

можем указать на ее следующие компоненты.

Во-первых, индивид является представителем всего человечества. Как заметил Дж.Оруэлл, "человек — не особь, он лишь клеточка вечносущего организма, и смутно он это осознает" (Оруэлл 1989, 234). Это означает, что совокупность устойчивых универсальных отношений (логос) между людьми составляет фрагмент сущности человека. Если мы достаточно зримо представим себе индивида, абсолютно изолированного от общества, то очень скоро поймем, что такой индивид перестанет быть человеком. Абсолютное одиночество равно ничто.

Вл.Соловьев писал: "В эмпирической действительности человека как такового вовсе нет — он существует лишь в определенной односторонности и ограниченности, как мужская и женская индивидуальность... Но истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих" (Соловьев 1990, 513).

Таким образом, даже религиозная философия понимает, что какого-то абстрактного человека реально не существует. Реально существуют мужчины и женщины; а истинный человек, т.е. "...свободное единство мужского и женского начала, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную рознь и распадение" (Соловьев 1990, 513), создается любовью.

Светская философия может принять такой взгляд и пойти дальше: понять отдельного индивида как живое существо, включенное в человеческий род и благодаря этому имеющее статус человека. Следовательно, оптимальным условием бытия человека оказывается не крайний индивидуализм (нарциссизм) или крайний коллективизм, но, по выражению американского философа Гельмута Ваутишера, коллективный индивидуализм ("collective individualism"; Wautischer 1993, 53).

Это положение верно и для наций в целом. Современный мир представляет собой весьма слабое единство отчужденных личностей и народов. Одиночество — глобальная проблема. Люди сознательно или бессознательно стремятся решить ее, поскольку понимают каким-то седьмым чувством, что одиночество есть дорога к небытию.

Итак, совокупность устойчивых универсальных отноше-

ний между живыми людьми, а также между прошлыми и будущими поколениями образует один из компонентов сущности (логоса) человека.

Во-вторых, устойчивые отношения имеются и внутри человека: это — нейродинамические закономерности в мозгу, механические, физико-химические, физиологические, генетические и другие соотношения в его телесной организации. Самые разнообразные структуры влияют друг на друга, формируя некий общий внутренний "стержень", внутренний логос (голос) человека. Более того, существует взаимодействие внешних и внутренних отношений, которое также определяет "даймоный" человека.

В-третьих, сущность человека также включает в себя отношения между человеком (обществом) и природой. Совокупность устойчивых универсальных отношений между обществом и природой образует еще один фрагмент сущности человека.

С этой точки зрения мышление также можно представить как отношение... между человеком и окружающим миром, с одной стороны, и как отношение человека к самому себе (феномен саморефлексии), с другой стороны. Эти отношения становятся зримыми и слышимыми благодаря языку. С этой точки зрения мысль человека "локализована" не только в его мозгу, но в то же время и за его пределами, между телом человека и внешней реальностью, между человечеством и Космосом.

При исследовании мозга мы можем использовать новейшие технологии, расщеплять сложнейшие нейродинамические структуры на простейшие элементы. Однако мысль по-прежнему останется невидимой и неуловимой. Сущность человеческого мышления не исчерпывается отношениями между нейронами, хотя эти отношения образуют необходимый, так сказать, материальный компонент мыслительного процесса. Можно полагать, что на формирование человеческого интеллекта оказывают влияние самые разнообразные внутрителесные отношения (между клетками, органами, частями тела). В этих отношениях и, следовательно, в нашем разуме светится вся предшествующая эволюция человеческого рода.

Таким образом, человек мыслит не только при помощи мозга. Он мыслит всем своим существом, всеми своим чув-

ствами, всей предшествующей историей и опытом нации, общества, человечества. Кстати, если кто очень хочет сконструировать робот или компьютер по образу и подобию человека, тому прежде всего следует создать популяцию чувствующих и размножающихся машин и предоставить им возможность самостоятельно развиваться. Эти машины должны сначала жить. Тогда думать и реагировать по-человечески они научатся сами. Как говорится, чтобы философствовать, нужно сначала жить. *Primum vivere, deinde philosophari*.

Итак, сущность (логос, душа) человека есть совокупность (внутренних и внешних) устойчивых универсальных отношений индивида с миром. С этой точки зрения душа помещается не только в теле человека, но и за его пределами: между индивидом, обществом и внешним миром, между человечеством и Космосом. После такого определения становится предельно ясной вся сложность вопроса “что есть душа?” и поисков ее “места дислокации”.

Душа человека имеет внепространственный и вневременный характер. По сути дела наша душа бесконечна. Поэтому ее конечное определение невозможно. Ее последнее, исчерпывающее определение означало бы смерть души и, следовательно, человека. Окончательно определить человека — значит... умертвить его. Вот почему не может быть конечных дефиниций души, сущности человека.

Бесконечность человеческой души означает не что иное, как ее бессмертие. Следовательно, человек по своей природе представляет собой единство смертного и бессмертного. Можно привести, по крайней мере, три аргумента в пользу бессмертного начала в человеке.

Во-первых, бесконечность (бессмертие) человеческого духа обнаруживается в универсальных понятиях, прежде всего в философских категориях. Например, понятие “человек” включает в себя конкретного индивида, которого мы называем этим именем, и нечто значительно большее, поскольку данный термин относится ко всем людям: жившим до нас, живущим в настоящее время и к будущим представителям человеческого рода.

Иначе говоря, одно лишь это понятие “выбрасывает” нас за пределы конкретной личности и реальности и отправляет

нас в бесконечность; в самом деле, мы не можем указать границу, до которой простирается понятие “человек”.

Таким образом, благодаря своему духу человек уже в общих понятиях постоянно имеет дело с бесконечностью, он как бы к ней притрагивается. Уже поэтому человека справедливо рассматривать как бессмертное существо. Наши “дотрагивания” до бесконечности (бессмертия) обычны и повседневны, ежеминутны. Для нас эта трансценденция в бессмертие представляется настолько банальной, что мы ее просто не замечаем.

Если философские категории суть “окна в бесконечное”, то именно философия обнаруживает и развивает это бессмертное (бесконечное) начало в человеке. Вот почему философия делает человека человеком. Итак, вы хотите ощутить бессмертие? — Прикоснитесь в мыслях к бесконечности.

Во-вторых, очевидное бессмертие человеческой души доказывается способностью человека *относиться* к бесконечности. Кстати говоря, с этой точки зрения величие человеческой души может измеряться ее отношениями к окружающему миру. Мелкая, эгоистичная душа ничего не видит и не желает видеть за пределами своего приватного окружения. Великий дух покидает пределы своего “Я” и устремляется к людям, к миру, к Космосу, в бесконечность, наделяя себя бессмертием.

В-третьих, реальное бессмертие человека доказывается фактом творчества. Воистину, рождение детей, идей, образов, картин, музыки, архитектурных сооружений, различных материальных конструкций дает нам долю бессмертия и вечности. Мы продолжаем существовать в наших творениях. Творчество — фактор человеческого бессмертия.

Таким образом, пытаясь определить человеческую душу, мы приходим к заключению о том, что финальных дефиниций для человеческой души быть не может. Наша душа включает в себя два начала — смертное и бессмертное. Предназначение человека состоит в том, чтобы развивать и укреплять свое бессмертное начало, приобретать, так сказать, богоподобие. “Смерть неизбежная, но навеки ненавистная, заслуживает презрения”, — сказал Альбер Камю.

Вполне возможно, что решающий для Шелера вопрос о соотношении духа и энергии является действительно решающим для дальнейшего прояснения сущности человеческой души.

Философ говорил о животворении духа в результате насыщения его энергией. Этот жизнедеятельный дух понимался как “цель и предел конечного бытия...” (см. Шелер 1988, 70, 76). На наш взгляд, “энергичность” духа требует современного объяснения.

3.3. ЧЕЛОВЕК И АБСУРД

Феномен тотального абсурда не покинул современный мир. Альбер Камю в “Мифе о Сизифе” (1942) предложил классическую эстетику абсурда. В эссе абсурд представлялся единственной реальностью. Проблема заключалась в том, как выйти из него. Однако версия автора может легко разочаровать. Мы не спорим с безупречной логикой Камю. У нас вызывают сомнения его исходные постулаты. Состояние абсурда имеет свой фундамент, исследование которого позволяет найти средства, освобождающие человека от постоянного угнетения Неизвестной Силы.

В “Бунтующем человеке” (1951) писатель снова возвращается к прежней тематике и на этот раз приходит к более продуктивным решениям.

В настоящем параграфе рассматривается проблема выхода человека из порочного круга обстоятельств. Анализ первых аксиом философа показывает, что безысходная вселенная абсурда покоится на следующих основаниях: остановившийся разум, хроническая отчужденность индивидов, жажда абсолюта, механическая деятельность, нарушение принципа меры. Поэтому если человека не устраивает положение Сизифа, ему стоит избрать другую метафизику, которая, в частности, предполагает: 1) заботу о развитии собственного разума, 2) устранение барьеров одиночества, 3) снятие требования абсолюта, 4) творческий стиль жизнедеятельности, 5) соблюдение закона меры. Человек способен укротить абсурд.

