самоуничтожиться»¹. Человек, в одиночестве ожидающий голоса божьего, может лишь прилагать усилия для того, чтобы создать нравственные предпосылки благодати, которой он заслужить не может. Каковы эти предпосылки? Мориак, в духе всего экзистенциалистского течения современной литературы, рисует путь к осознанию своего падения и к нравственной любви — источнику отращения к самому себе. Только человек, примирившийся со своим преступлением, вызывает в нас дрожь беспокойства («Страдания грешника»). Тот же, кто сгибается под его бременем, исполненный страха и отращения к себе,— именно он в акте внутреннего раскаяния обнаруживает суть своей человечности. Таким образом, мориаковское решение проблемы вины и греха оказывается эклектичным соединением идей Достоевского с современным атеистическим экзистенциализмом. Отращение к себе и отчаяние, вызванное сознанием своей неспособности выкарабкаться из болота, в которое погружают человека плотские искушения, алчность, за-

¹ Mauriac F. Losy. Warszawa, 1957, s. 132.

висть и ненависть,— это знакомое нам по современной экзистенциалистской литературе душевное состояние становится предпосылкой приятия благодати, если человек сумеет сохранить ненависть к самому себе. Тогда бог может «наброситься на его душу, как на добычу», и озарить жизнь «таинственным действием благодати». Но даже это не вырывает человека из одиночества, а лишь преображает это одиночество. «Человек встает, участвует в богослужении, причащается,— пишет Мориак в «Счастьи христианина».— Все часы, которые следуют потом, погружены в бога. Когда он работает, думает, беседует с другом, благодать господня заполняет весь день настолько, что если прежде человек этот постоянно скучал, боялся одиночества, то теперь он излечился от этого навсегда. Нелепое желание пребывать в одиночестве и вместе с тем не чувствовать себя одиноким чудесным образом сбывается... Неужели этот человек полюбил одиночество? Да, но одиночество наполненное, населенное. Подобно тому как блеск зари освещает пустыню, так принятая утром маленькая облатка поднимается, всходит, высылает лучи, овладевает человеком с несокрушимой силой. Он один и вместе с тем уже не один»¹.

Так перо большого психолога и моралиста было отдано на службу делу распространения иллюзии, расторгавшей узы человеческой солидарности и отрывающей глаза от земли во имя вымышленного идеала.

«Чем ближе мы к богу, тем мы более оди-

ноки. Это бескрайность одиночества»,— писал классик французского католического романа Леон Блуа еще в 1917 году¹.

«Мы ничего не можем сделать друг для друга. Каждый одинок»²,— говорит Габриель Марсель устами одного из своих героев.

Одиночество— это также и удел персонажей романов Мориака.

Человек, одиноко ищущий бога, одиноко несущий свой крест, одиноко принимающий дары божьей благодати, верит в божественное провидение. Это освобождает его от ответственности за общество и за ближних. Человек в одиночестве борется за свое спасение и одиноко стоит перед лицом бога. Когда графиня де Бленож, исповедуясь, горюет, что не уберегла свою невестку Ирен и допустила до ее самоубийства, обрекая ее на вечные муки, исповедник отвечает: «Твое присутствие не было нужно умирающей... Я могу лишь с трепетом повторить тебе то, что Учитель хочет сообщить тебе: «Ее не было, но я там был»³.

Попытки героев Мориака повлиять на духовный облик окружающих оказываются или фарисейским лицемерием, или мерами, приносящими результаты, диаметрально противоположные желаемым. Брижит Пиан— главная героиня «Фарисейки»— терроризирует окружающих во имя нравственного здоровья вследствие своего душевного чванства и самодовольства, скрытого под маской «святости». Стремящийся к святости и сурово осуждаю-

¹ *Bloy L.* Krew biednego. Warszawa, 1958, s. 11.

² *Marcel G.* Chapelle Ardente. P., 1920.

³ *Mauriac F.* ...aby zbawił, co było zginęło. Warszawa, 1958, s. 127—128.

¹ *Mauriac F.* Cierpienia i szczęście chrześcijanina, s. 59—61.

щий своих близких Пьер Горнак из «Судеб» становится виновником отчаяния и смерти Боба Лагава. Но вот перед нами сложное переплетение различных вопросов. С одной стороны, картина, изображающая попытку воздействия на людей искренних и благородных со стороны внешне добродетельных, а по существу лживых и самовлюбленных почтенных отцов семейств и уважаемых матрон, содержит большой заряд критики в адрес условностей и лживой буржуазной морали. Эта же картина показывает также, как отмечал Конрад Гурский, что для людей, возвращенных представителями буржуазной, внешней религиозности, путь к возрождению закрыт. Одновременно из-за этих двух связанных друг с другом слоев проглядывает ложный нравственный принцип, отрицающий объективную ценность человеческих поступков и внеличностную целесообразность деятельности человека. Плохим поступкам противопоставлены не хорошие поступки, а знакомый также и атеистическому экзистенциализму принцип, согласно которому перед проблемами добра и зла каждый находится в одиночестве, обреченный на муку своих желаний, своего сознания и совести. Положительный герой Мориака тоже эгоист, поглощенный исключительно вопросами спасения своей души.

Здесь мы подходим к вопросу более широкому, чем творчество Мориака, — к сути идейной лживости католического романа. Этот вопрос — об отношении к ответственности людей за человеческие дела на земле — наиболее явно отделяет современный католический роман и от реалистической прозы, и от литера-

туры, вдохновленной мирским героическим трагизмом, как, например, «Чума» Камю. Так, католицизм романа «Суть дела» Грэма Грина католические критики видят в выявлении греха самомнения, порожденного преувеличениями в трактовке собственной ответственности за своих близких и недостаточной верой в божественное провидение. Мечущийся между ответственностью за счастье жены и счастье любовницы Скоби, герой «Суги дела», не решаясь покинуть ни ту, ни другую, самоустраивается, покончив с собой. «Скоби не надеялся на бога, — пишет переводчик книги Яцек Возняковский, — его чувство ответственности, его осознание того, что приходится отвечать за свои поступки, замыкалось в пределах земной жизни, в пределах только человеческих предвидений и решений... Как близко друг к другу стоят отчаяние и гордыня. Скоби не сумел довериться богу; ему пришлось довериться себе»¹.

Могут ли, однако, упование на бога, внутреннее искупление и отпущение грехов принести полное спокойствие совести? Скоби отрицал это и, с точки зрения католической этики, потерпел нравственное поражение. Так кончается борьба двух — божественной и человеческой — концепций любви к ближнему. «Из последних страниц книги, — пишет Александр Рогальский в своем эссе о западноевропейском католическом романе, — можно сделать вывод, что ради земной любви не стоит рисковать лишиться любви вечной. Те, за чье

¹ *Woźniakowski J.* Przedmowa do: *Graham Greene. Sedno sprawy.* Warszawa, 1956, s. 5.

счастье и спокойствие Скоби чувствовал себя ответственным, справятся и без него»¹. Быть может, бог нарушил собственные законы и протянул милосердную десницу во мрак и хаос человеческой души, но это будет именно милосердие, оказанное грешнику, который в последнюю минуту жизни сломил свою гордыню восклицанием: я люблю!

Творчество Мориака — классический пример прозы, вдохновленной идеями католицизма. Писатель изображает неизбежный конфликт жизни в порядке природы и жизни в порядке благодати, чтобы показать его решение в свете полного индетерминизма, в свете мистической тайны. «Таинственность благодати, законы которой не поддаются никакому исследованию, — непредвиденные отношения, таинственные вознаграждения, ошеломляющая щедрость»².

Нет ничего более неуловимого, чем вмешательство бога в ход судьбы. И нет ничего более необходимого. Это типично мистическое решение нравственной проблематики притупляет острее гуманистического протеста против лжи буржуазного мира. Поведение людей оценивается вне общественного долга и вне ответственности перед обществом. Концепция искаленной человеческой природы позволяет рассматривать человека вне истории, вне обстоятельств и вне социальных устремлений. В результате нравственные проблемы теряют остроту своего социального содержания и переносятся в сферу вечной, метафизической тра-

гедии. Драма слабого, несовершенного существа, изуродованного грехом и брошенного в злой мир, подменяет подлинную, историческую драму общества. Не случайно в «Страданиях грешника» Мориак приводит слова Боссюэ: «Грязные с момента рождения и зачатые в грехе, в огне грубой страсти, при кипении чувств и помрачении ума, мы до самой смерти вынуждены бороться со злом, с которым слились, появляясь на свет»¹. Именно эту мрачную картину человеческого бытия рисует нам талантливая проза Мориака.

III

ЖОРЖ БЕРНАНОС

Боюсь, что это всего лишь первые наши разочарования. Бог захочет, чтобы все покинуло нас, для того чтобы мы могли найти опору только в нем, то есть в сознании добра и зла, справедливости и несправедливости, которое он в нас заложил.

Жорж Бернанос

Противник уродливых форм капиталистического господства, враг фашизма... и вместе с тем трибун отсталости, предающий анафеме технический прогресс, «машинную цивилизацию». Разоблачитель современного разложения форм социальной жизни, не имеющий смелости заглянуть в будущее. Поклонник Горького, преграждающий в своем творчестве путь подлинной социальной проблематике, — таков Жорж Бернанос, раздираемый во всех

¹ Rogalski A. Literatura i cywilizacja. Warszawa, 1956, s. 92.

² Mauriac F. Cierpienia i szczęście chrześcijanina, s. 63.

¹ Mauriac F. Cierpienia i szczęście chrześcijanina, s. 11.

сферах своей умственной деятельности внутренними противоречиями и трагическими парадоксами. Этот безупречный в нравственном отношении искатель путей очищения человечества от грязи показывает нам своим творчеством еще один пример беспомощности и лживости иррационально-религиозных попыток разрешения идейного кризиса современного мира.

Бернанос (1888—1948), крупнейший наряду с Мориаком и Грэмом Грином современный католический писатель, скованный путами религиозного мировоззрения, так и не сумел шагнуть за его тесные рамки. На оздоровление мира он смотрит сквозь призму оздоровления религии. Но именно поэтому он показывает подлинный идейный облик церкви и верующих и является одним из самых резких критиков лжи и подлости, которые подтачивают изнутри здание «царства божьего на земле».

Противоречие между чистотой евангельских идей и грязью иезуитской практики, между учением святых и жизнью их последователей определяет особенно гневный тон его публицистики.

Знаменательны в этом смысле его письма бразильскому писателю А. Лима.

«Католики,— говорится в одном из писем,— постепенно перестали пользоваться своей совестью или же пользуются ею исключительно для того, чтобы робко и почти всегда в соответствии со своими интересами решать мелкие проблемы частной жизни...»¹ «Омерзительное

духовное торгашество иезуитов — как ты мне, так и я тебе — вызывает во мне неодолимое отвращение¹. Бернанос высмеивает в этих письмах добрых католиков, пытающихся его убедить, «что в церкви все хорошо, священники великолепны, монастыри полны тепла и милосердия, святоши — рыцарственны; что выбор его преосвященства Пия XII был неприятен Муссолини и что кардиналы, верные политике Пия XI, не обманулись»².

Он с горечью говорит о «Католическом действии», которое, по замыслу интеллектуалов, должно было бороться за изменение духовного облика современных людей и которое церковная верхушка превращает в традиционное «клерикальное действие», «отданное на откуп хитрым священникам-политиканам». В «клерикальное действие», призванное «сформировать огромную католическую массу, способную своей инертностью — то есть своей слепой покорностью — отстоять привилегии (церкви.— *Ред.*), поставленные под угрозу в результате ошибок...»³.

Бернаносу претит благочестивая ложь. Его взгляды на мышление верующих, их социальную платформу, их отношение к ближним, их религиозность не замыкаются рамками писем и гневной публицистики, они врываются также и на страницы его романов.

В особенности в «Дневнике сельского священника» Бернанос сочетает критику форм современного фарисейства с разоблачением

¹ *Życie i Myśl*, 1950, № 5/6, s. 372 (2 февраля 1940 г.).

² *Ibid.*, s. 368 (начало января 1940 г.).

³ *Ibid.*, s. 369 (начало января 1940 г.).

¹ *Bernanos G. Listy.*— *Życie i Myśl*, 1950, № 5/6, s. 378 (конец июня 1940 г.).

социального зла, которое нравственно разлагает людей. Существует ли, спрашивает писатель, большая нечестивость, чем лицемерие сильных мира сего? Вы принимаете Христа, но что вы делаете с ним? Не явилось ли достаточно большой привилегией родиться свободными от земного ига, которое превращает жизнь бедняков в унылый поиск самого необходимого, в изнурительную борьбу с голодом, жаждой, превращает эту жизнь в ненасытное чрево, изо дня в день требующее своей порции?

Эти существенные элементы позиции Бернаноса и существенные мотивы его творчества — критика нравственного лицемерия и лжи, а также критика социального зла в буржуазном мире — многократно гиперболизировались отдельными интерпретаторами и преподносились в отрыве от всей идеологии и общей атмосферы его произведений.

Многие из тех, кто анализировал романы Бернаноса с позиций католицизма, ратующего за социальный прогресс, старались усмотреть в них критику нравственных последствий буржуазной цивилизации.