а) Видение Камю

Согласно автору “Мифа о Сизифе”, мир сам по себе не является абсурдным, он просто неразумен. Абсурд возникает при столкновении человеческого желания полной ясности с внешней реальностью. Абсурд равно зависит как от субъекта, так и от объекта, “абсурд не в человеке... и не в мире, но в их совместном присутствии” (Камю 1989, 242).

Чувство абсурда не тождественно его понятию. Однако имен-

но понятие выставляет абсурд перед личностью. Без разума чувство осталось бы лишь смутным “жизненным порывом”. Благодаря осознанию всеобщей бессмысленности неясное душевное движение превращается, так сказать, в полноценное представление о нелепости всего происходящего.

Абсурд пребывает только в свете разума. За его пределами, в его тени абсурда не существует, там пролегает нейтральная полоса молчаливой объективности. С этой точки зрения всякое “жертвоприношение интеллекта”, изъятие разума у человека устраняет и сам абсурд. Вместе со смертью индивида абсурд также исчезает. Поэтому самоубийство — физическое или метафизическое — Камю не приемлет. Оно разрушает его исследовательскую программу, конечная цель которой — “достижение вселенной абсурда и той установки сознания, которая высвечивает в мире этот неумолимый лик” (Камю 1989, 229).

Последняя истина абсурда — смерть. Ее никому не дано обойти, она — по ту сторону нашей воли. Все усилия и достижения человека обесцениваются его смертью. Кроме того, сама жизнь не принадлежит нам. Каждый день мы совершаем бег по какому-то замкнутому кругу, но однажды встает вопрос “зачем?”. Зачем это бессмысленное бытие? Многие пытаются ответить, и их не покидает надежда. Однако философ лишает нас всякой надежды. По его мнению, абсурд — это норма, правило бытия, а не его аномалия или исключение. Человек окончательно погружен в абсурд, где нет никаких шансов на смысл, на изменение ситуации. Вот почему “решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, — значит ответить на фундаментальный вопрос философии” (Камю 1989, 223).

Что представляет собой абсурдный человек? По определению писателя, он является противоположностью человека смиренного. Он ничего не предпринимает ради вечности, довольствуется тем, что есть, и знает свои пределы (см. Камю 1989, 268). Символом абсурдной личности является Сизиф. Он трагичен, поскольку наделен сознанием. Он знает о бесконечности своего печального удела, однако нет судьбы, которую не превозмогло бы его презрение. Для абсурдного героя все хорошо. “В этом вся тихая радость Сизифа. Ему принадлежит его судьба. Камень — его достояние” (Камю 1989, 307).

Итак, разум проявляет нелепость бытия, абсурд вспыхивает

с пробуждением разума. С этого момента человек обречен на существование в абсурде. Вместе с тем абсурд имеет смысл, когда с ним не соглашаются. Физическая или метафизическая смерть означает в конечном счете согласие с абсурдом. Поэтому Камю выбирает жизнь и предпочитает бунт. “Смерть неизбежная, но навеки ненавистная, заслуживает презрения” (Камю 1989, 276). Бунт (несогласие) понимается как требование прозрачности, и он лишен надежды. В его основе лежит уверенность в подавляющей силе судьбы, но без смирения. Переживать безнадежный бунт против судьбы как можно полнее — значит жить в полную меру, считает философ (см. Камю 1989, 260, 266).

б) Мотивы скепсиса

Из печальной повести Альбера Камю мы узнаем, что каждый человек есть Сизиф, когда к нему приходит сознание. Его удел — катать свой камень, переживать свою трагическую судьбу, презирать ее и считать, что все хорошо. Каждого “Сизифа следует представлять себе счастливым” (Камю 1989, 308).

Автор исходит из того, что абсурд — это неустранимая объективность, сущность взаимосвязи разума и реальности. В этой грустной ситуации ставка писателя на жизнь (а не на смерть) привлекательна. Однако интерес к его позиции снижается, как только начинаем понимать, что несмотря на все наши усилия, мы в этом мире — навсегда Сизифы. Оказывается, что со всем своим презрением к хозяевам-богам и собственной бестолковой жизни мы ничего не можем изменить. Между тем нас заставляют считать себя счастливыми.

Пусть Сизиф — бунтовщик. Но его бунт не идет дальше внутреннего презрения к личной судьбе и соединяется с какой-то странной гордостью за свое абсурдное существование. Мифический герой не ведает иной формы протеста: он не пытается разбить камень, бросить его в своих истязателей или, наконец, просто убежать, — все это для него невозможно. Камю ошибается, когда полагает, что такой бунт не является смирением. Сизиф возмущается где-то на дне своего сознания. В действительности он демонстрирует утонченное смирение интеллектуала.

Боги должны быть довольны таким строптивцем, ведь Сизиф, проклиная их, вместе с тем истово выполняет их волю. Вот почему Сизифа можно понимать как верного раба своих хозяев,

честного невольника абсурда. Его ум, его понимание собственно-го положения лишь укрепляет эту верность. Камю говорит: “Но Сизиф учит высшей верности, которая отвергает богов и двигает камни” (Камю 1989, 308). Если иметь в виду, что боги отвергаются лишь в грезах, тогда Сизиф учит, как быть хорошим, очень хорошим рабом. Его радость — это жалкая радость.

Согласно Камю, бунт придает жизни цену: “нет зрелища прекраснее, чем борьба интеллекта с превосходящей его реальностью. Ни с чем не сравнимо зрелище человеческой гордыни...” (Камю 1989, 260). С точки зрения интроспекции подобное несогласие вроде бы на самом деле придает цену моей личной духовной жизни. В пределах моего сознания я кажусь себе богатырем, великаном, меня распирает от гордости за самого себя, я восхищаюсь собой... Однако вне моего сознания господствует нелепый мир, и я в нем — смешная игрушка. Тогда оказывается, что мое самолюбование не стоит и ломаного гроша. Мой нарциссизм нелеп, как и все мое реальное существование.

Человек исчезает под оболочкой Сизифа. Абсурд отнимает у человека все человеческое и оставляет ему абстрактную духовную экзистенцию, которая, будучи оторванной от всех других человеческих качеств, также превращается в нелепость, в пустую видимость действительной жизни. Представьте: Сизифы тихо радуются на фоне сплошной иррациональности и бесчеловечности. Презрение Сизифа мало беспокоит абсурд, последнего больше волнует прилежное катание камня. Поэтому абсурд крайне заинтересован в улыбке своего героя. Улыбка Сизифа — залог прочной власти абсурда.

Ж.-Б.Клеманс из повести Камю “Падение” (1956) так рассказывает об идеале господ: “Словом, скажу вам по секрету, рабство, по преимуществу улыбающееся, необходимо. Но мы должны скрывать его. Раз мы не можем обойтись без рабов, не лучше ли называть их свободными людьми? Во-первых, из принципа, а во-вторых, чтобы не ожесточать рабов. Должны же мы их как-то компенсировать, верно? Тогда они всегда будут улыбаться и у нас будет спокойно на душе” (Камю 1990а, 367). Иначе говоря, улыбающиеся рабы — сладкая мечта господ.

В действительности счастливая улыбка Сизифа означает глубокое несчастье человека, для которого “ад настоящего сде-

лался наконец его царством” (Камю 1989, 258). Так называемый бунт Сизифа, являясь результатом бессмысленного бытия, подчеркивает его нелепое существование. Впрочем, сам Камю утверждает, что “все завершается признанием глубочайшей бесполезности индивидуальной жизни” (Камю 1989, 304). В абсурдном мире ценность жизни измеряется неплодотворностью (см. Камю 1989, 270).

Существует мнение, что “Миф о Сизифе” воспринимался в оккупированной Франции как призыв к борьбе (см. Руткевич 1989, 378), что именно на духовной почве эссе возросло антифашистское Сопротивление, поначалу не имевшее никаких шансов на победу (см. Амбарцумов 1989). Однако с подобным взглядом трудно согласиться по вышеизложенным мотивам.

Ближе к истине С.Великовский, который говорит об “относительных достоинствах действия без надежды на успех” в противовес умонастроениям, довольно распространенным после поражения, когда ничто, казалось, не предвещало победы, и обывательский здравый смысл склонялся к капитулянтству и коллаборационизму (см. Великовский 1979, 49, примечание). Комментарий справедливо полагает, что “в несогласающемся долготерпении Сизифа были зерна будущего сопротивления” (Великовский 1973, 84).

Французы создавали свое движение Сопротивления не благодаря, но вопреки ментальности Сизифа, бытие которого формирует привычку к оккупационному режиму. Если бы нация стала действовать по рецептам эссе, то она должна была принять ночь фашизма и в этом абсурде послушно катать свой камень, в душе презирать новые порядки, но при этом называть себя счастливой. “Все хорошо, все дозволено, и нет ничего ненавидимого: таковы постулаты абсурда” (Камю 1989, 299). Если Сизиф со своим огромным камнем и глубоким презрением счастлив, то зачем ему какая-либо борьба? Кроме того, абсурд полагается вечным, что делает всякое сопротивление ему бессмысленным. А.Камю блестяще изобразил один из вариантов поведения в таких условиях. Сизиф — блаженный тупик для человека.

А.Руткевич считает, что философ “предлагает миф об утверждении самого себя — с максимальной ясностью ума, с пониманием выпавшего удела, человек должен нести бремя жизни, не

смиряться с ним — самоотдача и полнота существования важнее вершин, абсурдный человек избирает бунт против всех богов”. Такой бунт придает цену индивидуальной жизни (см. Руткевич 1990, 15, 17-18).

Подобная оценка представляется излишне романтической. Согласно Камю, в эссе “вы найдете только чистое описание болезни духа...” (Камю 1989, 222). Да, миф предлагает человеку нести бремя жизни с максимальной ясностью ума и внутренним презрением, но... смиренно. Сизифа еще можно рассматривать как образец самоотдачи, но где в нем “полнота существования”? Кроме того, Сизиф не является действительным бунтовщиком. Сизиф — это псевдобунтующий, так сказать, рафинированный раб. Поэтому фактическая цена его индивидуальной жизни есть улыбающееся рабство.

Вместе с тем следует согласиться, что образ Сизифа содержит некоторые привлекательные черты. Первое важнейшее свойство — наличие у него разума. Сизиф не совершил физического или метафизического самоубийства, он прямо смотрит в пустые глазницы абсурда и презирает его. Пределы разума мифического героя суть вместе с тем границы абсурда. Сизиф замурован во вселенной абсурда, но несмотря на это внутри его души сохраняется островок свободы, недостижимый для абсурда. Как сказано в Книге: “И свет во тьме светит, и тьма не объяла его” (Ин. 1:5). Сизиф идентифицирует абсурд, в этом может заключаться его радость. Сизиф не может поколебать абсурд, в этом его трагедия.

Итак, человек должен мыслить абсурд, чтобы хоть в какой-то степени остановить его. Наш мыслящий дух полагает ему границу. Самостоятельный разум неподвластен абсурду. Когда же мы отворачиваемся или уходим от него, то оказываемся жертвами нелепого бытия.

Вторая позитивная характеристика мифического героя состоит в том, что он заключает в себе по крайней мере две перспективы: возможность реального сопротивления абсурду и возможность эволюции в человека. Иначе говоря, лучше живой Сизиф, чем мертвый человек. Наша критика связана не с тем, что Сизиф существует, а с тем, что он не знает человеческого пути.

Именно сознательный и счастливый раб является абсурд-

ным героем и всегда останется таковым. Только свободный человек не может быть героем абсурда. Однако возможна ли свобода в глухих стенах абсурда? Катать свой камень — еще не значит творить свою судьбу.

в) Путь человека

Философское значение “Мифа о Сизифе” заключается, в частности, в том, что его автор сделал исчерпывающие выводы из начальных постулатов. Логика Камю, до конца правильная, не предполагает иного выхода из трагической ситуации абсолютной отчужденности индивида. Если мы хотим оспорить полученные результаты, нам следует обратиться к исходным постулатам, не являясь принимаемым писателем.

Первую латентную посылку можно назвать “остановившийся разум”. Несомненно А. Камю прав, когда настаивает на необходимости включения человеческого разума. Только сознание индивида способно обнаружить присутствие абсурда, только свет разума позволяет исследовать бессмысленную реальность. Однако у философа граница между сознанием и абсурдом, светом и тьмой остается неизменной, раз навсегда данной. Именно неподвижный разум превращает человека в Сизифа и увесочивает абсурд.

Между тем контуры абсурда подвижны. Тьма наступает, когда гаснет свет. Абсурд доминирует, когда слабеет разум. И наоборот, увеличение света рассеивает тьму, а усиление разума отодвигает абсурд. Следовательно, идея о незыблемой границе между светом и тьмой, разумом и абсурдом неверна.

Если же абсурд познаваем, то он, строго говоря, перестает быть непроницаемым абсолютотом. Ведь “условием существования абсурда является его неразрешимость” (Камю 1989, 260). Если пробуждение разума, осознание реальности освещает, актуализирует абсурд, то укрепление, совершенствование интеллекта теснит этот хаос. И когда перед мыслящим духом возникает новая иррациональность, то у него имеется уверенность, что с очередной вспышкой слепой необходимости он также в состоянии справиться. Как говорится: кто с разумом рассматривает природу, на того и природа взирает разумно. Но мышление требует неустанной заботы о себе. Забывая о нем, человек наказывается тем, что отдается во власть абсурда.

Если нелепое бытие подвержено изменениям, то оно лишается своей давящей универсальности. Следовательно, можно вести речь об укрощении абсурда, когда границы человеческой свободы расширяются за счет уменьшения ареала бесчеловечной тотальности.

Сизиф — это существо с заблокированным мышлением. Остановившийся разум всегда свидетельствует о вечности абсурда. Однако это заключение шокированного интеллекта неприемлемо для живой мысли. Раскрывая тайны абсурда, человек преодолевает его. Истина делает нас свободными.

Вторая методологическая аксиома Камю связана с пониманием человека как атома, как предельно одинокой единицы. “Я навсегда отчужден от самого себя” (Камю 1989, 234), — эти слова писателя можно отнести к каждому человеку. Теоретический принцип тотального отчуждения естественно вытекает из реального положения человека в обществе, где все индивиды отделены друг от друга какими-то прочными прозрачными перегородками. Каждый из них, так сказать, упакован в свою пластиковую оболочку. Находясь в ней, он видит и слышит других людей, но не понимает их и тот мир, в который он помещен. Человек живет среди людей, но это не мешает ему быть паразитически отчужденным, изолированным существом. Одиночество — глобальная проблема современности. Между тем всеобщее одиночество является аномалией для человека, поэтому не удивительно, что оно рождает ощущение вселенского абсурда.

Сизиф — это олицетворение, символ одиночества. Человек-одиночка не может серьезно противостоять бесконечному абсурду. Даже не соглашаясь с ним и презирая его, такой индивид вынужден фактически смириться с ним. В действительности “бунтующие” Сизифы лишь констатируют и увесочивают абсурд, они служат надежной опорой нелепого мира. Другими словами, абсурд для своего пресуществования нуждается в Сизифах.

В одиночку справиться с абсурдом невозможно. Чтобы перестать быть Сизифами, люди должны сделать шаг навстречу друг другу. Только объединяясь против абсурда, люди смогут обрести свободу. Чем сильнее и увереннее их сопротивление, тем слабее давление тьмы. Абсурд боится сопротивления, ему нужны спокойные Сизифы, поскольку он существует благодаря их добродетелям.

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.
Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke.
Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.
FROMM Online

Сила человека не в одиночестве, там его беда и трагедия. Сила человека в единении с другими людьми, в их совместной упорной борьбе за укрощение абсурда. Отчужденность, изолированность человека от мира, от собственной жизни и других людей не является вечной категорией. Не будем преувеличивать контуры абсурда, — и он перестанет быть всеобщим и всеильным. Сделаем шаг навстречу разуму, — и иррациональность отступит. Соединим усилия против нелепостей бытия, — и они рассеются.

г) Требование абсолюта

Мы рассмотрели две причины, порождающие Сизифа и его Umwelt: остановившийся разум и полное отчуждение личности. Теперь обратимся к еще одному фактору, постоянно вызывающему феномен абсурда. Этот фактор — “жажда абсолюта”, или отчаянный каприз человеческого духа.

Философ говорит: “Я хочу, чтобы мне либо объяснили все, либо ничего не объясняли”. Разум бессилен перед криком сердца. Когда мы не понимаем уникального смысла мира, он оказывается для нас безмерно иррациональным. Если бы можно было хоть единожды сказать: “это ясно”, то все было бы спасено (см. Камю 1989, 240). По мнению писателя, “если бы мышление открыло в изменчивых контурах феноменов вечные отношения, к которым сводились бы сами феномены, а сами отношения резюмировались каким-то единственным принципом, то разум был бы счастлив”. Однако мир несводим к рациональному началу. В результате “ностальгия по Единому, стремление к Абсолюту выражают сущность человеческой драмы” (Камю 1989, 233).

Итак, человек хочет во что бы ни стало абсолютной истины, в которой окончательно выражает себя некий Абсолют. Допустим, что такая истина установлена, и мы ее созерцаем. Что дальше? В буквальном смысле ничего, так как последняя истина означает прекращение жизни, всякого движения и наступления нескончаемого Ничто.

С точки зрения бесконечной природы подобный императив, исходящий от живого существа, выглядит нелепым; вот почему на табло бытия вспыхивает предупреждение: “Абсурд”. Постоян-

но изменяющийся мир не может иначе ответить на этот крик нашего сердца. Чтобы удовлетворить нашу просьбу, весь Космос должен включить себя в содержание так называемой абсолютной истины и тем самым должен закончить свое существование, навсегда умереть. Таким образом, требование конечного Абсолюта есть требование Ничто. Приобрести все — значит получить “ничего”. Коротко говоря, все есть ничто.

В эссе об абсурде совершенно не случайно представлены именно те герои, которые ставили своей целью “исчерпание жизни”. Так, Дон Жуан не творит, не любит, но потребляет. Он вовсе не коллекционер женщин, он лишь исчерпывает их число, а вместе с тем — свои жизненные возможности. “Дон Жуан избрал ничто” (Камю 1989, 273).

Требование абсолюта не является запросом одного писателя. Существуют различные философские школы, исповедующие принцип абсолюта (например, гегелевская система). Однако ситуация, изображенная Камю, заставляет усомниться в правильности данной метафизической ориентации.