Многие сторонники теории единой линии развития современной прозы пытались искусственно затушевать различия между Бернаносом и представителями атеистического экзистенциализма, разоблачавшими нравственную фальшь в жизни современного человека. Так, например, Альбере пишет: «Жюльен Грин, Мориак, Бернанос пытаются проникнуть в те слои человеческой психологии, которые не поддались разрушающему воздействию комедии социальной жизни. Вместе с тем они разоблачают эту комедию в сфере религиозной жизни,

клеят фарисейство, презирают всякий конформизм в вопросах культа и этики, выдвигают на первый план Благодать. Герои их романов — Адрианна Месюра, Мушетта, Тереза Дескейру — в полном смысле слова «роковые героини». Романтизм 1830 г. сумел создать лишь бездарную и неясную зарисовку такого героя. Героини Бернаноса «рождены вне закона»... Здесь особенно ясно видно, что злободневность, значимость и сила воздействия литературной темы берут в данный исторический момент верх над идейными и религиозными расхождениями. У таких полярно противоположных друг другу писателей, как Бернанос и Сартр, мы обнаруживаем одну и ту же, одинаково страстную и несокрушимую, сверхчеловеческую и нелепую жажду героя жить без лжи»¹.

Но творчество Бернаноса направлено не на то, чтобы прежде всего клеймить социальные пороки и обращать на них внимание людей, оно не призывает к борьбе за полную искренность во что бы то ни стало. По замыслу автора и по своему объективному идейному воздействию оно рисует определенную картину нравственного состояния людей, с тем чтобы указать путь к изменению этого состояния.

Бернанос со всей силой обрушивается на тех христиан, которых материальные интересы, власть денег, мир капиталистических джунглей вовлекают в жизнь, чуждую основным христианским добродетелям, полную сибаритства, эгоизма, фарисейства, самодовольства и нравственного застоя. Он клеймит приспособ-

¹ *Albères R. M. Bilans literatury XX wieku. Warszawa, 1958, s. 54, 85.*

ливание религии к условиям жизни в капиталистическом обществе. Спасение души, говорит Бернанос в своих романах, — это не контракт, это великое нравственное испытание, постоянный риск, постоянные страдания. Но дело тут не только в идеях, которые ввел в религиозную мысль XIX века Сёрен Кьеркегор. Бернанос смотрит на спасение души не как на внутреннее и неповторимое личное дело каждого, не как на борьбу с собственными дурными инстинктами, а как на борьбу священника с сатаной за вечное спасение грешников. Он динамизирует понятие зла, персонифицирует его, показывает активную, актуальную, постоянно существующую силу сатаны, который стремится подчинить себе все человечество. Что такое материальные интересы, сибаритство, нравственная фальшь? Все это мир сатаны.

Если мы попробуем рассмотреть проблему трактовки Бернаносом зла в теологическом аспекте, то увидим — особенно в романе «Под солнцем Сатаны» — возрождение ереси Мани. Увидим борьбу двух вечных, чуждых друг другу и враждебных сил — картину, которую представила миру христианской мысли эта восточная ересь, возникшая из сочетания гностических взглядов с учением Заратустры. Современное словесное оформление давних споров приводит на память спор Готшалка с Рабаном Мавром и знаменитые замечания Эриугены о природе зла и добра¹.

¹ Чтобы охарактеризовать атмосферу этих дискуссий, в которых участвуют не только католические богословы, но и многие публицисты, идеологи и литературные критики, следует привести отрывок из статьи Алексан-

Но оставим эти вопросы теологам и не будем в них углубляться, как не углублялся в них теоретически и сам Бернанос. То же, что он оставил нам в форме литературных образов, сводится к трем основным элементам: во-первых, к изображению деятельности сатаны — хозяина мира материи; во-вторых, к изображению столкновения двух враждебных сил, стремящихся завладеть душой грешника, страстной борьбы за влияние, единоборства и соперничества этих сил; в-третьих, к изображению того, как усиливается натиск сатаны по мере сокращения дистанции между человеком

дра Рогальского, посвященной анализу романа Бернаноса «Под солнцем Сатаны»: «Однако то, что зло не является субстанцией, не является действительностью, отнюдь не означает в свете учения церкви, что оно «ничто» и что вообще следует отрицать его существование. Ибо есть степени существования и иерархия бытия. Только бог существует в подлинном и полном смысле слова. Все сотворенные существа существуют, ибо они участвуют в бытии бога, причем степень их существования зависит от того, насколько они отдаляются от бога или приближаются к нему. С этой точки зрения зло является как бы уменьшением бытия в сотворенном (а потому изменчивом) бытии, в которое оно проникло. Бытие падшего ангела уменьшено, но не уничтожено, ибо все сущее — благо, и, если бы благо сотворения было уничтожено полностью, сотворенное превратилось бы в ничто, перестало бы существовать! Природа демона, дьявола или сатаны была бы смесью бытия и небытия. Зло есть ничто. Зло не является бытием, оно искажение бытия, инфекция, разложение. Зло есть то, что могло бы не существовать, что обязано своим существованием существованию человечества и раскрывает во всей глубине и двойственности тайну свободы. Сатана, учит церковь, есть то свободное бытие, тот ангел, который первым отошел от источника всякого бытия и приблизился к небытию, из которого его извлек Создатель» (*Literatura i cywilizacja*, s. 83).

и богом в результате действия благодати,— отсюда натиск зла, направленный против святых, и огромная опасность для святых со стороны искушений и ловушек.

В такой трактовке благодать — не только правильное рассуждение, затрагивающее разум, а искушение—не только плотская страсть, способная победить разум, идущий за голосом бога. Внутренняя жизнь перестает быть печальным побоищем инстинктов, а нравственность — гигиеной чувств. Внутренняя жизнь представлена как постоянная борьба с враждебными силами в собственном сознании и во внешнем мире сатаны. Трусливое терпение по отношению к деятельности сатаны, находящее выражение в примирении с существующими условиями, становится, таким образом, гнуснейшим преступлением, уничтожающим нравственные ценности человека, а священный гнев против этой терпимости и покорности голосу сатаны предвещает духовное возрождение. «Что случилось бы с нами, в невыразимой скудости нашей, униженными, попранными, оскорбленными злейшим врагом нашим, когда бы не чувствовали себя хотя бы оскорбленными! Лукавый не станет вполне владыкою мира, доколе праведным гневом полнятся сердца наши, доколе человек среди человеков восстает на него и бросает ему в лицо: Non Serviam!»¹

Но это возмущение, этот священный гнев не возрождает мир. Революция духа — это возрождение мира через муки. Революция духа —

¹ Не буду рабом твоим! (лат.); *Бернанос Ж.* Под солнцем Сатаны. Дневник сельского священника. Новая история Мухетты. М., 1978, с. 193.

это путь страданий. «Господи, не верь, что прокляли тебя! Да сгниет лжец, продажный свидетель, ничтожный соперник твой! Он обокрал нас, раздел донага и вложил в уста наши богохульство. Но нам осталось страдание — наш общий с тобой удел, знак избрания нашего...»¹

Но, ненавидя ложь и лицемерие, нравственный конформизм и социальное зло, Бернанос видит путь к освобождению исключительно в чистой «революции духа», в оторванном от реальных социальных целей нравственном самосовершенствовании. И в своих романах он показывает таинственный путь, ведущий в глубь человеческой души. Среди отчаяния и страданий, с сознанием своей беспомощности перед волею господней идут по жизни его святые, столь бескомпромиссные по отношению к себе самим и столь чуткие к горю ближних. «Я убежден,— писал Мориак,— что роман Бернаноса «Под солнцем Сатаны» потому так прелестен и исключительно удачен, что его святой — не настоящий: это измученная и истерзанная душа, блуждающая на грани отчаяния. Или, если угодно, священник Дониссан — настоящий святой, и тогда Бернанос, повинувшись своему инстинкту художника, открыл и обнажил скрытый изъян этого избранника, недостаток, связывающий его с грешным человечеством, несмотря на все его добродетели. Неудачи большинства романистов, пытавшихся вдохнуть жизнь в святых, обусловлены, пожалуй, тем, что они стремились избразить существа возвышенные, ангелоподобные, сверх-

¹ *Бернанос Ж.* Под солнцем Сатаны..., с. 282.

человеческие, в то время как единственным шансом на успех является изображение того низменного, что, несмотря на святость, присуще человеку и на чем должно быть сосредоточено внимание романиста»¹.

Мориак показал нам человеческую душу, потерпевшую поражение в неравной борьбе с испорченной человеческой природой, изобразил человека рабом греха. Бернанос же рисует попытку святости. Избранные люди освобождаются от оков материального мира, проникая в таинство святости. Но это не защищает их от сознания своей духовной нищеты. «Вдохновленные светом божьим, они видят, каков в действительности человек, пусть даже освященный, и это приводит их в ужас».

Вся нравственная проблематика сведена тут к «вечному» конфликту между импульсами природы, злой и стихийно навязывающей свои законы, и свободой, которая позволяет принять или отвергнуть эти импульсы,— свободой, которая, изъявив желание отказаться от греха, создает возможность приятия таинственной и незаслуженной благодати. Сам же свет освящающей благодати не только не сглажи-

вает этот конфликт, но, напротив, еще больше обостряет его вследствие трагического сознания возможности лишиться благодати, вследствие усиленного натиска зла и обостренного ощущения пропасти между грязью плотского желанья и чистой любовью божьей.

Мориак показывал духовную нищету падшего человека, нищету и надежду грешника, Бернанос же рисует нищету и отчаяние святого. Мориак склонялся над людьми, потерянными ощущением бога. Бернанос пытается уловить трагизм этого ощущения.

И в том, и в другом случае мы оказываемся вне сферы реальных проблем, реальных людей. И в том, и в другом случае мы можем наблюдать картину мистификации действительных нравственных конфликтов. И тот, и другой автор по-своему отражают затерянность в анархическом, распадающемся буржуазном мире.

Проблема метафизически трактуемого трагизма и таинственности судьбы не вечна, но повторима—она всплывает в эпохи пресыщения и упадка разлагающихся культур. Современный католический роман принадлежит к течению, отражающему упадок буржуазной культуры. Он принадлежит к этому течению, несмотря на то что его создавали люди, ненавидевшие проявления нравственного разложения этой культуры.

Одинокий диалог с богом—католический вариант декадентского индивидуализма. Драма намерений соответствует обостренному психологизму, разрывающему социальную ткань художественной прозы. Незаслуженный свет благодати представляет собою видимость ре-

¹ *Mauriac F. Bóg i złoty cielec. Warszawa, 1958, s. 72—73.* Кстати, следует отметить, что высокая оценка творчества Бернаноса, данная Мориаком, резко контрастирует с многочисленными недружелюбными и язвительными замечаниями Бернаноса о произведениях Мориака. Приведем одно из них: «...иногда мною овладевало искушение оставить священников с их ограниченностью, которая им так любезна, и писать мориаковские романы, которые принесли бы мне деньги, дающие возможность пользоваться радостями жизни, как пришло лобому ученику иезуитов» (*Listy.— Życie i Muśl, 1950, №5/6, s. 375*).

шения, оторванную от понятых социальных закономерностей.

Герои Бернаноса — неудачники, которые ищут спасения вне сферы человеческих проблем: спасения от зла, господствующего в окружающем их мире, они ждут за пределами этого мира. «Они преподавали ей лишь догмы катехизиса, перед которыми она закрыла душу раз и навсегда, ибо не отличала их от учения о правах и обязанностях граждан, а всякое право вызывало в ней отвращение еще до того, как она постигала его смысл. И именно потому, что инстинкт еще раньше подсказал ей, что она родилась вне права, вне каких-либо прав, она чувствовала смутное желание остаться в этом мире тайны, где господствует один-единственный принцип — доброй воли бога, его таинственных пристрастий, пленительной несправедливости могущества, которое может принять форму милосердия, прощения, нищеты»¹.

Критиковавшийся нами выше Альбере прав, когда идеалу светской прогрессивной литературы, каковым является умный, свободный человек, ищущий наилучшие пути свободной человеческой деятельности, противопоставляет литературу трагического христианства, где из мрачной картины человеческого существования всплывает тайна предназначения, где человеческий ум зависим, скован, связан с силой, которая управляет им, пользуясь таинственной властью благодати.

«У Мориака, у Бернаноса, а отчасти и у Клоделя интеллект подавлен. Читатель попа-

дает в какой-то душный мир, где свет человеческого разума затухает. Появляющиеся здесь персонажи, побуждаемые к нелепым преступлениям, терзаемые изнутри мрачными маниями, кажутся нам игрушками в руках рока... это слабые и неустойчивые люди, проявляющие напрасную бдительность по отношению к самим себе в мире, окружающем их словно густой лес, в котором слышны лишь таинственные шумы. Их души погружены в вечный мрак, в котором притаились залутанные, неясные желания...

Так возникает *ощущение тайны*, ощущение непознаваемости даже в человеческой жизни...

Тайной этой является трагический смысл мира»¹.

Правда земной затерянности находит свое отражение в тайне божьей благодати. Протест против зла, господствующего в мире, породил бегство в область мистики. Измученная душа устремляется к богу среди непрерывных терзаний, горя и отчаяния, преодолевая природу, борясь с собственными желаниями, дурными наклонностями и искушениями сатаны. Вот путь, на котором, по мнению автора романа «Под солнцем Сатаны», человек освобождается от духовной нищеты. Именно на этом пути мечутся между преступлением и святостью униженные грешники, запутавшиеся в паутине противоречивых страстей, погруженные в непроницаемое для ближних одиночество.