Природа, высвечивая на интеллектуальном дисплее слово “Абсурд”, предлагает человеку задуматься над своими претензиями. Допуская в мире наличие конечного абсолюта, мы предлагаем его будущее воплощение в виде окончательной истины, идеального состояния мира, общества и человека. Тем самым предусматривается исчерпание этого абсолюта и его переход в ничто. Другими словами, исчерпаемый абсолютом смертен, он предполагает вечное ничто. Имея это в виду, мы начинаем понимать, что в реальном мире такого абсолюта нет и быть не может. Бесконечная природа не терпит конечных абсолютов, и потому наша претензия на абсолютную истину, на какой-либо конечный абсолютный принцип не уместна.

Единственно возможным абсолютом является бесконечный Космос. С этой точки зрения абсолютная истина есть бесконечная истина. Тогда наша тоска по абсолюту превращается в тоску по бесконечности, наша жажда абсолюта оказывается жадой бесконечности, бессмертия. Но если и теперь я буду продолжать настаивать на своем стремлении поглотить, вместить в себя бесконечный абсолют, то нелепость моего желания становится трижды очевидной. Каприз моего духа превращает весь мир в абсурд.

Вместе с тем следует отметить, что наша тоска по бесконечности, по бессмертию не является совершенно беспочвенной. Это чувство имеет свои основания, поскольку каждый человек представляет собой единство конечного и бесконечного, смертного и бессмертного.

Человек есть homo seans. Когда же у человека отнимают возможность творчества, его лишают “доли бессмертия и вечности”, оставляют ему только тварное, смертное, конечное существование. Поэтому людей можно понять: их бесчеловечное положение в мире рождает отчаяние, тоску по абсолюту, т.е. по бессмертию. И в этой глубокой печали человека слышится его тоска по собственной сущности.

Тоска по абсолюту накладывает печать и на рассуждения Камю о творчестве. Как отмечает писатель, оно требует многих усилий, владения самим собой, меры, точной оценки границ истины. Творчество есть род аскезы. И все это “ни для чего”, потому что “у творчества нет будущего”: всякое произведение рано или поздно будет разрушено. Камю говорит о полной бесполезности творчества. Творец — самый абсурдный из всех персонажей (см. Камю 1989, 286, 302-304).

Видимо, действительно творчество оказывается абсурдным, когда оно доступно немногим единицам, когда оно является исключением, а не правилом человеческого бытия. Творчество изолированного индивида становится абсурдным в условиях всеобщей бессмысленности. Абсурдное творчество есть самовыражение, эманация абсурда. Человеческому творчеству абсурд враждебен. Глубоко символично, что Сизиф занят рутинной, сугубо механической работой, он не является творцом. Механическая, полумертвая, примитивная действительность поддерживает абсурд, творчество людей преодолевает его.

Кроме того, мы, отчасти благодаря Платону, знаем, что личность в своем творчестве *прикасается* к бессмертию. Однако современный художник не хочет “доли бессмертия”, он требует всей вечности для своего произведения. Иначе говоря, художник настаивает на божественном уделе, он сам желает стать абсолютом. В итоге он получает... абсурд, что вполне закономерно.

Таким образом, мы приходим к следующим выводам. Всякий раз, когда мы захотим ввести в бытие какой-нибудь исчер-

паемый абсолют, перед нами будет вставать сплошная стена абсурда. Эта непроницаемая пелена представляет собой негативную реакцию бесконечной природы на неудачную интеллектуальную операцию. Понятием “абсурд” объективный мир отвергает нашу произвольную гипотезу и предлагает смотреть на вещи более трезво.

К сожалению, нередко человеческий разум, упорствуя в своей ограниченной интерпретации, учреждает перманентную нелепость бытия. Сам человек оказывается со-творцом непреходящего абсурда, но при этом всю ответственность за его наличие перекладывает на внешнюю реальность (например, на историю, испорченный генофонд нации и т.д.). Поэтому если человек собирается избавиться от абсурда, он, как минимум, должен снять свое требование абсолюта. Эта экзистенциальная процедура приблизит его к истине, к подлинным метафизическим основаниям бытия.

По мнению эссеиста, “скачок во всех его формах, будь то низвержение в божественное или вечное, потеря себя в повседневных иллюзиях или в “идее”, — это ширма, прикрывающая абсурд” (Камю 1989, 286). Иначе говоря, любая человеческая ментальность — это ширма, скрывающая абсурд. Человек лукавит, когда верит, что данная ширма — подлинное и последнее бытие. Он просто боится страшной истины, спрятанной за разрисованным занавесом. Альбер Камю поднял занавес, и внезапная истина ослепила его. Весь мир предстал в виде тотального абсурда, где нет места человеку, там живут одни Сизифы со своим нелепым бунтом.

На самом деле именно неясный абсурд является еще одной иллюзией человеческого духа. Феноменология абсурда скрывает подлинный лик бытия, в котором есть своя Истина и Красота. Абсурд — это ширма, которую также следует убрать. Интеллекта Сизифа хватает лишь на то, чтобы видеть и культивировать абсурд. Преодолеть же последний — задача человеческого разума. Только для Сизифа мир является навеки абсурдным. Людям же не пристало помогать окружающему абсурду, наделяя его вечной, божественной сущностью.

Итак, требование абсолюта находится среди причин, которые вызывают к жизни абсурд. Как только мы начинаем исповедовать абсолютные принципы (идеи абсолютной истины и добра, абсолютной свободы и справедливости, абсолютного общества и

т.п.), объективный мир всякий раз нам отвечает одно и то же: “Абсурд!”. Тем самым он предлагает нам сменить методологическую парадигму, стать более разумными, внимательнее всматриваться в бытие и лучше понимать его. Своим ответом природа указывает на погрешность в нашей исходной метафизике. Разумеется, отказ от нее не упраздняет абсурд полностью. Исправление ошибки снимает всего лишь один слой нелепости и дает понять, что человеку под силу справиться с абсурдом.

д) Абсурд и бунт

Обращаясь к другим произведениям А. Камю, мы начинаем понимать, что сам философ не был удовлетворен решением, представленными в “Мифе о Сизифе”. Так, в повести “Чума” (1947) писатель рассказывает о другом, более реальном противостоянии абсурду. Когда в город пришла чума, жители повели себя по-разному: одни бросились в погоню за последними радостями, другие впали в полное безразличие к происходящему. Эпидемия до предела обострила чувство заброшенности и одиночества, когда никто “не мог рассчитывать на помощь соседа и вынужден был оставаться наедине со всеми своими заботами” (Камю 1990а, 168). Иначе говоря, чума превратила людей в Сизифов, которым оставалось одно — аккуратно катать свой камень и с ужасом ожидать своего конца.

Однако герои повести — доктор Риз, Тарру и их друзья — избрали иной путь — путь человека. Они были твердо убеждены, что “необходимо бороться теми или иными способами и никоим образом не становиться на колени” (Камю 1990а, 211). У них была ясная цель: побороть чуму. И они боролись, как могли, прилагая максимум своих усилий. Вместе с тем Камю не делает вывода о том, что именно люди победили чуму. Он говорит о том, что болезнь будто иссякала сама собой (см. Камю 1990а, 311). Поэтому можно согласиться с теми литераторами, которые считают, что “граница между врачеванием и долготерпением выглядит в “Чуме” подчас слишком расплывчатой и зыбкой” (Великовский 1990, 23).

Очевидно, существует несколько причин прекращения эпидемии. Но для нас важен прежде всего тот факт, что абсурд (чума) все же отступил, и, следовательно, он потерял свою атрибутивную характеристику вечности. Кстати, уязвимость абсурда зак-

лючается уже в самой надежде человека на избавление от него. По словам писателя, “когда население позволяет себе лелеять хоть самую крошечную надежду, реальная власть чумы кончается” (Камю 1990а, 312). Поставив под сомнение бесконечность и все-силы абсурда, мы получаем шанс одолеть его.

Имеются основания полагать, что решающим фактором отступления абсурда явилось все же упорное человеческое сопротивление. Сопротивление чуме — это то, “что следовало совершить и что, без сомнения, обязаны совершать все люди вопреки страху...” (Камю 1990а, 340). Эта борьба радикально отличается от бунта Сизифа. Доктор Риз и его друзья стремились победить чуму, у Сизифа же нет и намека на преодоление абсурда. Для мифического героя все хорошо, и потому он улыбается своей особой улыбкой. Если Сизиф — улыбающийся раб, то доктор Риз и его друзья — настоящие люди, которые реально противостояли абсурду. Их борьба была посвящена отрицанию смерти и тем самым служила утверждению человеческого бытия. Правда, они так и не узнали причин вспыхнувшей эпидемии.

По свидетельству самого Камю, “явное содержание “Чумы” — это борьба европейского Сопротивления против фашизма” (цит по: Великовский 1973, 105). Принимая авторскую оценку, можно прийти к неутешительному заключению: Европа так и не узнала этиологию коричневой чумы. Опасно, если люди до сих пор пребывают в неведении относительно причин этого бедствия. Видимо, им стоит более внимательно всматриваться в абсурд, стремясь разглядеть его истоки, раскрыть тайну его происхождения, чтобы однажды их дом не накрыла ночь глобального тоталитаризма.