«Безнадежность, отчаяние, страх, вызванный постоянным сознанием силы зла,— вот

¹ Bernanos G. Un mauvais rêve. P., 1951, p. 226.

¹ Albérès R. M. Bilans literatury XX wieku, s. 124, 125.

психологический климат произведений Бернаноса,— говорится в предисловии к послевоенному изданию «Под солнцем Сатаны».— В чем глубина этого романа? В атмосфере ужаса перед необходимостью стремиться к намеченной цели... (к святости). Отсюда столько рассуждений об отчаянии в этой книге. Об отчаянии, порожденном сознанием собственного ничтожества перед замыслами бога»¹.

Вдохновленный этими идеями, Бернанос строит в своих романах особый мир, полный видений и галлюцинаций. Он передает нам идеи своих героев, одержимых или злом, или святостью, в патетическом внутреннем монологе, ограждающем их от столкновения с реалиями повседневной жизни. Он потрясает мелодраматическими описаниями подлости, преступлений, страданий. Но, вопреки утверждениям некоторых критиков², Бернанос не пользуется новаторской формой, он просто возвращается к приемам романа ужасов XIX века, воскрешает позабытую уже поэтику романтизма. А идеалистическое содержание рождается при отходе от живой человеческой жизни — внутри растерзанного сердца художника.

«В тишине и одиночестве находишь самого себя, находишь правду о себе. И именно через эту правду приходишь к правде о других. Повседневное общение с людьми, даже несмотря на наличие доброй воли, знакомит нас только с их слабостями, странностями, смеш-

ными сторонами, с их мелкотравчатостью» (Бернанос к А. Лима¹).

Углубление в этическое исследование движений души, во внутренний анализ желания и самоотречения освобождает от кошмара действительности. Освящающая благодать и вечное пятно первородного греха призваны спасти нравственное значение системы, построенной вне истории и общества.

Любовь, не находя себе реального предмета на земле и убегая от эгоизма буржуазного образа мышления, обнаруживает мистическую цель — бога, требующего полнейшей отдачи.

Протест против действительности гнивающего буржуазного общества, превращенный в мистическое бегство от мира, повторяет, таким образом, путь мистических идей, сопровождавших распад предыдущих формаций. Повторяет ход мыслей и решение Августина, испанских мистиков XVI века, св. Иоанна Крестителя и св. Терезы Авильской.

¹ Piasecki B. Przedmowa do: Bernanos G. Pod słońcem szatana. Warszawa, 1945.

² Albérès R. M. Bilans literatury XX wieku.

¹ Bernanos G. Listy.— Życie i Myśl, 1950, № 5/6, s. 373 (март 1940).

ПОВЕРЖЕННОЕ ПОКОЛЕНИЕ

После бунтов молодежи в странах Западной Европы в 1968 году и бурного развития движения хиппи в США на рубеже 60-х и 70-х годов появилась огромная литература. Социологи, теоретики культуры и публицисты Запада, как бы пристыженные прежним отсутствием у них интереса к этим течениям и ошибочными диагнозами, состязаются во все новых анализах явлений нигилистского бунта и неоруссоистской идеологии.

Теперь, когда мы уже располагаем множеством исследований, представляющих самые разнообразные точки зрения, и когда столь многие анализы вскрыли развитие самого явления, все явственнее проступает особенное влияние одного из направлений американской литературы на последующие формы и характер течения молодежных бунтов. Яснее становится также идейная связь литературы так называемых битников в Соединенных Штатах в 50-х и начале 60-х годов с философией экзистенциализма.

I

РАСТОПАННОЕ ПОКОЛЕНИЕ

Где искать литературные истоки битничества? Хроника Керуака появилась в 1950 году. Но уже до этого были стихи Аллена Гинсберга, а в 1949 году вышла автобиография

Нейла Кесседи, отмеченная явным влиянием буддизма. 15 лет отделяет эти произведения от книги Вильяма Берроуза «Голый праздник». Таким образом, уже четверть столетия назад битники бросили своим творчеством вызов американскому общественному мнению. И все смешнее звучат повторяемые без конца утверждения официальной критики о том, что битническое течение в американской литературе угасает или даже угасло совсем. Между тем в американской действительности проявляются все новые аспекты битничества, как в жизни, так и в литературных произведениях. В свое время Лайонел Эбел, нью-йоркский драматург, литературный критик и переводчик многих известных драматических произведений (кстати сказать, причисляемый иногда к битническим писателям), обрушился на нашумевший роман Берроуза «Голый праздник» в статье под знаменательным названием «За пределами», где он писал: «Мне кажется, что считать его литературным произведением бессмысленно. Описания галлюцинаций, вызванных наркотиками, нельзя назвать ни красивыми, ни изысканными, ни талантливыми, ни поучительными... Автор, видимо, задался целью вызвать у читателя ощущение, что он прикоснулся к чему-то абсолютному и, бесспорно, крайнему, пусть даже уродливому, пусть больному, находящемуся вне всяких нравственных и эстетических критериев. Самое главное: крайность. Существование через крайность. А эту крайность люди, по тем или иным причинам, ищут сегодня в омерзении, в ужасе, в насилии, в импотенции или во всеохватывающем желании, как определяет Бер-

роуз состояние наркомана... Когда он нам показывает сплетенные в страстном объятии тела, то это тела истерзанные, изувеченные, изуродованные, уничтожающие другие тела или уничтожаемые ими под непрерывный аккомпанемент эротики в каком-то на редкость противном варианте... Я сочувствую Вильяму Берроузу, которому пришлось написать эту книгу, но вместе с тем я выражаю свое сочувствие литературе, которая вынуждена в какой-то мере считаться с подобными произведениями и не может от них полностью отмежеваться¹. Так Лайонел Эбел противостоит лестным отзывам о книге Берроуза, выказанным Мери Маккарти, Робертом Лоуэллом, Норманом Мейлером и другими. Любопытно, что этот одаренный писатель высказывает о книге Берроуза суждения, аналогичные тем, которыми сто лет назад буржуазная критика встретила «Цветы зла» и «Парижский сплин» Бодлера.

Что же это — очередная ошибка, одна из тех, которые обычно совершает часть критиков, сталкиваясь с новым литературным явлением, или справедливый протест против сочинения, которое претендует на звание литературного произведения, являясь в действительности графоманским и порнографическим описанием бреда, вызванного наркотиками? И кто такой автор, Вильям Берроуз, — великий новатор в литературе, как того желают Лоуэлл и Норман Мейлер? Отчаявшийся и не находящий никакого выхода критик буржуаз-

¹ *Abel L. Poza marginesem.* — *Temata.* N. Y., 1964, № 10, s. 169—174.

ной цивилизации и нравственности, который последний шанс свободного от лжи существования открывает в примитивном ощущении собственного бытия и который мог бы повторить вслед за Генри Миллером: «Душой я мертв. Я жив физически. Морально я свободен. Мир, покинутый мною, — зверинец... Если я гиена, то истощенная и голодная. И я отправляюсь, чтобы раздобыть корм»¹? Или же он просто падший человек — наркоман, сорокапятiletний старик, не способный ни на что другое, кроме как впрыскивать себе очередную дозу наркотика? Несколько лет назад эта книга писателя-битника вызвала ожесточенные споры, высказывались диаметрально противоположные друг другу мнения и суждения. Но когда новые книги представителей этого течения появлялись на книжном рынке под аккомпанемент возмущенных откликов, старые становились постепенно чуть ли не классикой: как поэма Аллена Гинсберга «Вой», как «На дороге», «Подземные люди» или «Бродяги дхармы» Керуака. Но не меняются по существу характер самого движения, его идеология, изобразительные средства и литературное содержание².

Каковы причины возникновения и развития движения битников? Самым поверхностным было бытовавшее в конце 50-х годов суждение, что битничество — преходящая литературная мода, порождение нескольких безответственных прозаиков, поэтов и критиков,

¹ *Miller H. Tropic of Cancer.* N. Y., 1961, p. 90.

² *Dommergues P. Les écrivains d'aujourd'hui.* P., 1965, p. 83—86.

скандал, случайность, чужеродный нарост на здоровом теле американской культуры¹.

Можно было тогда же встретить и такое мнение, что битническая литература не что иное, как сентиментально-возвышенная разновидность системы ценностей, присущей «тинэйджерам» — тринадцати-девятнадцатилетним подросткам и юнцам; одно из проявлений инфантилизации американской культуры, инфантилизации, связанной с развитием ее массовости. Так, известный теоретик массовой культуры Дуайт Макдональд видел в битничестве крайнее проявление «ориентации на молодежь» в условиях растущего натиска массовой культуры в ее отрицательном смысле, то есть культуры потребительской, поверхностной, стандартной. Отказ от идейной и эстетической активности, неспособность к зрелым суждениям ведут к инфантилизации взрослых и, следовательно, к антиинтеллектуализму, плоскому сентиментализму, увлечению сексом и сенсацией².

Американский литературный критик Лесли А. Фидлер³ пытался связать главные мотивы битнической литературы с нравственными извращениями, распространенными среди молодежи и находящими свое выражение в феминизации мужчин, эротической агрессивности женщин, в наркомании. Поиски внутренней свободы и попытки расширить сферу этой сво-

боды ведут здесь к различным формам анархической экстравагантности, таким, как шокирующая мода или, напротив, полное пренебрежение к своему внешнему виду, иррационально-религиозный экстаз на базе дальневосточных или древнеиндийских обрядов, джазовый экстаз или экстаз, искусственно вызванный наркотиками. Литературные мотивы, вдохновленные этими внелитературными нравственными нормами и жизненными установками, воспевают жизненную безответственность, полную свободу в удовлетворении своих желаний, отказ от любых социальных связей, общественных норм, традиций, заветов и обязанностей. Они воспевают хулиганство как стиль поведения и грубое сквернословие как способ выражать свои мысли. Отсюда знаменитая кампания за право сквернословить не только в прозе, но и в поэзии, кампания, активным участником которой был поэт Грегори Корсо¹.

Джеймс Ф. Скотт в очерке, посвященном битнической литературе и американскому культу незрелой юности, пишет: «Поражает неприличная спешка, с какой американское общество жаждет избавиться от этих послевоенных блудных сыновей, которых уже почтили изрядным количеством преждевременных некрологов, продиктованных одними лишь благими пожеланиями. Присутствие этих слегка оборванных граждан Гринвич-Вилледжа, Норд-Бича и Венис-Уэста, должно быть, в самом деле очень хлопотно. А еще более хлопотно то, что популярная пресса сама не зна-

¹ *Corso G.* The Vestal Tady on Brattle and Other Poems (1965); Gasoline (1958), Bomb (1958), The Happy Birthday of Death (1960), Early Poems (1960).

¹ *O'Neill P.* The only Rebellion around.—Life, 30. XI. 1959.

² *Macdonald D. A.* Theory of Mass Culture.—Mass Culture. Glencoe Illinois, 1958.

³ *Leslie A. Fiedler.* The New Mutants.—Partisan Review, 1965, № 4.

ет, как объяснить их существование. Рядовой наблюдатель спрашивает себя: за какие грехи нас постигло подобное? При таком настроении нам не остается ничего другого, как только желать, чтобы битников поскорее забальзамировали и похоронили... Дело в том, что издавать полные ужаса восклицания при виде их значительно приятнее, чем присматриваться к ним самим. При всех своих эротических шалостях и нелюбви к бритве и щетке битники несравненно менее чужды американской культуре, чем нам хотелось бы думать. Они столь же непопулярны среди рядовых американцев, как Бенедикт Арнольд среди Дочерей Американской революции, но главные выступления общественности против них производят иной раз такое впечатление, будто испуганный маг пытается загнать в бутылку джинна, ни на минуту не признаваясь, что он сам нечаянно выпустил его»¹.

Что же это такое — эта язва на теле американской культуры? Что такое битничество? Каковы подлинные причины его возникновения?

Нам вряд ли удастся исчерпывающе и подробно ответить на эти вопросы. Но ввиду значительности этого явления стоит, пожалуй, рассмотреть основные попытки его истолкования, а также обратить внимание на некоторые существенные идейные и социальные проблемы, связанные с движением битников.

Начнем с еще одной пространной цитаты. На сей раз это будет отрывок из книги извест-

¹ Scott J. F. Beat Literature and the American Tenn Cult.— American Quarterly, summer 1962.

ного прозаика и литературоведа Малькольма Каули «Литературная ситуация». Он пишет (кстати, уже в 1955 году употребляя прошедшее время): «Была также одна, довольно многочисленная группа, которая не хотела приспособиться и подняла ожесточенный бунт — трудно сказать, против чего, ибо у этой группы не было никакой программы, вероятно, против совокупности законов, обычаев, навыков мышления и литературных стандартов, принятых другими представителями этого поколения. Это был индивидуалистский, нигилистический бунт, каждый из бунтовщиков просто отказывался следовать каким-либо литературным и жизненным образцам, предлагаемым взрослыми. Некоторые сделали себе культ из пьянства, хулиганства, курения марихуаны или любого другого запретного удовольствия, но истинное наслаждение им доставляло мчаться с бешеной скоростью на машине, если у них была машина, и слушать джаз. Они любили «сохранять холодность», то есть стоять в стороне. Часто говорили, что они «underground» — «подпольные» и называют себя «The Beat Generation» (то есть разбитым, поверженным поколением). В двух отношениях они были похожи на большинство обыкновенных молодых людей (в Соединенных Штатах): они совершенно не интересовались политикой и искали чего-нибудь, во что можно было бы поверить, какой-нибудь религии, которая позволила бы им примириться с их собственным миром»¹.