Итак, в повести “Чума” Камю сделал шаг вперед по сравнению с “Мифом о Сизифе”. Теперь абсурд не является вечной константой бытия, ему можно противостоять, и он может отступать. Сизиф более не является идеалом бунтующего человека.

Следующий шаг к положительному разрешению проблемы абсурда мы находим в “Бунтующем человеке”. Здесь абсурд понимается как “экзистенциальный эквивалент философского сомнения Декарта” (Камю 1990, 124) и в качестве такового способен направлять нас на новые поиски.

Согласно рассуждениям Камю, человек, погруженный в аб-

сурд, кричит о том, что все бессмысленно и что он ни во что не верит; однако он не может сомневаться в собственном крике и должен верить хотя бы в собственный протест. Поэтому “первая и единственная очевидность”, которая ему дается в опыте абсурда, — это бунт (см. Камю 1990, 125-126). Бунт порождается увиденной бессмысленностью, осознанием непонятного и несправедливого удела человеческого. Бунт хочет и требует, чтобы это скандальное состояние мира прекратилось. Цель бунта — преобразование. Но преобразовывать — значит действовать, а действие уже завтра может означать убийство, поскольку бунт не знает, законно оно или незаконно. “Мы ничего не сумеем сделать, если не будем знать, имеем ли право убивать ближнего или давать свое согласие на его убийство” (Камю 1990, 121).

Что же представляет собой бунтующий человек? По определению писателя, это прежде всего человек, говорящий “нет”. Раб, всю жизнь повиновавшийся господским распоряжениям, неожиданно считает последнее из них неприемлемым. Каково же содержание его “нет”? Вообще говоря, оно утверждает существование границы. Например, “нет” может означать: “есть предел, переступить который я вам не позволю”. Кроме того, порыв к бунту коренится не только в решительном протесте, но и в смутной убежденности мятежника в своей доброй воле и правоте. Взбунтовавшийся раб доказывает, что в нем есть нечто “стоящее”, которое нуждается в защите. Вот почему бунтующий человек говорит одновременно и “да” и “нет” (см. Камю 1990, 127).

“...Ниспровергая униженный порядок, навязанный ему господином, раб вместе с тем отвергает рабство как таковое” (Камю 1990, 128). По Камю, если раб восстает, то ради блага всех живущих. Бунт в действительности “глубоко позитивен, потому что он открывает в человеке то, за что всегда стоит бороться” (Камю 1990, 132). Философ настаивает на созидательном характере бунта, который отличается от озлобленности и мстительности отверженных. В бунте человек сближается с другим. Бунт извлекает индивида из одиночества. “Я бунтую, следовательно, мы существуем” (Камю 1990, 134). Человеческая солидарность рождается в оковах и, в свою очередь, оправдывает бунт. Поэтому любой бунт, отрицающий или разрушающий солидарность людей, перестает в силу этого быть бунтом.

Итак, бунт, говорящий “нет”, отрицает абсурд. В этом смысле бунт нигилистичен. Бескрайний теоретический нигилизм рано или поздно ведет к убийству, т.е. к фактическому отрицанию человека. Но Камю полагает границу отрицательной энергии бунта. Этот предел — жизнь человека, не только раба, но и господина. Позитивность бунта, его “да” начинается с этого предела и обеспечивается им.

Согласно писателю, убийство и бунт противоречат друг другу, “свобода убивать несовместима с целями бунта” (см. Камю 1990, 337, 339). Дело в том, что бунтарь, требуя известной свободы для себя самого, никогда не должен посягать на жизнь и свободу другого. Бунтующий человек никого не унижает. Бунт — это не только восстание раба против господина, но и протест человека против мира рабов и господ. Стало быть, благодаря бунту в истории появляется нечто большее, чем отношение господства и рабства. Бунт является силой жизни, а не смерти. Его глубочайшая логика — логика созидания, а не разрушения. В принципе бунт не что иное, как протест против смерти (см. Камю 1990, 340). Вот, в частности, почему ни один господин не может быть убит бунтовщиком. В противном случае “этот бунтовщик лишится права звать к общности людей, в которой он черпал свое оправдание” (Камю 1990, 337).

Рассуждения А. Камю напоминают один из аргументов Вл. Соловьева против смертной казни. По мнению русского философа, смертная казнь отрицает право в самом его существе. Сущность права состоит в равновесии двух интересов: личной свободы и общественного блага. Отсюда вытекает, что интерес общего блага может только ограничивать личную свободу каждого, но ни в коем случае не упразднять ее, ибо тогда всякое равновесие между ними исчезает. Поэтому законы, допускающие смертную казнь или пожизненное заключение, не могут быть оправданы с юридической точки зрения.

Кроме того, считает Соловьев, утверждение, что общее благо в известных случаях требует окончательного упразднения данного лица, представляет и внутреннее логическое противоречие. Общее благо потому только и есть общее, что оно содержит в себе благо всех единичных лиц без исключения, — иначе оно было бы лишь благом большинства. Из понятия общего блага с логической необходимостью следует, что, ограни-

чивая именно как общее (общими пределами) частные интересы и стремления, оно никак не может упразднить хотя бы одного носителя личной свободы, отнимая у него жизнь и самую возможность свободных действий. Общее благо по самому своему понятию должно быть благом и этого человека; но когда оно лишает его существования и возможности свободных действий, следовательно, возможности какого бы то ни было блага, — тем самым это мнимое общее благо перестает быть благом и для него, следовательно, утрачивает свой общий характер, само становится лишь частным интересом, а поэтому теряет и свое право ограничивать личную свободу (см. Соловьев 1989, 180-181).

Таким образом, Вл.Соловьев доказывает, что смертная казнь, пожизненное заключение не могут быть оправданы интересами общего блага, т.е. общества в целом. Подобное оправдание несостоятельно и сводится в конечном счете к определенному частному интересу, в результате чего “право убивать себе подобных” (как назвал смертную казнь итальянский юрист XVIII века Чезаре Беккариа) теряет свой характер всеобщности и, следовательно, законности.

Альбер Камю по сути дела также имеет в виду общее благо, которое не может согласиться на убийство отдельного индивида. Убийство, смертная казнь есть кредо частного интереса, за ними стоит воля определенной группы лиц. В основе законных человеческих действий лежит принцип общего блага, а в основе незаконности — частная выгода. Бунтующий человек является выразителем общего интереса и выступает против частного произвола господ.

Правда, Камю обнаруживает весьма досадную непоследовательность, когда пишет: “Убийство — исключительно и поэтому никак не может быть использовано; его нельзя возвести в систему... Оно — тот предел, которого можно достичь лишь единожды и вслед за тем умереть. У бунтовщика есть всего одна возможность примириться с актом убийства, уж коли он на него решился: принять свою собственную смерть, самому стать жертвой” (Камю 1990, 338). Надо полагать, в роли палача выступит господин.

Известно, что философ был противником смертной казни, и это делает ему честь. Однако в данном фрагменте Камю изменяет собственным убеждениям, он фактически требует смер-

тной казни для раба, убившего господина. Тем самым, к сожалению, писатель санкционирует господский террор.

Для сравнения позиция Вл.Соловьева более устойчива. Он считает, что смертная казнь бесчеловечна. В человеке имеется предел, неприкосновенный и неупраздняемый извне: это — жизнь человека. Но справедливо ужасаясь перед убийством, общество отвечает смертной казнью, т.е. новым убийством. По какой же это логике — повторение зла есть добро? — спрашивает философ. В убийстве возмутительно прежде всего то, что один человек говорит другому: ты для меня ничто, я не признаю за тобой никакого значения, никакого права, даже права на существование, — и доказывает это на деле. Но ведь именно так и поступает государство относительно преступника, и притом без всяких смягчающих обстоятельств: без страсти, без порочных инстинктов, без душевного расстройства. Виновна, но заслуживает снисхождения фанатичная толпа, которая под влиянием безотчетного негодования убивает преступника на месте; но общество, которое делает это медленно, хладнокровно, отчетливо, не имеет извинения, утверждает Соловьев (см. Соловьев 1989, 176-180).

Следуя логике Вл.Соловьева, можно сказать: виновен, но заслуживает снисхождения бунтующий человек, который в состоянии великого гнева убивает хозяина за все его издевательства; но общество господ, которое делает это осознанно и постоянно, не имеет извинения.

Что касается А.Камю, то несмотря на свое категорическое неприятие убийства и смертной казни, он устанавливает абсурдное исключение для раба, убившего своего господина. Для такого бунтовщика он требует смерти, хотя его аргумент — мятежник “убивает и умирает ради того, чтобы было ясно, что убийство невозможно” (Камю 1990, 338) — ничего не доказывает. Тем самым философ волей-неволей освящает известную практику господ: практику казней и полицейского террора. Философ фактически рекомендует действовать по *lex talionis*: око за око, кровь за кровь.

Но господа идут еще дальше. Они карают не только любой видимый протест, но и всякое суверенное мышление рабов, которое квалифицируется как самый настоящий бунт. В “Падении” Камю приводит рассказ об одном восхитительном русском помещике. Он приказывал кучеру стегать кнутом и тех своих крепос-



тных, которые кланялись ему при встрече, и тех, которые не кланялись, наказывая и тех и других “за дерзость” (Камю 1990а, 391). С точки зрения хозяина самостоятельная воля холопа есть нонсенс, она опасна и недопустима. Этому господину не откажешь в понимании своего значения и положения.