¹ Cowley M. The Literary Situation. N. Y., 1955, p. 241.

Иногда сравнивают настроения и литературные мотивы битников с так называемым «потерянным поколением» 20-х годов, поколением участников первой мировой войны, не сумевших найти себе места в условиях мирной жизни, а также людей науки и искусства, протестовавших против духовной узости американского обывателя, против буржуазного характера своей страны. Однако представители «потерянного поколения» становились на путь внешней эмиграции и уезжали. Чаще всего в Европу. Там они примыкали к художественной богеме крупных метрополий. Самые яркие их портреты мы находим в известном романе Эрнеста Хемингуэя «И восходит солнце» («Фиеста»).

Что же касается битников, то они, хотя и остаются в Америке, уходят во внутреннюю эмиграцию. Это особая эмиграция: они не хотят участвовать в жизни, которой заправляют «твердолобые». Это «твердолобые», говорят битники, использовали разум, науку и технику для того, чтобы привести человечество к мировым войнам. Они, выдумавшие войны, толкают других на убийственную ответственность за массовые преступления и оправдывают эти преступления, используя всевозможные идеологические средства.

Битники не одобряют мира «твердолобых», но и не вступают в борьбу с ним. Они не противопоставляют ему свою программу мысли и действия. Они просто не принимают к сведению факта существования «твердолобых» и всего официального мира, в особенности же тривиального стремления к влиянию и власти, к карьере и богатству.

Сознавая преступность мира, битник спасается бегством в сферу безответственности или, как выражаются некоторые, недоваренной юности. Он становится — тут мы вводим еще одно битническое понятие — хиппи. Хиппи — это человек, убедившийся, что свобода возможна лишь вне жизни нормального общества, что она состоит в образе жизни, «находящейся вне законов буржуазного мира». По определению Уолтера Хейзенкливера, хиппи — человек вдохновенный и экстатический, который внезапно поднимается и идет бродить по Америке — серьезный, томимый жаждой переживаний, оборванный, крылатый, — бродить по-новому, уродливо и вместе с тем по-своему прелестно. Он знает, что быть побитым — значит лежать на земле, но оставаться исполненным сияющей веры. Все дело в том, чтобы остаться свободным... и прежде всего — не иметь ничего общего с этим большим, самоуверенным, упитанным, энергичным, холодным миром¹.

Хиппи отвергает общество с его дисциплиной, хорошими обычаями, нравственностью. Он верит во всякого рода свободную любовь, в наркотики и оргии, даже встает на сторону преступников и убийц.

Литературные представители битничества тоже встают на сторону огромного и постоянно растущего числа малолетних преступников, воспевая их молчаливое презрение к суду.

Ведь кто, заявляют битники, обвиняет этих

¹ В качестве образца хиппи Хейзенкливер берет здесь героя книги Керуака «На дороге» Дина Мориерти.

молодых людей в индивидуальных преступлениях? Их обвиняет и хочет приговорить орган того самого общества, того самого государства, которое привело к первой и второй мировым войнам, к атомному ужасу, к жизни под постоянной угрозой. Если представители этого государства, заявляют битники, возмущаются преступлениями и карают их, то в ответ можно лишь насмешливо пожать плечами, храня ледяное молчание.

Хаотический нигилизм, туманный пацифизм, беспрограммный анархизм, соединенные с толкуемым в духе современного экзистенциализма дзэн-буддизмом,— все это бесформенное творение, которое предлагают литературные и духовные вожди битничества, получало нередко массовое распространение в некоторых кругах молодежи.

II

НА ДОРОГЕ

Когда маленькому Дину было шесть лет, его отец — алкоголик — сидел в тюрьме. Матери у Дина уже не было, он приходил в суд просить, чтобы выпустили отца. От попрошайничанья Дин вскоре перешел к воровству автомобилей и так наловчился, что побил в своем родном городе рекорд по числу угнанных машин. Вооруженный пистолетом, он подстерегал девочек, возвращавшихся из школы, сажал избранницу в машину и ехал в горы заниматься любовью. Следствием этого увлечения было то, что Дин с 11 до 17 лет жил главным образом в исправительной колонии.

Для Дина секс являлся единственным святым и важным делом в жизни. Когда Сэл впервые встретил Дина в Нью-Йорке, тот был уже взрослым молодым человеком, делившим свою жизнь поровну между улицей, тюрьмой и публичной библиотекой. Все нравственные нормы и все церкви были против Дина. Дин смеется и любит жизнь, наслаждается ею безнравственно и экзотически. Этого бродягу-негра из Денвера связала дружба с Сэлом, нью-йоркским цыганом-интеллигентом¹.

Таков начертанный Юзефом Халасинским силуэт главного героя книги Джека Керуака² «На дороге» — Дина Морнерти. «На дороге» — не просто роман, это программа и пропаганда мировоззрения, это евангелие битничества. А Дин — не просто герой интересного романа, он миф, олицетворение жизненного идеала.

Вот сюжет книги: группа молодых не удовлетворенных общественной жизнью и своим окружением нью-йоркских интеллигентов во главе с начинающим писателем Сэлом Передайзом находит своего Христа в лице негра Дина Морнерти и отправляется с ним бродить по Америке, от Атлантики до Тихого океана, ютится в темных закоулках, живет жизнью люмпен-пролетариев, в их кварталах, рассуждая о Ницше, Хемингуэе, Прусте и Уолте Уит-

¹ *Chalasiński J.* Kultura amerykańska. Warszawa, 1962, s. 460—461.

² Джек Керуак — самый крупный представитель битничества. Этот прозаик, поэт, теоретик движения и литературный критик известен главным образом своими тремя романами: «На дороге» (1955 г.), «Подземные люди» (1958 г.) и «Бродяги дхармы» (1958 г.).

мене и находя при этом нравственную отраду у своего духовного вождя — святого дурачка Дина. «Я признаю только тех, — говорит Сэл, — кто никогда не зевает и не изрекает прописных истин, а горит, горит, как сказочные римские свечи, взрывающиеся словно фонтаны, наперекор звездам».

Таков Дин: «пылающий, дрожащий, страшный ангел, который пересек улицу, как молния, налетел, как туча, преследовал меня, с бешеной скоростью бросился на меня, таинственный путник с равнин... Он мчался на запад над стонущим спокойным материком, он скоро прибудет сюда. Это был грозный приход гигантов. Нам пришлось расширить сточные канавы Денвера и сузить кое-какие законы, чтобы приспособить их к бездне страдания Дина, к его бьющему через край экстазу».

Заметим упомянутое здесь состояние страдания и экстаза, мы еще к нему вернемся. А пока рассмотрим мнение, согласно которому Дин — идеальный хиппи. Сэл и его товарищи — битники по интеллектуальному выбору. Дин же — хиппи стихийный, идеальный, пренебрегающий всеми законами, нормами и запретами, всеми правами и обязанностями в своей эгоистической и преступно-гедонистской безнравственности.

Этому ясному толкованию, полностью соответствующему классической позиции битничества, противостоит другое, стремящееся во что бы то ни стало найти корни образа Дина в литературной или — еще шире — в духовной традиции Америки. Итак, Дин — брат легендарного дровосека-великана. Человек, который каждому может быть братом и которому боль-

ше всего к лицу грязная рабочая спецовка. «В его сочной речи слышались голоса старых дружков из-под моста, с задворок гаражей и с улиц, где на протянутых веревках сушится белье».

Подобным же образом Юзеф Халасинский в своей книге «Американская культура» изображает Дина как миф о радости простой жизни, как протест против тепличного стандартного счастья индустриальной городской американской цивилизации. Дин здесь — одна из разновидностей мифа об Америке Эмерсона и Уитмена, человека природы Купера и Хемингуэя.

Пожалуй, прав В. Маррей, который пишет в своей рецензии, посвященной роману «На дороге», что отождествлению себя с социальными низами — неграми, нищими и т. п. — отнюдь не сопутствует стремление участвовать вместе с ними в прогрессивном общественном движении, борющемся против социального неравенства. «Миф о примитиве противопоставляет здесь действительную жизнь социального дна кладбищу идей демократии, прогресса и христианства»¹.

Но он прав лишь в отрицательной части своих рассуждений. В самом деле, трудно согласиться с тезисом, что роман Керуака, являющийся библией битничества, изображает действительную жизнь социальных низов. Именно в этой области явственнее всего заявляет о себе своеобразная мифология, связанная с мотивами страдания и экстаза. Чтобы это понять, рассмотрим основные характерные

¹ Цит. по: *Chataśiński J. Kultura amerykańska*, s. 461.

черты Дина. Итак, во-первых, его отличает неумная жажда жизни. Дин — человек страстный, полный плотских желаний, томимый гигантским голодом — алчущий еды, пьянства и секса. Этот вечный голод — всего лишь результат динамической силы здорового, необузданного организма. В его основе — и здесь мы переходим ко второй черте — лежит ненасытность. Ничто не в состоянии насытить, то есть удовлетворить, Дина. Он — человек, обреченный на вечный голод, тревогу и бесплодные искания. Он вынужден вечно действовать, потому что он страдает, и будет вечно страдать, потому что действует. Существенный момент такой деятельности — и это третья характерная черта — бесплодные поиски связи с другими, неизменно оканчивающиеся поражением. Это всегда лишь мимолетная физическая близость, слияние на миг, после которого неизбежно наступают грустное расставание и молчаливая скорбь. Отсюда — и это четвертая черта — чудовищное одиночество, герой постоянно пребывает в собственном вакууме, и стремление вырваться из него — тоже постоянный мотив деятельности, рождающей страдание. В этом состоянии духа Дин непрерывно стремится к экстазу, который затмевает сознание страданий или смягчает их. Формы этого экстаза — радость свободного движения: это быстрая езда на автомобиле как самоцель, как новая религия; это секс в его оргиастических формах; это, наконец, джаз как мимолетное достижение вожаемой полноты ощущений, крайнее расшатывание нервов и одновременное их одурманивание мелодией, ритмом, движением. Таков Дин. С виду — святой про-

стачок, в действительности же человек, соединяющий ум и обширную эрудицию с презрением к интеллектуализму, рационализму, анализу, логике. По сути дела, это не литературный образ, порожденный действительной жизнью социального дна (к этому Колдуэлл и Стейнбек — каждый по-своему — ближе, чем Керуак), а символ определенной идеологии, иллюстрация к философскому тезису об абсурдности человеческого бытия, типичному для атеистического экзистенциализма.

Роман Керуака «На дороге», как мы уже сказали, — библия битников. Но значит ли это, что можно свести битничество к изложенной в романе идеологии? Ни в коем случае... Это движение было слишком разнообразным, из слишком многих источников черпало свои жизненные силы, чтобы мы могли заключить его причины и его диагноз в одну простую формулу. Это было к тому же движение, которое выражало больше, чем оно членораздельно говорило, оскорбляя «нравственность» буржуазного общества. Битничество — еще до массовых выступлений хиппи — было одним из самых крайних симптомов духовного кризиса американской культуры, столь громко заявляющей о своем здоровье и крепости.

Одновременно роман Керуака вскрывает действительную связь более общих форм упадка буржуазного иррационализма с движением битников. А внутри этого движения он показывает взаимопроникновение мотивов декадентского мистицизма и иррационализма, смутной тревоги и анархической критики, порожденных интеллектуально незрелым протестом против социальных и международных

отношений и конфликтов, а также протестом против отрицательных последствий жизни в условиях индустриальной цивилизации.

III ЭКСТАЗ

В битнической поэзии сознательное внедрение вульгаризмов дает поэтическую санкцию повседневному языку улицы. Джеймс Ф. Скотт утверждает, что, в то время как популярному поэту трудно всунуть краткое стихотворение между двумя рекламами туалетного мыла, поэты-битники напоминали об исторических связях поэзии с такими коллективными выразительными формами, как обрядовые песни и устные предания. Они стремились возродить старинную традицию непосредственного контакта со слушателями, рассматривая поэзию как нечто возбуждающее одновременно и публику, и поэта. При этом происходит впадение в совместный транс наподобие джазового экстаза, о котором столько говорится в битнических теоретических выступлениях. Поэт старшего поколения Кенет Роксрот, которого многие считают истинным пророком битничества, а также молодые — подражающий Вийону Ферлингетти или вдохновляемый Уитменом Аллен Гинсберг, который декламирует свои стихи на джазово-поэтических вечерах, — пытаются передать слушателям свое мировосприятие, искренность чувств и формальную гармонию, которая должна родиться стихийно, после того как будут опрокинуты всяческие литературные, грамматические и синтаксиче-

ские препятствия. Ибо, как говорит Керуак, «надо отпустить тормоза и поддаться свободным ассоциациям на бескрайнем океане мысли; плыть по океану английского языка без всякой дисциплины, кроме риторического выдоха и декларации протеста»¹. Таким образом, поддаваясь воздействию свободной игры чувств, освобожденных от неискренности и общественных препятствий, поэт и его слушатели возрождаются духовно путем катарсиса. Существуют различные виды экстаза: экстаз движения, экстаз автомобильной гонки — чувство, которое переживаешь в одиночку. В техническом и дегуманизованном мире это пребывание за рулем и гонка на свой страх и риск, с сознанием ответственности за управление машиной и своей личной связи с ее механизмом, представляется возвращением к собственному человеческому миру. «Автомобиль, — пишет Халасинский, — стал для молодых подвижной гостиницей, прибежищем любви и одновременно символом бездомности и одиночества молодежи в современном обществе»². Автомобиль также символ дегуманизованного секса.

Кроме восхваления экстаза движения, переживаемого в одиночестве, битники превозносят ритмику джаза, вводящего в транс человеческую массу. Ритм джазовых ударов заставляет забыть о жизненных невзгодах, порождая состояние беззаботного блаженства — разломленности. Роман Керуака «На дороге» построен на принципе музыкальной гармонии,

¹ *Kerouac J. Belief and Technique for Modern Prose.*— *Evergreen Review*, spring 1959.

² *Chataśiński J. Kultura amerykańska*, s. 450.

причем именно на джазовых мотивах, а джазовые понятия служат в нем для изображения эмоциональных состояний и самых интимных сфер человеческой жизни.

Таким образом, музыка, воспринимаемая определенным образом, ведет к экстазу, порождающему чувство общности людей, связанных одинаковой судьбой и одинаковыми чувствами. Те, которые не нашли подтверждения человеческого единства, прочных связей в действительной жизни, реальных форм солидарности, согреваются теплом кратковременной связи, которую несут с собой музыки.

Битники отворачиваются от таких присутствующих империализму реакционно-конструктивных идеологических связей ложной солидарности, как национализм, расизм, антикоммунизм. Они восклицают, как Дэвид Карп, автор романа «Оставьте меня в покое»: «Мы не хотим крестовых походов!» Но, отворачиваясь от крестовых походов, они не борются против них, и судьба бейсбольной команды волнует их больше, чем самые серьезные мировые вопросы.

Однако это «неприятие» тоже мнимое. Все более сильное давление социальных условий, дегуманизированной технической цивилизации, империалистических метрополий порождает все снова и снова, в массовых масштабах сознательные, полусознательные и подсознательные настроения несогласия и конфликта с господствующими обществу отношениями, особенно среди молодежи. А туманность этих настроений определяет туманность протеста.

Неопределенный протест, настроения без познания их причин, психические стрессы, вы-

званные условиями жизни и труда, общественными отношениями и темпом жизни,— все это находит стихийное выражение в крупных массовых демонстрациях джазового экстаза. Битники, «оказавшись лицом к лицу с натиском буржуазной технократии, отступили, уйдя в духовную нирвану гашиша и мескалина. Перед угрозой потенциальных политических кризисов они спрятались в замкнутые группки, а теперь украдкой взирают на мир сквозь немытые окна чердаков на Грант-стрит»¹. Но битники, восхваляющие стихийные демонстрации молодых, представляют лишь часть огромного движения протеста против современной американской действительности.

IV

ВОЗРОЖДЕНИЕ ИРРАЦИОНАЛИЗМА

И все же фактом является то, что 70-е годы ознаменованы эволюцией битничества в сторону восточного мистицизма и неоанархизма. Упомянутый уже роман Джека Керуака «Бродяги дхармы», опубликованный в 1958 году, явился предзнаменованием перехода от поисков успокоения в чувственном экстазе и житейской безответственности к одиноким исканиям мистической истины в пустынных горах Калифорнии. «Бродяги дхармы» стали новым откровением для самого младшего поколения бунтующих. Вслед за Керуаком и Гинсбергом они открывали прелести буддийской школы

¹ Scott J. F. Beat Literature and the American Tenn Cult.— American Quarterly, summer 1962.

жизненного аскетизма. Они штудировали учение дзэн-буддизма и находили удовлетворение в сознательном отказе от житейских утех, отказе, который «не вытекает из слабости, а является результатом душевной силы». Сотни юных выпускников колледжей и университетов отправлялись скитаться в одиночку по горам и пустыням Калифорнии, странного края с шестнадцатимиллионным населением, 80 процентов которого живет в двух городах-гигантах. Там, отвернувшись от общественной жизни, они предавались раздумьям над «философией жизненного ада». Это движение все больше теряет свой социальный радикализм, погружаясь в буддийские мотивы или сближаясь с неоромантическими идеями бродяжничества, которые явились как бы отражением чаяний Германа Гессе. При этом концентрируется внимание на абстрактных рассуждениях о сути человеческой личности, о силе непокоренного духа и о неповторимости индивида.

С течением времени битники становятся просто анархистствующими поэтами, провозглашающими лозунг: «К черту все это!» Они ведь не являются группой с определенной идеологией и программой, а представляют собой неорганизованную кучку нигилистов и экстремистов, действующих в различных сферах жизни. Лоренс Ла Фаве¹ пытается как-то систематизировать их тенденции. Битник — это в области *религии* приверженец дзэн-буддизма, в *философии* — экзистенциалист, в области *искусства* — опровергатель всех приня-

тых конструктивно-композиционных принципов, в области *политики* — анархист, в сфере интимных *эротических* отношений — сторонник свободной любви. Таким образом, битники — это и антиконформисты, и крайние реакционеры одновременно. Они подчеркивают прежде всего нереальность дел мира сего, дел, которые не только лишены человеческих пропорций, но и потеряли, по их мнению, всякий смысл и уже не только парадоксальны, но и абсурдны. «Чувства и реакции также стали ирреальными. Полная дезорганизация!..» — восклицает Гинсберг¹. А когда уже обвинена в абсурдности вся совокупность проблем общественной жизни, то поэзия становится для битников единственным оплотом индивидуализма, подлинности и автономии. На общественном форуме молодые ростки собственной чуткости, личные способности, связи, даже улыбки, изящество и очарование чахнут от убийственного разглагольствования и раздумий о деньгах. «Киноболтовня, — пишет Аллен Гинсберг, — болтовня радиопередач, болтовня иллюстрированных изданий, болтовня газет, болтовня школ, болтовня политиков, болтовня судей, болтовня общественных деятелей этого племени, целиком поглощенного борьбой за власть над всем земным шаром...»

Аллен Гинсберг заявляет со всей серьезностью: «Поэзия есть возрождение индивидуальной восприимчивости с помощью индивидуализированной поэтики, индивидуальное выражение нонконформизма — это одно несом-

¹ *La Fave L. Il paradiso dei Beat.* — *Contemporaneo*, 1964, № 71, 72.

¹ *Ginsberg A. Back to the Wall.* — *Times Literary Supplement*, 6. VIII, 1964.

ненно». А вот начало поэмы Гинсберга «Америка»:

Америка, я отдал тебе все, и теперь я пустое место.
Америка двух долларов и двадцати семи центов

17 января, 1956.

Я схожу с ума.

Америка, когда мы кончим эту человеческую войну?

Убирайся со своей атомной бомбой.

Мне нехорошо, не приставай ко мне.

Я не стану писать стихи, пока не буду в здравом уме¹.

Гинсберг страстно выражает чувства разочарования и отчаяния своего поколения, его изолированность, растерянность и идейную слепоту, ведущую к мистике. Одновременно он в своих поэмах создает подлинный культ машины, механизированной жизни, овеществленных отношений между людьми, культ бюрократической машины американской индустрии, администрации, государства, армии. Давление этого гиганта представляется ему молотом, который душил одинокого и потерянного человека.

Ярче всего это выражено в его лучшем произведении — поэме «Вой». В последние годы то, что стояло у колыбели битничества — сознание преступности пугающего и воюющего мира, — встает во главу угла, приняв форму сознания атомной угрозы. Об этом очень убедительно пишет Джеймс Ф. Скотт, чьи высказывания мы уже приводили: «Войны и военный психоз, не сплотившие распространению слащавого идеализма, сыграли существенную роль в громком «Нет!», бросаемом писателями-битниками. Кроме того, совре-

¹ Ginsberg A. Howl and other poems. San Francisco, 1959, p. 31.

менная международная обстановка, в особенности же угроза атомного всеожжения, придали битническому отрицанию его решительного молодежный характер. Чудовищная перспектива адской бомбы помогла битникам занять мятежную, но безответственную позицию¹. Поскольку старшее поколение дало человечеству Хиросиму, битники считают, что имеют право — как собачка из стихотворения Лоренса Ферлингетти — рассматривать любой символ авторитета как очередное дерево, у которого можно задрать лапу. Поскольку людям все еще приходится жить под угрозой атомной гибели, битники снимают с себя всякую заботу о политических и общественных делах.

Подобно Рэю Смиуту из романа Керуака «Бродяги дхармы», они увидели на небе мистические слова, провозглашающие «Невозможность Существования Чего-Либо». И приняв это утверждение за абсолютную мудрость, они не испытывают потребности достичь умственной зрелости. Таким образом, порожденная всей атмосферой американской культуры душевная тревога, сопутствующая определенной исторической обстановке, придавала ценностям явно отрицательную тональность, чтобы в конце концов превратить их в догму, враждебную как эстетической, так и интеллектуальной зрелости.

Борясь в своих субъективных намерениях за право сохранять высшие человеческие ценности, борясь за вещи, для свершения которых

¹ Scott J. F. Beat Literature and the American Tenn Cult.— American Quarterly, summer 1962.

нужны душевная сила и мужество зрелого человека, барды битников противопоставили холодному миру бизнеса лишь свою ранимость, присущую незрелой юности. Этот бунт не имел положительного общественного значения, все его достоинство состояло в выявлении того, что буржуазный мир гниет изнутри, что он неспособен создать новые нравственные ценности, новую конструктивную модель жизни.

Художники-битники, воспевавшие стихийные демонстрации молодежи, стали составной частью большого движения протеста против американской социальной и нравственной действительности. Они явились симптомом растущего общественного недовольства. Его провозвестниками.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассматривая причины возникновения тех или иных явлений, изучаемых марксистами в области гуманитарных наук, мы можем выделить прежде всего три группы проблем, три основных вопроса, следующих из классических марксистских воззрений. Их можно сформулировать следующим образом:

Каковы действительные источники социальных препятствий и социальных стимулов принятия и одобрения данного комплекса идей и фактов? Какие классовые интересы осложняют определение причин отхода от правды о действительности в философских системах и научных теориях?

Каков характер отношений между классом или прослойкой и идеологом, который по своим идеям и своей общественной платформе является представителем данного класса или прослойки? Какова связь между горизонтами, намеченными теорией в сфере познания, искусством в видении мира, политической программой в области социальной практики, а также положением и практическими интересами определенных классов и прослоек?

Каковы подлинные связи между общественными идеалами и картиной человеческого мира, с одной стороны, и структурой социальных связей внутри данных классов? Какова зависимость между характером власти и теми особенностями человеческих отношений, которые характерны для определенных социаль-

ных структур в связи с их производственными отношениями, образом жизни и уровнем общественного сознания?

Эти вопросы, являющиеся основными при генетическом подходе к рождению, расцвету и упадку философских систем, идеалов общественной жизни, художественных структур, все же недостаточны, когда, не ограничиваясь одной лишь интерпретацией возникновения определенных явлений, мы пытаемся установить причины долговечности одних интеллектуальных и художественных структур и кратковременности существования других.

Здесь мы также оказываемся на подготовленной почве. У нас имеется прочный базис, каковым является для марксистских гуманитарных наук классический анализ классовой направленности идеологических систем ценностей. Эта классовая направленность приводит, в частности, к разнообразию интерпретаций интеллектуального и художественного наследия. Она определяет также иерархию важности содержания и способ выбора традиции философской, научной, политической и художественной мысли. Причем проблема выбора культурной традиции и ее интерпретации неизменно связана с размышлениями над фактом существования таких интеллектуальных и художественных явлений, которые, будучи поразному истолкованы, вращают в новые интеллектуальные и эстетические структуры новых эпох, сохраняя необыкновенную устойчивость и становясь основой таких определений, как «европейская культура», «миф Средиземноморья» и т. д. Мы далеко отошли от того времени, когда этой проблемой интересовался

Маркс. Однако два поставленных им вопроса остаются и поныне главными, встающими перед каждым, кто пытается уяснить проблему прочности традиций давних эпох. «Традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых. И как раз тогда, когда люди как будто только тем и заняты, что переделывают себя и окружающее и создают нечто еще небывалое, как раз в такие эпохи революционных кризисов они боязливо прибегают к заклинаниям, вызывая к себе на помощь духов прошлого, заимствуют у них имена, боевые лозунги, костюмы, чтобы в этом освященном древностью наряде, на этом заимствованном языке разыгрывать новую сцену всемирной истории»¹.

«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 все еще доставляют нам художественное наслаждение и в известном отношении признаются нормой и недостижимым образцом»².

Если первая из этих двух крупных проблем, связанных с отношением к традициям, разработана чрезвычайно широко и находит свое отражение во всех жанрах марксистской литературы — от политической публицистики до научно-исторических монографий, — то вторая проблема еще не дождалась широкого развития.

Первая проблема приняла на дальнейших исторических этапах развития марксистской

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 8, с. 119.

² Там же, т. 46, ч. I, с. 48.