Кроме того, логика Камю в рассматриваемом фрагменте может быть обращена против господина. Если тот каждый день упраздняет жизнь человека, то у него есть всего одна возможность примириться с этим актом постоянного отрицания: согласиться на свое собственное упразднение, “самому стать жертвой”. Таким образом, образуется замкнутый круг смерти: господа отрицают рабов, рабы уничтожают своих хозяев. Человеческая история до сих пор мечется в этом страшном круговороте. Поэтому, несомненно, первым шагом к выходу из него должна быть отмена смертной казни. Жизнь человеческого существа — господина или раба — есть та последняя черта, которую не дано переступить никому. Конечно, эта истина относится прежде всего к мирному состоянию общества, но она и не стимулирует войну.

е) Абсурд и мера

Наконец, мы дошли до важнейшей идеи Альбера Камю о том, что философия бунта есть философия предела, вселенная бунта — вселенная относительного. Так, согласно его диалектике, абсолютная свобода — это насмешка над справедливостью, а абсолютная справедливость — это отрицание свободы. Никто не может быть свободным, если он в то же время несправедлив, и справедливым — если он несвободен. Поэтому бунт может обещать уважение человеческого достоинства лишь на основе относительной свободы и относительной справедливости.

Другой пример. Абсолютное ненасилие пассивно оправдывает рабство и его ужасы; систематическое насилие активно разрушает человеческое бытие. Эти два понятия также нуждаются в самоограничении ради собственной животворности, считает философ (см. Камю 1990, 344–345).

Камю указывает на закон меры, который обнаруживается повсюду: в природе, обществе и в человеческом поведении. Например, человека нельзя считать полностью виновным — ведь не с него началась история; но и полностью невиновным его

тоже не назовешь — ведь он ее продолжает. “Те, кто минуют эту грань и утверждают его тотальную невинность, в конце концов начинают с пеной у рта кричать об окончательной виновности. Бунт же, напротив, настаивает на относительной виновности человека” (Камю 1990, 349). Таким образом, принцип меры обуславливает принцип относительности.

Камю утверждает, что только бунту суждено соблюдать меру. “Мера — не противоположность бунта. Бунт и является мерой...” (Камю 1990, 353). Бунтующий человек должен всегда помнить о богине Немезиде, которая у древних греков символизировала меру и преследовала всякую безмерность. Эта богиня ниспосылает наказания людям за леность их мысли и развращенность чувств, за абсолютизацию своих идей и целей, за их нежелание считаться с объективной мерой в поступках, отношениях и вещах. Между тем что бы мы ни делали, считает философ, безмерность навсегда сохранится в сердце человека. Наша задача не в том, чтобы ее выпустить на свободу, а в том, чтобы победить ее в самих себе и других. “Мера... остается чистым напряжением” (Камю 1990, 352).

Кстати сказать, эта идея безмерности человеческих интенций позволяет лучше понять мысль писателя о том, что каждый носит чуму в себе. Безмерность, т.е. абсурд, чума, всегда с нами. Вот почему “микроб чумы никогда не умирает, никогда не исчезает”. Но А. Камю призывал “свидетельствовать в пользу зачумленных” (см. Камю 1990а, 300, 340).

Соотнося бунт и революцию, философ отмечает, что “в своем критическом аспекте революционное движение нашего времени есть прежде всего беспощадное разоблачение формального лицемерия, присущего буржуазному обществу” (Камю 1990, 222). Однако революция безмерна. Она забывает, что любая истина, любое действие, перешедшие известную черту, становятся самоотрицанием, трансформируются в свою противоположность. Если революция не знает иных границ, кроме власти и исторической эффективности, она превращается в безграничное рабство. Когда же революция завершается тиранией, назревает священная необходимость в новом бунте “во имя меры и жизни” (Камю 1990, 347, 355).

Согласно Камю, “только та революция, которая обещает без всяких проволочек отменить смертную казнь, заслуживает того, чтобы за нее умирали; только та, которая заранее отказывается от

бессрочного тюремного заключения, достойна того, чтобы идти ради нее в тюрьму” (Камю 1990, 346). С этим мнением трудно не согласиться.

Итак, основная идея “Бунтующего человека” заключается в следующем. Находясь во власти абсурда, рабы должны бунтовать. Объединенные в своем протесте, они впервые обретают человеческое бытие. С бунта начинается подлинная жизнь людей, очнувшихся от рабства. Бунт есть становление человека. Коротко говоря, раб должен бунтовать, чтобы жить. Вот почему восстание можно определять как доблесть рабов. Людям следует снова и снова подниматься к свободе и повторять: “Мы — не рабы, рабы — не мы!”. В этих словах светится жизнь и достоинство человека.

Однако два столетия метафизического и исторического бунта свидетельствуют о том, что бунтующий человек далеко не всегда получал желанные результаты. Нередко в ходе революционных потрясений один абсурд сменялся другим, трижды непроницаемым абсурдом, а новые реформы оказывались всего лишь затеей новых господ. Где же тот изъян в человеческих мыслях и поступках, который приводит к столь печальным последствиям?

С точки зрения Камю этот изъян заключается в том, что бунтующий человек нарушает меру. В итоге он неизменно попадает в цепкие объятия новой нелепости в рамках прежнего отношения господ и рабов. Поэтому философ настаивает на законе меры, в том числе в наших революциях и реформах. Эта истина сама по себе не вызывает сомнений. И если учесть озабоченность писателя тем, что шансы современной революции уравниваются риском мировой войны, мудрость древних “ничего сверх меры” приобретает повышенную актуальность. На вопрос в пьесе Сартра “Разве не священна война рабов, которые хотят стать людьми?” (Сартр 1992, 334) Камю мог бы ответить: “Война рабов священна, пока не нарушает меру”.

Абсурд — это всегда отсутствие меры, это тотальная безмерность. Экспансия абсурда также не знает пределов. Любая попытка придать контуры абсурду, поместить его в определенные рамки будет означать начало его укрощения и вместе с тем преодоления. Укрощенный абсурд, т.е. отчужденная стихия, поставленная под контроль разума и доброй воли, перестает быть абсурдом в собственном смысле этого слова. Укротить абсурд — значит понимать его и управлять им в соответствии с принципом

меры. В таком случае перед нами оказывается вполне объяснимая и управляемая реальность, и ее трудно назвать абсурдом. Таким образом, задача бунтующего человека состоит в том, чтобы установить пределы, придать меру абсурду.

В “Бунтующем человеке” абсурд связан прежде всего с отношениями господства и рабства. Абсурд есть безмерная власть господ. Рабы терпят ее до времени, затем говорят “нет” и начинают бунтовать. После того, как восставшие опрокинут меру, опять воцаряется абсурд с новыми господами и рабами. Вместе с тем человек обречен на протест, пока он остается рабом, пока в мире сохраняется оппозиция господина и раба. Если данную зависимость считать вечной, тогда нужно признать и неизбежность абсурда. Именно эти отношения плодят бунтовщиков. Абсурдная власть господ поставляет миру революционеров. Следовательно, господа несут ответственность за социальные бунты и революции. И если они страшатся восстаний, то им также не мешает поразмыслить над феноменом бунтующего человека.

По оценке Камю, “господство — это тупик”. Вечная участь господ — жить неудовлетворенными или быть убитыми. Роль господина в истории сводится к тому, чтобы возрождать рабское сознание, единственное, которое действительно творит историю (см. Камю 1990, 226). Поэтому остается одна надежда на бунтующего человека, которому, возможно, удастся соблюсти меру в своем протесте и тем самым упразднить самое отношение господина и раба.

Вместе с тем писатель совершенно справедливо отрицает некий последний пункт в историческом развитии, за которым, словно в сказке, окончательно разрешатся все противоречия. Ведь мера сама по себе не является абсолютной константой. Она подвижна, изменчива, и человеку приходится постоянно улавливать, придерживаться ее, чтобы своей излишней дерзостью (hubris) не вызвать новый абсурд. Поэтому, можно сказать, бунтующий человек есть всегда напряжение, он ни на миг не смеет расслабиться.

Наибольший счет Альбер Камю предьявляет восставшим рабам. Он требует бунта в меру, так сказать, размеренного, степенного, благочестивого бунта. Писатель почти забывает про их хозяев. Между тем господа своей беспредельной властью также порождают абсурд и тем более бунт в качестве ответного действия.

Беспощадный бунт или социальная революция есть всего лишь точная, адекватная реакция на безмерный и тотальный произвол господ. Восстание рабов, сам феномен бунтующего человека есть не что иное, как гнев Немезиды, вызванный абсурдной властью и обращенный на нее. И если господа желают степенного бунта, им следует практиковать умеренное угнетение. Незначительная эксплуатация стимулирует лишь легкое недовольство. Цивилизованному рабству соответствует цивилизованный бунт.

Однако, по всей видимости, длительная культурная эксплуатация невозможна. Мягкое притеснение легко прогрессирует в безмерную жестокость, если ему не противостоять. И потому остается одна надежда на бунтующего человека, что он в своем протесте найдет и удержит ту таинственную меру, ту магическую границу, которая аннулирует абсурд.