мысли конструктивную форму. Вопрос о преемственности традиций был рассмотрен и обоснован как требование гармонического развития революционной теории и практики, а также (после завоевания власти) как проблема нового освоения господствующими классами громадных областей интеллектуальной и художественной традиции. Обе эти главные задачи четко сформулированы в работах Ленина. «История философии и история социальной науки показывают с полной ясностью, — писал Ленин в 1913 году, — что в марксизме нет ничего похожего на «сектанство» в смысле какого-то замкнутого, застывшего учения, возникшего *в стороне* от столбовой дороги развития мировой цивилизации. Напротив, вся гениальность Маркса состоит именно в том, что он дал ответы на вопросы, которые передовая мысль человечества уже поставила. Его учение возникло как прямое и непосредственное *продолжение* учения величайших представителей философии, политической экономии и социализма»¹.

А в проекте резолюции «О пролетарской культуре» Ленин писал в 1920 году: «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»². Такое понимание места традиции в но-

вой жизни и такое определение значения дальнейшего развития прежних достижений в новых социальных условиях сформировалось, как известно, в ходе ожесточенных идеологических боев и теоретических полемик.

Ленинизм проложил путь взглядам и принципам, которые легли в основу сегодняшней социалистической культурной политики в вопросе об отношении к традициям в борьбе как с нигилизмом, так и с вульгаризаторством «презентизма» — особого отбора и особого понимания исторических фактов, обусловленного нашим сегодняшним отношением к жизни. Драматический характер этой борьбы за признание значения традиций, за утверждение возможности их освоения новым, революционным обществом способствовал одновременно общеидеологической постановке этого вопроса и утверждению данной позиции на базе теории и политики. История этих споров — это история борьбы за принципы и основы деятельности в области культурной политики. Поэтому общетеоретическое и идеологическое значение имеет полемика с теоретиками Пролеткульта — Фриче, Богдановым, Плетневым и Гастевым, — борьба против их попыток выводить образ мышления данного класса непосредственно из производственных отношений, а содержание искусства — из экономического положения. С практическими требованиями в области культурной политики связан тезис Горького о значении для социалистической культуры традиций народной фантастики и мифологии. Непосредственно связана с культурной политикой точка зрения Луначарского, изложенная им в статье «Советское го-

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 23, с. 40.

² Там же, т. 41, с. 337.

сударство и искусство»: «...искусство прошлого все целиком должно принадлежать рабочим и крестьянам. Конечно, было бы смешно, если бы мы проявляли в этом отношении какое-то тупое безразличие. Конечно, и мы сами, так же как и наша великая народная аудитория, гораздо больше внимания уделим тому, чему отдана наша любовь, но нет такого произведения истинного искусства, то есть действительно отражавшего в соответственной форме те или другие человеческие переживания, которое могло бы быть выброшено из человеческой памяти и должно было бы рассматриваться, как запретное для трудового человека, наследника старой культуры».

При этом само утверждение значения традиции в современной жизни и общее определение роли отдельных течений прошлого как бы заслоняет вторую проблему, выдвинутую Марксом: вопрос о причинах жизненности некоторых ценностей мысли и искусства прошлого и устаревания других. Поиски ответа на вопрос о причинах продолжительности реальной жизни в обществе некоторых интеллектуальных и художественных структур и о причинах быстрого отмирания других уступили место в литературе классическим проблемам генетических исследований. В свою очередь, изучение процессов художественного развития от Плеханова до Томсона ограничивалось открытием детерминант социального рождения, расцвета и упадка стиля. Причем часто новаторство в области выявления связей между развитием мысли и искусства и общественным

положением классов, классовой борьбой, социальных причин эволюции канонов и условностей искусства сопровождалось непониманием относительной самостоятельности художественного развития, пренебрежением к проблемам, связанным с формированием в течение долгих исторических периодов, охватывающих несколько социально-экономических формаций, собственных законов развития жанров. Процесс сохранения и возрождения традиций также рассматривался исключительно в идеологических категориях, что вело к множеству упрощений.

Если мы теперь перейдем от этой кратко и схематично очерченной истории вопроса к положению, сложившемуся в Польше в последние годы, то нам придется отметить по меньшей мере два явления. Во-первых, оживленные теоретические и общеметодологические споры еще не привели к появлению серьезных монографических исследований, в которых бы по-новому, с точки зрения современной марксистской науки, рассматривалась проблематика прочности художественных традиций, традиций определенных эпох в нашей современности и сегодняшнего воздействия произведений и эстетических воззрений прошлого. Во-вторых, при недостатке фундаментальных исследований, касающихся проблемы художественной традиции, тем богаче представляются достижения историков, социологов и педагогов. Многочисленные работы, в которых рассматривается вопрос об участии исторических и идейно-политических традиций в современной общественной жизни, поднимают новую проблематику. Я имею здесь в виду

¹ Луначарский А. В. Собр. соч.: В 8-ми т. М., 1967, т. 7, с. 274.

прежде всего такие проблемы, как связь между устойчивыми ценностями этнических культур и классовыми течениями внутри национальных культур, как рационализация изучения проблемы «национального характера», как социально-классовый анализ причин и факторов, определяющих психологию общества, его нравственность и мышление на базе национальной культуры, как влияние общественного и государственного строя на психологию общества, как отношение между традициями и этосом национально-освободительной борьбы и чертами, определяющими подход к новой социалистической действительности. В области изучения художественной культуры пока еще не наблюдается подобного оживления; однако бурные споры о традициях, вспыхивающие время от времени в области культурной публицистики, свидетельствуют о злободневности данной проблематики. Возможно, что этап методологических исследований уже позади и в скором времени можно будет ожидать новых результатов.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ: ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ, ЛИТЕРАТУРА

Вместо послесловия

Марксистская критическая литература об экзистенциализме богата работами самого различного жанра: академическими трактатами и популярными философскими брошюрами, статьями в «толстых» журналах и газетными заметками, обстоятельными и всесторонними исследованиями и памфлетами. Беднее всего представлены, однако, работы, где производится сопоставление экзистенциализма как философии с иными формами общественного сознания, в том числе искусством. Конечно, в любой книге или достаточно обширной статье указывается на тесную связь экзистенциализма с искусством и литературой — трудно обойти столь явно обнаруживающиеся взаимоотношения, если крупнейшие экзистенциалисты, такие, как Сартр, Камю и Марсель, сами являются крупными писателями, а почти все остальные так или иначе связывают свое философствование с искусством. Тем не менее книга Ежи Коссака — лишь одна из немногих у нас, где рассматриваются взаимоотношения экзистенциализма с литературой¹. Причем она характерна и тем, что философия экзистенциализма рассматривается в связи со спе-

¹ См., в частности, книгу С. Финкелстайна «Экзистенциализм и проблема отчуждения в американской литературе» (М., 1967).

цифической, мало у нас известной литературой — «католическим романом». А вместе с тем и во взаимоотношениях с религией, особенно католицизмом.

Эта установка автора далеко не случайна. Общеизвестны сложные обстоятельства идеологической жизни в Польской Народной Республике, связанные с ролью католицизма не только в идеологической, но и во всей социальной и политической жизни страны. Участие католиков и католической церкви в социалистическом строительстве, обусловленное их участием в деятельности Фронта единства народа, «который объединяет всех патриотов, независимо от их социального происхождения и положения, образования и профессии, отношения к религии»¹, осуществляется не без противоречий и борьбы, в том числе и внутри католических общественных организаций. Поэтому столь интересны перипетии полемики по вопросам экзистенциализма и находящегося под его влиянием «католического романа» в самом католицизме. К лучшим страницам книги относятся те, где разбираются взаимоотношения экзистенциализма с различными течениями традиционной и современной христианской философии.

Е. Коссак убедительно доказывает, что как религиозный, так и «атеистический» экзистенциализм теснейшим образом «увязаны» с проблематикой и решениями религиозной философии прошлого и настоящего. Но главное — это общность их социальной и идейной уста-

новки: утверждение бренности всего земного, ничтожества мира вообще, ничтожества и заброшенности человека суть общие принципы христианства и экзистенциализма. В условиях социального кризиса, тем более кризиса последней классово антагонистической общественной формации, они объединяются: «Выражая настроения пассивности, неверия и отчаяния, они свидетельствуют и о драматическом пути людей, изверившихся в истории и прогрессе и ищущих решения вне этого мира: охваченные тоской или испуганные уродством внешнего мира, люди обращаются к мысли о трагичности всеобщей судьбы» (с. 18—19).

Книга Коссака — не историко-философский трактат; тем более — не учебник, по которому, как он говорит, студент мог бы подготовиться к экзамену по истории философии. Это достаточно широкая панорама экзистенциализма как идейного движения, далеко не ограничивающегося философией. С этой точки зрения нельзя не присоединиться к стремлению автора представить экзистенциализм в качестве «множества близких друг другу мировоззренческих мотивов... эти мотивы являются составными элементами идеологии, возникших на основе критического отношения к правящим классам, их морали, идеалам и жизненной практике, но не ведущих к реальной оппозиции и даже ослабляющих ее» (с. 18). Удача автора — всесторонний показ амбивалентности (внутренней противоречивости) экзистенциализма, подобно двуликому Янусу поворачивающегося к исследователю то одним, то другим лицом.

¹ Герек Э. Доклад на VIII съезде Польской объединенной рабочей партии. — Правда, 1980, 12 февраля.

Стремясь к определенности и четкости, мы часто подходим к идеологическим явлениям, и в первую очередь к таким, как экзистенциализм, с позиций «да — да, нет — нет; что сверх того, то от лукавого», забывая, что именно это и есть, как считал Ф. Энгельс, выражение метафизического способа мышления¹. Поэтому и экзистенциализм предстает перед нами в одних трудах — как буржуазно-апологетическая концепция, в других — как выражение протеста и нонконформизма, бунта и «великого отказа». И дело тут даже не в том, что как протест и бунт экзистенциализм теряет из виду положительную цель и не видит реальных путей преобразования общества. Суть в том, что протест имеет своей оборотной стороной убеждение: все равно ничего нельзя изменить, противоречия «человеческого существования», «экзистенции» коренятся в самом его «бытии». Достаточно вспомнить знаменитый анализ К. Ясперсом «немецкой вины»: проследив ее до ее первоисточника, «мы наткнемся на бытие человека, которое в немецком облике приняло на себя ужасную виновность, но возможность которой лежит в человеке как человеке... Можно сказать, когда речь идет о немецкой вине: это общая вина — совокупное зло вообще разделяет вину за вспышку зла здесь, на немецкой почве»². Но ведь к аналогичным следствиям ведут анализ «вины» как экзистенциальной категории в «Бытии и времени» Хайдеггера и «бытия и обладания» в одноименной книге Марселя, исследование

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 21.

² Jaspers K. Die Schuldfrage. In: Lebensfragen der deutschen Politik. München, 1963, S. 95.

«конкретных отношений к Другому» в «Бытии и ничто» Сартра и основная идея его же пьесы «Дьявол и господин бог».

И вот здесь можно поспорить с Е. Коссаком относительно целостности экзистенциализма как философии. При всем многообразии «экзистенциализмов» они объединены одним принципиальным положением, которое в редакции Сартра гласит: «Существование предшествует сущности, или, что то же самое, надо начинать с субъективности»¹. Причем исходный пункт — «субъективность» или «существование», терминологически выражающееся по-разному, — это не «ум, душа, дух или я сам (myself)» Беркли, не «пучок впечатлений» Юма, не фиктеанское «Я» и вообще не познающий субъект предшествующих идеалистических систем. «Существование» экзистенциалистов — это не столько познающий, сколько деятельный и страдающий, одинокий и переживающий свое одиночество, озабоченный, смертный и страшный смерти, «историчный», то есть протертый между рождением и смертью, субъект. Мы перечислили лишь некоторые из его определений, но суть одна: «субъективность» есть источник и детерминанта выбора, осуществляемого человеком, его поступков.

Но почему же тогда так много «экзистенциализмов» — «атеистический» (я сказал бы — богоборческий, присоединившись к удачной оценке В. Н. Кузнецова²), религиозный, теологический? Почему столь несходны друг с

¹ Sartre J. P. L'existentialisme est un humanisme. P. 1967, p. 24.

² См.: Современная буржуазная философия и религия. М., 1977, с. 205—216.

другом Хайдеггер и Марсель, Сартр и Ясперс? Ответ достаточно очевиден: *принцип* реализуется в многообразии концепций соответственной конкретной социальной ориентации, национальной культурной традиции, историческим обстоятельствам складывания концепции, личным особенностям автора. Далеко не все здесь, конечно, перечислено, но уже этого достаточно, чтобы видеть: не могут быть похожи — даже исходя из общего принципа — учение правого буржуазного либерала Ясперса, связанного с традициями систематики немецкой классической философии, формировавшегося в условиях кризиса кайзеровской Германии и Веймарской республики, и левого радикала Сартра, воспитанного в духе французской философской традиции, от Декарта до Бергсона, писателя, складывавшегося в годы «великого кризиса» конца 20 — начала 30-х годов, подготовки второй мировой войны и Сопротивления.

XX век с его бурной социальной динамикой, резкими перепадами социально-политических «температур» и «давлений» как никогда ранее дифференцирует специфическую реакцию мыслителя на ситуацию времени — особенно если это, говоря языком экзистенциализма, «критическая», «пограничная», «предельная» ситуация, — а следовательно, дифференцирует позиции философов, принадлежащих к одному направлению. Это общий закон для социально-«ангажированного» философствования, проявляющийся даже в таких догматически ориентированных направлениях, как неотомизм, бывший в течение длительного времени почти официальной философией католической церкви. И тем не менее *принцип* действует. Дейст-

вует как закон, определяющий наиболее существенный «срез» соответствующего круга явлений.

Философское содержание экзистенциализма обусловлено тем, что, провозгласив первичным «существование» («экзистенцию») человека, расшифровав ее как совокупность спонтанно вырастающих и развертывающихся экзистенциальных структур, его создатели не могут почерпнуть эти структуры где-либо, кроме реального общества, в котором они «живут, движутся и имеют бытие». Различия в понимании «существования» — это различия в понимании тех *общественных отношений*, которые совокупностью, «ансамблем» (К. Маркс) своим составом составляют сущность человека. Анализ «повседневного», то есть «неподлинного», существования (das Man) М. Хайдеггера; «феноменология обладания» Г. Марселя, в которой раскрывается обезчеловечивающее и отчуждающее воздействие на человека собственности; диалектика «пограничных ситуаций» и «коммуникации» К. Ясперса; вывод Сартра о том, что сущность общественного отношения к «другому» есть конфликт, — все это анализ и критика различных, прежде всего негативных, аспектов «человеческих отношений», то есть общественных отношений эпохи. И мы ничего не поймем в экзистенциализме, если не увидим в «экзистенциальных» структурах личности отражения — искаженного, одностороннего, абсолютизированного, но все-таки отражения — реальных общественных отношений капитализма в его империалистической стадии.

В книге прекрасно показано, что дело обстоит именно таким образом. И все же Е. Коссак

постоянно оказывается перед лицом противоречия. С одной стороны, он справедливо указывает на то, что экзистенциализм изображает «внутренний мир личности, изолированной от общества» (с. 27), пишет об «онтологическом одиночестве» человека, «вырванного из всех реальных связей с другими личностями» (с. 37). Но с другой — столь же справедливо — Е. Коссак пишет о том, что для экзистенциалистов «существование человека... вплетено в окружающую среду, оно возможно только в рамках коллективности» (с. 53). Парадокс разрешается, если мы учтем, что в экзистенциалистской философии имеется в виду важнейшая особенность антагонистических общественных отношений: они *соединяют* людей только таким образом, что *разделяют* их.

Одно историческое сравнение. Классический индивидуализм XIX века принял в своей крайней форме облик «социального атомизма», с точки зрения которого «в общественной жизни люди обладают лишь такими свойствами, которые вытекают из законов природы отдельного человека и могут быть к ним сведены»¹. Это была иллюзия, вытекавшая из абсолютизации принципов свободного предпринимательства. В XX веке уже всем ясно, что это иллюзия. Она разрушается не только господством монополий в экономической жизни — она немыслима перед лицом повседневных фактов: вовлеченности каждого человека в круговорот общественной жизни, сокращения

¹ *Милль Дж. Ст.* Система логики силлогистической и индуктивной. Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования. М., 1914, с. 798.

расстояний средствами современного транспорта и связи, туризма и рекламы, всеобщей воинской повинности и парламентских выборов и т. д. Еще в первую мировую войну боевые действия угрожали только находившимся непосредственно на поле боя да в сфере непосредственной оккупации. Ныне всякий знает, что современные средства ведения войны никому не оставляют надежды на то, что опасность пройдет стороной.

И в прошлом веке были, конечно, мыслители, считавшие, что общественные отношения существенны для жизнедеятельности человека, а следовательно, и для его понимания. Таков Л. Фейербах, который, по словам К. Маркса, «общественное отношение «человека к человеку»... делает основным принципом теории»¹. Однако суть этого отношения — любовь, то есть гармоническое единство человека с человеком, «диалог Я и Ты». Экзистенциалисты (за исключением М. Бубера) не ссылаются на Фейербаха, но ведь и их философская установка подразумевает «отношение Я и Ты» как универсальное человеческое отношение. Однако это уже не гармония: общественное отношение в принципе антагонистично, противоречиво. «Конфликт есть первоначальный смысл бытия для другого», — пишет Сартр. Этот конфликт доходит до предела, когда Сартр уподобляет отчуждение и объективацию человека перед лицом «другого» тому, как в древнегреческом мифе о Медузе Горгоне ее взгляд превращал человека в камень².

Конечно, это крайняя позиция, граничащая

¹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42, с. 154.

² *Sartre J. P.* L'être et le néant. P., 1968, p. 431, 502.

с универсализацией психопатологического отчуждения личности¹, но ведь и в других экзистенциалистских концепциях мы, по существу, имеем то же самое: так, в коммуникации Ясперса обнаруживается радикальное одиночество, а смысл ее — это «любовь-борба», противоречивое отношение, всегда чреватое страхом перед коммуникацией и сопротивлением «другого», разрывом, невозможностью коммуникации вообще и т. д.² И даже «совместное бытие» человека «среди других» у Хайдеггера — а этому «совместному бытию» противопоставляет Сартр свою концепцию конфликта — есть не что иное, как человеческое бытие, раскрывающееся «в модусе равнодушия и чуждости»³.

Для экзистенциализма показательно, что все эти негативные категории, несущие эмоционально напряженную нагрузку, выступают не как психологические характеристики субъекта. Они — именно «бытийственные», «онтологические», философские характеристики «человеческого существования». Поэтому они универсальны, неустранимы и вечны, так что неустранимы и социальное зло, конфликты, антагонизмы. Причем даже такие чисто социальные характеристики, как собственность, переводятся в «экзистенциалы». Так, антропологически укорененным, а потому неустранимым оказы-

вается у Марселя антагонизм «бытия» и «обладания», то есть человека и собственника. Ибо «вот что имеет значение для любого обладания: то, чем я обладаю, в определенном смысле есть моя часть, что отражается в той боли, которую я ощущаю, когда меня каким-либо образом лишают того, чем я обладал. В ином смысле, однако, то, чем я обладаю, не есть часть меня самого, ибо я могу это потерять, не прекращая существовать или быть»¹. Но таким образом противоположность человека и собственника увековечивается, и «человеческое существование» обречено навеки оставаться ареной враждебного противостояния, «внутреннего напряжения» бытия и обладания, человека и собственности.

Сущность человека — «совокупность всех общественных отношений» (Маркс), и сущность человека в обществе, основанном на частной собственности, определяется собственностью. Однако она не вечна — упразднение частной собственности есть путь к изменению человека. Социализм идет по этому пути — экзистенциализм его исключает. Впрочем, Марсель, мыслитель религиозный, видит в акте жертвы — в пожертвовании собственностью — путь к подлинному бытию, то есть к богу. Но ведь это давно себя дискредитировавшая утопия.

Однако тот антипсихологизм, о котором мы заговорили, имеет отношение еще к одной проблеме, встающей при чтении книги Е. Коссака. Речь пойдет о месте С. Кьеркегора в

¹ Неудивительно, что среди сартровских «отношений к другому» центральное место занимают мазохизм и садизм, желание и равнодушие, ненависть. И даже описание «любви» осуществляется таким образом, что оно подразумевает «овладение», а значит, и конфликт.

² *Jaspers K. Philosophie. Bd. II, B., 1956, S. 81—91.*

³ *Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1957, S. 121.*

¹ *Marcel G. Gegenwart und Unsterblichkeit. In: Marcel G. Auswahl aus seinen Tagebüchern und Schriften. Bd. II, Leipzig, 1968, S. 290.*

философии. В прекрасном очерке воззрений датского мыслителя убедительно показаны моменты, определившие «современность» Кьеркегора, отделяющие его в то же время от прошлого, с которым он связан проблематически, — от Августина, Паскаля, романтиков. Но для того чтобы уловить качественное отличие Кьеркегора от экзистенциализма как философии, следует иметь в виду, что он все же — исследователь прежде всего религиозной психологии и в то же время — психологист. Посмотрите только на названия многих его произведений, точнее, их подзаголовки. «Повторение, опыт экспериментальной психологии Константина Констанция» (1843 г.), «Винный — не виновен. История одного страдания. Психологическое исследование Отца Молчаливого» (1846 г.), «Болезнь к смерти. Христианско-психологическое изложение для пробуждения и назидания» (1849 г.)... Но что это такое «болезнь к смерти»? Не экзистенциалистское ли это философствование на тему «бытия к смерти» Хайдеггера? Иногда так и думают, прямо сопоставляя этих двух философов. А на деле?

Соответствующий раздел в книге Хайдеггера — анализ «онтологической» структуры человеческого существования, определяющей смертность человека, простертость его существования между рождением и смертью. У Кьеркегора — скорее комментарий экзистенциального мыслителя на тему Евангелия: к Иисусу прислали человека сказать, что Лазарь, которого он любит, болен. «Иисус, услышав то, сказал: эта болезнь не к смерти, но к славе Божией». Когда же Лазарь умер и четыре дня

пролежал в гробу, Иисус воскресил его, предвзвительно сказав усомнившейся сестре Лазаря Марфе: «Не сказал ли Я тебе, что, если будешь веровать, увидишь славу Божию?» Идея Кьеркегора: «болезнь к смерти» — это смертельный грех отчаяния. Или «Страх и трепет. Диалектическая лирика Иоганна де Силенцио» (1843 г.) — не выражение ли это элементов экзистенциальной структуры, наподобие хайдеггеровских «боязни», «страха» и т. д.? Да нет, это опять-таки скорее подробный религиозно-экзистенциальный комментарий к одиннадцатому стиху второго псалма: «Служите Господу со страхом и радуйтесь [перед Ним] с трепетом».

Не говорю уже о многочисленных сборниках проповедей и «назидательных речей» Кьеркегора. Но факт остается фактом: Кьеркегор в целом был и остается религиозным писателем, и его триумфальное введение в философию в XX веке обязано не столько его философским талантам и достижениям, сколько выдвиганию — применительно к религиозному переживанию главным образом — темы «заброшенного» и одинокого индивида как «подлинного» человеческого существования. Поэтому-то Хайдеггер считал, что Кьеркегор — «не мыслитель, а религиозный писатель, хотя и не один из многих, но единственный соразмерный судьбе своего времени»¹. Психологизм Кьеркегора и его религиозно-психологическая ориентация, чуждые буржуазной философии XX века, устраняются в экзистенциализме глав-

¹ Цит. по: *Kierkegaard S. Werke. Bd. 1. Hamburg, 1965, S. 170.*

ным образом за счет применения феноменологического метода Гуссерля, позволяющего онтологизировать эмоциональные структуры сознания, а точнее говоря, в той или иной степени выявить устойчивые структуры индивидуального сознания как отражения общественного бытия, бытия эпохи.

Но ведь в литературе, в искусстве, находящаяся под влиянием экзистенциализма, применение этой процедуры невозможно да и не нужно. Без психологии искусство бессильно, и применительно к литературе Е. Коссак абсолютно прав, видя в экзистенциально ориентированном художественном творчестве, от «католического романа» и до «сердитых молодых людей», выражение сложного и разнородного комплекса идей, мотивов, установок. Он тем более здесь прав, что это относится и к собственно литературному творчеству писателей-экзистенциалистов — Сартра, Камю, Марселя. И рассмотрение экзистенциализма в этом плане существенно обогащает наше представление об экзистенциализме, о его социальной роли в первую очередь.

Е. Коссак написал интересную книгу — книгу-размышление о значительном и сложном идейном и художественном явлении современности. Она написана в Польше и для польского читателя; автор постоянно обращается к социальным, политическим, идейным реалиям, близким и понятным польскому читателю. Однако это не затрудняет восприятия книги советским читателем: и близость наших стран в культурном отношении, и то, что автор — марксист, делают его книгу явлением социалистической, интернациональной по существу

культуры. И все же хочется сказать еще несколько слов об «экзистенциалистской» литературе.

Обращение к индивиду, к глубочайшим его личным переживаниям, к противоречиям его взаимоотношений с людьми в антагонистическом обществе требует глубочайшей искренности. И экзистенциалистская литература обладает этой своеобразной искренностью, доходящей до отвращения к герою и к самому себе, до художественного мазохизма. Но здесь отсутствует иное — художественная *правда*. В реалистическом искусстве сознательно выдвигается принцип соединения искренности художественного изображения с его истинностью, с констатацией объективной «вписанности» изображаемого в общеисторическую закономерность социального развития и авторской оценкой. Именно это единство объективной истины события или характера, изображаемых художником, и искренности художника в изображении и оценке именуется *правдой*. Это и есть подлинная художественная правда. В экзистенциализме как философии эти вещи, объективная истина и истина «человеческая», «экзистенциальная», принципиально несовместимы. «Истина, которой я живу, — писал К. Ясперс, — существует лишь таким образом, что я становлюсь тождествен с нею... Истина, правильность которой я могу доказать, существует без меня самого... Пожелать умереть за правильность, которая доказуема, было бы ни с чем не сообразно»¹.

¹ Jaspers K. Der philosophische Glaube. Zürich, 1948, S. 10.

Нетрудно увидеть, что в науке — не абстрактной «науке вообще», изъятой из общественной жизни, а в реальной научной деятельности людей — и тем более в философии ошибочность такой точки зрения очевидна. Объективность истины, «которой я живу», только укрепляет мою уверенность в себе, в своем знании, в правильности избранного мною, иной раз очень нелегкого пути. Уверенность же, если хотите, «вера» — конечно, не в религиозном смысле, — закрепляет объективную истину и способствует ее реализации. В искусстве ситуация гораздо сложнее. Во-первых, истина в искусстве куда сложнее, и понимать ее как простое копирование жизни значит тут же потерять ее. Во-вторых, научную истину можно — пусть в абстракции — понимать безотносительно к человеку: Земля «все равно вертится», отрекся ли от этой истины Галилей или нет. Но если и для Галилея небезразлично, отрекся он от своего убеждения или нет (достаточно вспомнить пьесу Б. Брехта), то тем более трагичен распад живого единства искусства и жизни, истины и искренности для художника. А распад этот не только возможен, но и часто осуществляется, причем чаще всего за счет отказа от истины, несовместимой с идейными убеждениями, навязываемыми художнику в капиталистическом обществе школой, учителями, прессой, рекламой, философией, всеми обстоятельствами жизни в этом обществе.