В этой связи рассмотрим литературный образ, о котором упоминает Э.Фромм в "Искусстве любить". Здесь он, в частности, пишет о том, что уважать человека невозможно, не понимая его. Существуют различные уровни знания, но самым глубоким является то, которое основано на любви к человеку. Подобное знание обретаешь, если сможешь "увидеть другого с позиции его собственных интересов". Такое знание проникает в самую суть человека. К примеру, если человек рассержен, мы, относясь к нему с любовью, поймем, что он "не столько сердится, сколько страдает" (см. Фромм 1992, 125).

Согласно Фромму, помимо познания, основанного на любви, существует иной способ постичь тайну человеческой души. Этот способ связан с неограниченной властью над другим человеком, со стремлением превратить его в свою вещь, свою собственность. Крайнее проявление подобной склонности — садизм: желание и способность мучить, причинять другому человеку страдания, пытать его, чтобы заставить в муках выдать свою тайну. Фромм подчеркивает: "И в этом страстном желании проникнуть в тайну человека, а значит, и в тайну собственного "Я"— одна из главных причин жестокости и стремления к разрушению" (Фромм 1992, 125). Далее в качестве иллюстрации, точно выражающей эту мысль, приводится фрагмент рассказа "Жизнеописание Павличенки, Матвея Родионьча" из "Конармии" Исаака Бабеля.

По версии психоаналитика, этот участник гражданской войны в России был обыкновенным садистом, он затоптал до смерти

своего бывшего барина и говорил: "Стрельбой, я так выскажу, от человека только отделаться можно... стрельбой до души не дойдешь, где она у человека есть и как она показывается. Но я, бывает, себя не жалею, я, бывает, врага час топчу или более часу, мне желательно жизнь узнать, какая она у нас есть..." (см. Фромм 1992, 126).

Чтобы дать более полную оценку этой ожесточенной душе, нужно иметь в виду прежнюю жизнь Матвея Павличенки (см. Бабель 1991, 55-60). Он был пастухом у барина Никитинского и пас барину сначала свиней, а затем рогатую скотину. Коровами со всех сторон обставился, и молоком навывлет его прохватило; ужасное дело, как молоком вонял. А когда явился к Насте, своей будущей жене, то признался, что сердце его "от всего пустое". С Настей жили хорошо, но до той поры, пока ему не сообщили, что барин давеча жену его "за все места трогал".

В тот день Матвей обошел ногами двадцать верст земли, большой кусок земли обошел и вечером вырос в усадьбе своего веселого барина Никитинского, попросил расчета. Старикашка не только горделиво признался ему: "Я мамашей ваших, православные христиане, всех тараканил", — но и припомнил сломанное ярмо от быков. Стоял пастух на коленях "ниже всякой земной низины" и обещал ярмо отдать. Пять годов барин на нем долги ждал, покуда к Павличенки "не прибыл в гости восемнадцатый годок". Чувства бунтующего человека были просты и понятны: "И эх, любя ж ты моя, восемнадцатый годок! И неужели не погулять нам с тобой еще разок, кровиночка ты моя, восемнадцатый годок..."

Однажды конармейцу Матвею Родионьчу выпал случай навеститься к своему барину. Не мог он проехать мимо, у него "щека одна пять годков горит, в окопе горит, при бабе горит, на последнем суде гореть будет". Очень испугался Никитинский своего бывшего холопа, откупиться хотел. Но не взял денег восставший раб и стрелять в барина не стал. Он не знал, что со своей горячей щекой делать. И тогда он "потоптал барина".

Теперь, зная *supplicium vitae* Павличенки, спросим еще раз: был ли садистом Матвей Родионьч? Если посмотреть на бунтующего пастуха, как предлагает Э.Фромм, "с позиции его собственных интересов", то мы поймем, что он "не столько сердится, сколько страдает". Такой подход, совершенно

справедливо считает психоаналитик, проникает в самую суть человека.

Если все же признать конармейца садистом, то возникает другой вопрос: кто в этом виноват? Ответ напрашивается сам собой: барин-садист, который годами издевался над своими работниками. Именно господа Никитинские возвращают ожесточенных бунтовщиков. Именно такие господа отнимают у людей все человеческое, оставляя им полумертвое существование и улыбку Сизифа. Прежде всего они ответственны за абсурдное состояние мира.

Конечно, Альбер Камю прав, призывая мятежный дух соблюдать меру в своем протесте. Однако критика безмерности в человеческих мыслях и поступках должна касаться не только восставших рабов, но и их хозяев. Бунтовщик, приверженный принципу меры, не приведет к власти новых господ и не учредит новый абсурд. Постигание меры чрезвычайно важно для тех, кто стремится укротить абсурд, обрести свободу и справедливость. Тайна меры доступна лишь бунтующему человеку.

ж) Некоторые выводы

Итак, результат анализа исходных постулатов классической теории абсурда можно резюмировать в следующих выводах. Во-первых, феномен Сизифа обусловлен неподвижностью разума. Изменение положения человека в мире связано с эволюцией его интеллекта. Именно развитие самостоятельного мышления обеспечивает постижение и, следовательно, прекращение абсурда. Осознание абсурда есть первое условие его преодоления. Исследование абсурда — начало сопротивления ему. Вот почему покушение на мысль является обычной практикой господствующего абсурда. Его идеал — *homo pop-sapiens*.

Во-вторых, Сизиф — это символ отчужденного существа. В условиях абсурда даже суверенно мыслящие личности, если они остаются изолированными единицами, трансформируются в Сизифов. Протестующие в душе одиночки, но на деле исправно выполняющие волю абсурда, ничего в сущности не меняют в бессмысленном мире; напротив, они увековечивают абсурд. Абсурд может быть вполне доволен таким “несоглашающимся” поведением атомизированных интеллектуалов. Как говорил Фридрих Великий, “рассуждайте сколько угодно и о чем угодно,

только повинуйтесь!”.

Реальную, а не потешную угрозу власти абсурда составляют индивиды, объединенные для совместной борьбы с ним. Абсурд это прекрасно понимает и потому видит свою задачу в том, чтобы культивировать отчужденность людей и их вражду между собой.

Преодолевая свое отчуждение, люди снимают с себя одежды Сизифа. Имеются основания полагать, что оптимальные условия человеческого бытия связаны с автономией личности и ее единством с окружающим миром. Этот принцип у Вл. Соловьева получил название третьей силы исторического развития (см. Соловьев 1990а, 43, 55-56), у Э.Фромма выражается понятием “любовь” (см., например, Фромм 1988, 452).

В-третьих, приходится признать, что нередко сам человек является со-творцом абсурда. Его соавторство начинается, в частности, тогда, когда в нем вспыхивает неумная жажда абсолюта. Например, ставит человек перед собой идеал абсолютной истины, добра или свободы. Затем во что бы то ни стало стремится достичь своих абсолютных целей, не пренебрегая по пути “абсолютными” аргументами грубой силы. При этом люди, как правило, совершенно не принимают во внимание, что полное исчерпание Абсолюта означало бы наступление великого Ничто. Кто требует исчерпаемого абсолюта, тот требует в конечном счете ничто.

Бесконечная природа не терпит конечных абсолютов, и потому, высвечивая перед интеллектом слово “Абсурд”, она предлагает задуматься человеку над его непомерными претензиями. Своим предупреждением Космос дает понять, что принцип “все или ничего” скрывает формулу “все есть ничто”. Таким образом, если человек действительно собирается избавиться от абсурда, то ему прежде всего следует успокоиться и снять свое требование абсолюта. Эта экзистенциальная процедура не займет много времени и сил, но приблизит к истине, к подлинным метафизическим основаниям бытия.

В-четвертых, Сизиф — это механический индивид, он не знает человеческого творчества. Примитивное бытие людей поддерживает абсурд, их творчество преодолевает его. Творчество есть фактор спасения человека, поскольку наделяет его “долей бессмертия и вечности”. Человек есть *homo creans*. Поэтому можно полагать, что он представляет собой единство конечного и

бесконечного, смертного и бессмертного.

Наконец, в-пятых, мы констатируем, что сам А. Камю в “Бунтующем человеке” указал на важнейшую причину, ответственную за абсурд: это — нарушение меры человеком в своих мыслях и поступках. Исследуя абсурд в социальной плоскости, в рамках отношения господина и раба, философ утверждает: человек должен бунтовать, чтобы жить. Восставшие рабы могут изменять ход истории. Технология успеха бунтующего человека проста: ничего сверх меры. Переступая же в своем протесте незаметную черту, люди неожиданно для самих себя восстанавливают прежнюю оппозицию господ и рабов и учреждают новый абсурд.

К сожалению, основная критика писателя сосредоточена на не знающих меры действиях бунтовщиков. Беспредел власти господ, вызывающий безмерные бунты и революции, остался в тени. Но закон меры имеет значение не только для бунтующего человека.

Таким образом, с одной стороны, мы исследовали те начальные аксиомы, отправляясь от которых А. Камю получает свою вселенную абсурда и покоящегося в ней Сизифа. С другой стороны, мы указали на те предпосылки, которые позволяют человеку выйти из состояния Сизифа и преодолеть абсурд. Эти первые принципы могут рассматриваться как основания метафизики уважения к человеку, т.е. как основания гуманистической философской антропологии.