Неоднозначность, внутренняя противоречивость экзистенциализма, отражающие сложность и драматизм эпохи, способствуют рождению художника, искренне убежденного в

безвыходности и трагичности ситуации «современного человека». Тем легче как ему, так и его читателю поверить, что это и есть человек как таковой, «подлинный» человек, сбросивший якобы покровы иллюзий. Необходимо достаточно глубокое проникновение в источник, сущность и тайны этого мирозерцания, чтобы избежать тлетворного идеологического воздействия экзистенциалистской литературы, воздействия, основанного на абсолютизации реальных, но исторически ограниченных условиями антагонистической общественной формации социальных отношений, полных противоречий и трагизма. А иногда и отношений патологических, за которыми скрывается их источник, социальная патология. Этому проникновению в тайны экзистенциализма в философии и литературе помогает яркая и убедительная книга Е. Коссака.

*Доктор философских наук,
профессор А. С. БОГОМОЛОВ*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Аббаньяно Н.—124
 Августин Блаженный —
 24, 29, 48, 66, 67, 126,
 157, 167, 180, 196—199,
 201—203, 246, 272, 305,
 350
 Авраам — 112, 113
 Альбере Р. М.—294, 295,
 302—304
 Альберт Великий — 157
 Анджеевский Е.—270
 Ансельм Кентерберий-
 ский — 48
 Аристотель — 99, 109
 Арнольд Б.—312
 Арнольд М.—162, 165

 Баадер Ф.—92
 Бакунин М. А.—213
 Бальзак О.—10, 11, 274—
 276
 Барнет Дж.—200
 Барт К.—29, 46, 109
 Беккет С.—207
 Бёме Я.—91
 Бёнер Ф.—66, 67, 202
 Бергсон А.—52, 158, 168,
 170, 246, 344
 Бердяев Н. А.—25, 29, 55,
 62, 106, 167, 168, 246
 Беркли Дж.—343
 Бернанос Ж.—89, 96, 262,
 263, 267, 269, 291—302,
 304, 305
 Бернар Клервоский — 71,
 72, 126
 Берроуз В.—307, 308
 Бичинг Дж.—14
 Бланше А.—264
 Блондель М.—29, 158,
 159, 172
 Блуа Л.—96, 170, 269, 287

 Богданов А. А.—335
 Бодлер Ш.—180, 278, 279,
 308
 Болин Т.—110
 Боссюэ Ж. Б.—272, 277,
 291
 Бострём К. Я.—87
 Боун Б. П.—168
 Бозций А. М. С.—166
 Брандес Г.—91, 92
 Брэдли Ф. Г.—161—163,
 168
 Бубер М.—55, 347
 Бурде К.—206

 Вердые — 254
 Вийон Ф.—322
 Вильканович С.—259
 Возняковский Я.—289
 Выка К.—217

 Гастев А. К.—335
 Гегель Г. Ф. В.—41, 73—
 75, 78, 79, 99—101, 103,
 114, 115, 160, 161, 163,
 201
 Гейсмар Е.—110
 Гераклит — 199
 Герек Э.—340
 Гёррес Й.—92
 Геснод — 185, 186
 Гессе Г.—326
 Гинсберг А.—306, 309,
 322, 325, 327, 328
 Голубев А.—265—267
 Гомер — 90
 Горький М.—291, 335
 Готшалк — 296
 Готье Т.—91
 Грасси Э.—124
 Грин Г.—269, 289, 292
 Грин Ж.—269, 294

Грин Т. Х.—160
 Громчинский В.—16
 Грундтвиг Н. Ф. С.—90,
 91
 Гурский К.—284, 288
 Гуссерль Э.—53, 60, 127,
 128, 352

Даниель-Роп—34, 89, 240
 Декарт Р.—167, 344
 Деман Т.—199
 Демокрит — 199
 Дим Г.—110
 Доммергес П.—309
 Достоевский Ф. М.—112,
 125, 220, 274, 285

Еврипид — 190

Жильсон Э. А.—34, 66,
 67, 202

Залевский В.—207, 208,
 226
 Заратуштра — 296

Изар Ж.—253
 Иисус Христос — см. Хри-
 стос
 Иоанн Креститель — 305
 Иов — 112
 Иоганн де Силенцио —
 351
 Ионеско Э.—207

Каюм А.—25, 26, 36, 38,
 61—63, 69, 70, 114, 125,
 204—215, 221—226, 289,
 339, 352

Кант И.—114
 Карп Д.—324
 Каули М.—313
 Кауфман В.—125
 Кафка Ф.—86, 125, 207,
 208

Керуак Дж.—306, 309,
 315, 317, 319, 321—323,
 325, 329

Кесседи Н.—307
 Кессельринг Р.—45, 46,
 110
 Клодель П.—204, 302
 Колдуэлл Э.—321
 Колридж С. Т.—130, 160
 Конрад Дж.—208, 215—
 220

Констанций К.—350
 Коплстон Ф.—163, 164,
 170, 173
 Корню О.—67, 126
 Корсо Г.—311
 Коссак З.—269
 Коссак Е.—339—341, 343,
 345, 346, 349, 352, 355

Крокевич А.—199
 Кронский Т. К.—74
 Кузнецов В. Н.—343
 Купер Д. Ф.—319
 Курц П. В.—88, 104
 Кучинский Я.—16
 Кьеркегор М. П.—89
 Кьеркегор С.—16, 25, 29,
 41—46, 48, 49, 55, 62, 86,
 88—101, 103—110, 112—
 115, 119, 125, 128, 129,
 136, 158, 159, 168, 169,
 175, 203, 296, 349—351

Лакруа Ж.—146, 152, 166,
 171—174

Ла Фаве Л.—326
 Левин-Стросс К.—181—183
 Легович Я.—62, 197, 198,
 201

Ленин В. И.—83, 334
 Ле Сенн Р.—163—165
 Лима А. А.—292, 305
 Лоуэлл Р.—308
 Лукреций — 199

- Луначарский А. В. — 335, 336
 Лютер М. — 48, 107, 167
- Макдональд Д. — 310
 Маккарти М. — 308
 Мани — 296
 Мариген Ж. — 35, 166, 167, 170, 234, 236, 237, 246, 254
 Маркевич Х. — 269
 Маркс К. — 10, 73, 333, 336, 342, 345, 347, 349
 Маррей В. — 319
 Марсель Г. — 25, 29, 34, 53, 55, 68, 69, 71, 83, 89, 95, 110—112, 124—133, 135—138, 140—158, 160, 165, 166, 168—179, 195, 202, 287, 339, 342, 344, 345, 349, 352
 Маршалл Б. — 269
 Мейлер Н. — 308
 Мердок А. — 74
 Мерло-Понти М. — 25
 Миллер Г. — 309
 Миллер П. — 169
 Милль Дж. Ст. — 346
 Мильбрандт М. — 133
 Мицкевич А. — 90
 Мойса С. — 259
 Молина Ф. — 124
 Мориак Ф. — 96, 125, 243, 261—263, 265—269, 272—278, 282—288, 290—292, 294, 299—302
 Мровчинский Г. — 16, 167
 Мунье Э. — 16, 96, 146, 152, 154, 166, 169—172, 174—178, 228—235, 237—239, 243—260
 Муссолини Б. — 293
- Недонсель М. — 172
 Ницше Ф. — 25, 32—34, 55, 125, 162, 165, 208, 213, 317
- Одри Д. — 26, 204
 Оленшлегер А. — 90
 О'Нил П. — 310
 Ориген — 157
 Ортега-и-Гассет Х. — 147, 162
- Павел — 107, 198
 Паскаль Б. — 29, 30, 48, 104, 107, 128, 157, 203, 246, 274, 277, 350
 Пастушка И. — 108, 110
 Пеги Ш. — 34, 96, 170, 231, 238, 239, 246, 283
 Пий XI — 293
 Пий XII — 293
 Пирожинский — 262
 Платон — 87, 99, 160, 190, 196, 197, 199, 201
 Плетнев В. Ф. — 335
 Плеханов Г. В. — 336
 Плужанский Т. — 16, 22, 176
- Плутарх — 190
 Подсяда А. — 132
 Помен Ж. — 164
 Помян К. — 78, 79
 Прометей — 213
 Прудон П. Ж. — 213
 Пруст М. — 317
 Пясецкий Б. — 304
- Рабан Мавр — 296
 Рикёр П. — 129, 152, 172
 Рильке Р. М. — 125, 279
 Рогальский А. — 267, 289, 290, 297
 Ройс Дж. — 169
 Роксрот К. — 322
 Руссо Ж. Ж. — 167
- Сартр Ж. П. — 24, 25, 53, 55, 60—63, 67—69, 73—76, 78, 80, 81, 113—116, 125, 152, 154, 280, 281, 295, 339, 343, 344, 347, 348, 352
- Свеницкий И. М. — 262
 Сен-Жюст Л. — 213
 Сизиф — 38, 213
 Скварчинская С. — 268
 Скотт Д. Ф. — 311, 312, 322, 325, 328
 Сократ — 43, 192, 195—199, 202
 Сорель Ж. — 35, 213
 Спартак — 213
 Старовойская-Морстнова З. — 264, 265
 Стейнбек Д. Э. — 321
 Суарес Ф. — 157
 Суходольский Б. — 41
- Тантал — 39, 40
 Тённис Ф. — 165
 Тереза Авильская — 305
 Терлецкий Т. — 28, 125, 127, 134, 135, 140
 Тертуллиан К. С. Ф. — 97, 157
 Тик Л. — 91
 Толстой Л. Н. — 278, 279
 Томсон Дж. — 190, 191, 199—201, 336
 Тувим Ю. — 13
 Турек Л. — 189
 Турович Е. — 253
- Уилсон К. — 15
 Уитмен У. — 317, 319, 322
 Уорд Дж. — 168
- Фейербах Л. — 347
 Ферлингетти Л. — 322, 329
 Фидлер Л. А. — 310
 Финкелстайн С. — 339
 Фихте И. Г. — 41, 42, 343
 Фома Аквинский — 157, 166, 248
 Фриче В. М. — 335
- Хайдеггер М. — 25, 37, 53, 55—58, 60, 62, 65, 66, 83, 125, 126, 147, 152, 154, 208, 342, 344, 345, 348, 350, 351
- Халасинский Ю. — 317, 319, 323
 Хауисон Дж. Х. — 168
 Хейзенквивер У. — 315
 Хемингуэй Э. М. — 314, 317, 319
 Хириш Ф. — 45
 Холенберг И. — 48
 Христос — 213, 273, 294, 317, 350, 351
- Цихович С. — 154—156
- Честертон Г. К. — 269
- Шатобриан Ф. Р. — 274
 Шевалье Ж. — 246
 Шелер М. — 167, 168, 246
 Шеллинг Ф. В. — 92, 99, 129, 160
 Шестов Л. — 29, 55, 112
 Шлегель А. В. — 91
 Шопенгауэр А. — 25, 31, 32, 62, 208
 Штирнер М. — 25, 42
- Эбел Л. — 307, 308
 Эвальд И. — 90
 Эмерсон Р. У. — 169, 319
 Энгельс Ф. — 7, 9, 333, 342, 347
 Эрнугена — 296
- Юм Д. — 343
- Ярошевский Т. М. — 16, 237, 242
 Ясперс К. — 53, 55, 83, 89, 115—120, 122, 125, 126, 147, 342, 344, 348, 353
 Яструн М. — 40

СОДЕРЖАНИЕ

Вступление	5
Истины и мистификации экзистенциализма	24
Пророк затерянных — Сёрен Кьеркегор	86
Христианские и атеистические продолжатели Кьеркегора	109
Иллюзии Габриеля Марселя	124
Связи «марселизма»	154
Марсель и традиции мистики	180
Альбер Камю	204
Персонализм Эмманюэля Мунье	228
Экзистенциализм и католический роман	261
Поверженное поколение	306
Заключение	331
Экзистенциализм: философия, религия, литература. Вместо послесловия	339
Указатель имен	356

Ежи Коссак

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ В ФИЛОСОФИИ И ЛИТЕРАТУРЕ

Перевод с польского Э. Я. Гессен

Заведующая редакцией *Р. К. Медведева*

Редактор *А. Н. Голубев*

Младшие редакторы *Ж. П. Крючкова* и *Е. С. Молчанова*

Художественный редактор *Г. Ф. Семиреченко*

Технический редактор *В. П. Крылова*

ИБ № 1741

Сдано в набор 23. 04. 80. Подписано в печать 29. 07. 80.
Формат 70×90^{1/32}. Бумага типографская № 1. Гарнитура «Литературная». Печать высокая. Условн. печ. л. 13,16. Учетно-изд. л. 13. Тираж 29 тыс. экз. Заказ № 4301. Цена 1 руб.

Политиздат. 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Типография изд. «Звезда», г. Пермь, ул. Дружбы, 34.