Позиция Камю заслуживает некоторых упреков. Но гораздо важнее то, что философ настойчиво искал причины бедственного положения людей в мире. Он сам был бунтующим человеком. Он упорно стремился понять абсурд и найти эффективные средства от него. Писатель призывал всегда выступать на стороне жертв, а не палачей (см. Камю 1990а, 302). Он справедливо полагал, что “есть больше оснований восхищаться людьми, чем презирать их” (Камю 1990а, 340). Альбер Камю исповедовал высокий гуманизм наших дней.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ГУМАНИЗМ

4.1. ИДЕЯ СВЕРХЧЕЛОВЕКА И ГУМАНИЗМ

Весь мир мыслит категорией сверхчеловека. На протяжении двух тысячелетий христианство предлагает идеал богочеловека — Иисуса Христа. С конца прошлого столетия живет своей жизнью *Übermensch* Фридриха Ницше. В двадцатом веке Шри Ауробиндо рассказал о своем пути к сверхчеловечеству. Наконец, современная обыденная ментальность неустанно тиражирует образ супермена. Таким образом, идея сверхчеловека носит универсальный характер. Люди мыслят ее, истово верят в нее, они желают ее. Возникает резонный вопрос: что такое сверхчеловек и почему люди мечтают о нем? Вопросая о сверхчеловеке, мы лучше узнаем сущность человека.

Для ответа на поставленный вопрос требуется более внимательное рассмотрение различных доктрин сверхчеловека. Обратимся к концепции Ф. Ницше. Его Заратустра учит о сверхчеловеке, который должен стать смыслом земли, смыслом бытия людей. Что касается человека, то он есть посмешище или мучительный позор. Человек — грязный поток, и нужно быть морем, чтобы принять в себя эту грязь и не сделаться нечистым. Сверхчеловек является тем морем, где может потонуть великое презрение к человеку. Человек — это канат над пропастью, канат, натянутый между животным и сверхчеловеком. “В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и уничтожение” (см. Ницше 1990а, 11-13).

Чем же не нравится человек Фридриху Ницше? В частности тем, что цивилизация оказалась переполненной “маленькими людьми”. Они стали господами и теперь “проповедуют покорность, скромность, благоразумие, старание, осторожность и длинную вереницу остальных маленьких добродетелей” (Ницше 1990а, 249). Именно эти маленькие люди с маленькими добродетелями, чернь составляют величайшую опасность для сверхчеловека. По определению Заратустры, “все измельчало” (Ницше 1990а, 145):

философия, наука, поэзия, мораль, искусство, все ценности. Современный европеец — “почти смешная порода, какое-то стадное животное, нечто добродушное, хилое и посредственное” — появился после восемнадцати столетий господства христианства, считает Ницше (1990, 290). Его стойкое убеждение: человек есть нечто, что должно превзойти.

Этот основной постулат, который так или иначе присутствует во всех доктринах сверхчеловека, является весьма сомнительным с точки зрения гуманистической философской антропологии. Как заметил Альберт Швейцер, “...чем больше мы превращаемся в сверхлюдей, тем бесчеловечнее мы становимся” (цит. по: Фромм 1986, 33).

Между тем у Ницше имеются свои адвокаты. Например, К.А.Свасьян полагает, что псевдоправедники всех стран сотряпали из Ницше “интеллектуальный комикс”, от которого следует решительно избавиться. Они вспоминают сентенцию философа “толкни слабого” и начинают травлю “мученика познания”. К.А.Свасьян стремится исправить положение, пытаясь ответить на ключевой, по его мнению, вопрос: о каком “слабом” идет речь в данном тезисе? Исследователь апеллирует к афоризму 225 “По ту сторону добра и зла”. Здесь философ говорит о “великом страдании”, которое до сих пор возвышало человека, и вместе с тем подчеркивает, что его сострадание обращено не к больным и обездоленным. “В человеке *тварь* и *творец* соединены воедино”. Обычно люди страдают “твари в человеке”, сам Ницше предпочитает “обратное сострадание”, т.е. сострадание к “творцу в человеке” (см. Ницше 1990, 346-347). К сожалению, К.А.Свасьян не дает никакого ответа на свой же вопрос, а лишь советует помнить, что философия Ницше — это уникальный эксперимент саморазрушения “твари” в человеке для самосозидания в нем “творца”, названного сверхчеловеком (см. Свасьян 1990, 24-25).

Но все же о каком “слабом” идет речь? По Ницше, слабые — это чернь, маленькие люди, популяция страдающих существ, не способная к творчеству. Один из первых признаков творчества — воля к власти. Если же еще учесть, что “сама жизнь есть воля к власти” (Ницше 1990, 250), то повседневный человек, который не стремится к власти, представляется практически безжизненным и потому никчемным существом. При

таком взгляде обыкновенный человек теряет самоценность. Человек обретает ее лишь тогда, когда в нем пробуждается воля к власти и, следовательно, к трансценденции в сверхчеловека. Поэтому падающего, т.е. слабого, лишенной всякой жизненности и ценности индивида, нужно обязательно подтолкнуть, помочь его падению. Подобная помощь есть подлинная доблесть настоящего человека, который своим толчком очищает дорогу для движущейся колонны сверхлюдей. Логика Ницше безупречна.

Однако идеал Ницше оказывается весьма заурядным и довольно тоскливым, если иметь в виду, что “...под моралью подразумевается именно учение об отношениях власти, при которых возникает феномен “жизнь” (Ницше 1990, 255). Другими словами, властвую, следовательно, существую. Таким образом, философия Ницше есть философия господина, администратора. Не стоит удивляться, если миллионы чиновников во всем мире с тайной и ни с чем не сравнимой радостью повторяют про себя: “Когда я властвую, тогда воистину живу”.

Следуя Ницше, мы должны признать, что чиновник слабого ранга, который хоть чем-нибудь да управляет, является сверхчеловеком. Он вырвался из толпы безликих единиц и теперь при наличии собственной воли к власти придает “красоту и пропорциональность” целому миру. Очевидно, тотальная утрата-бурчешвина была бы великолепным воплощением мечтаний Заратустры.

В самом деле, каждый градоначальник из “Истории одного города” М.Е.Салтыкова-Щедрина был подлинным сверхчеловеком, “танцующей звездой” Фридриха Ницше. Ведь “для дионисической задачи твердость молота, *радость даже при уничтожении*, принадлежит решительным образом к предварительным условиям. Императив: “станьте тверды!”, самая глубокая уверенность в том, что все *созидающие тверды*, есть истинный отличительный признак дионисической природы” (Ницше 1990, 753).

В концепции Ницше имеется еще один аспект, на который в свое время обратил внимание В.С.Соловьев. Он хорошо видел дурную сторону ницшеанства: презрение к слабому и большому человечеству и присвоение себе отдельной группой лиц какого-то исключительного сверхчеловеческого значения (элите все дозволено). Вместе с тем он попытался найти в демонизме



сверхчеловека ту истину, которая привлекательна для живой души.

Согласно Соловьеву, из всех земных существ один человек может относиться к себе самому критически. “Какой-то залог высшей природы в глубине души человеческой заставляет нас хотеть бесконечного совершенства...” Мы всегда несовершенны, “а совесть говорит, что этот факт не есть для нас *только* внешняя необходимость, а зависит *также* и от нас самих”. Поэтому человеку естественно хотеть быть лучше и больше, чем он есть в действительности, ему “естественно тяготеть к идеалу сверхчеловека. Если он *взаправду* хочет, то и может, а если может, то и должен” (Соловьев 1990, 629).

Иными словами, люди сознают свое несовершенство и стремятся улучшить себя. В идее сверхчеловека слышится самокритика человечества и желание большего совершенства. Без всякого сомнения, эти интенции смертной души делают честь людям, они свидетельствуют о великих возможностях самого человека. Вместе с тем трудно согласиться, что идеал сверхчеловека является “естественным” для человека. Этот имидж можно считать естественным в том смысле, в каком естественно (т.е. реально) существует мифология. Однако никакой *Übermensch* не является тем пределом, той целью, к которой должен “естественно” стремиться *homo sapiens*.

Образ сверхчеловека есть миф, который уводит человека от самого себя, отчуждает его от собственной сущности. С точки зрения данной концепции человек фатально плох. Его изменение к лучшему означает становление не *человека*, но сверхчеловека. Чтобы стать совершеннее, человек должен перестать быть человеком, он должен умереть и перейти в иное, надчеловеческое состояние. Любая идея сверхчеловека принижает самого человека, лишает его внутренней ценности и значимости, закрепляет за ним второсортное положение в мире. Сам человек не способен к великому. Если в нем вдруг обнаруживается некий талант, то это качество объявляется не человеческим, но сверхчеловеческим; оно дано свыше (так, говорят, всякий талант от Бога).

На оценке В.Соловьевым идеи сверхчеловека лежит печать его религиозно-философской позиции. *Übermensch* привлекателен для философа отчасти потому, что он сам исповедует религию сверхчеловека. Человек, рассуждает Соловьев, есть прежде

всего “смертный”, т.е. побеждается, преодолевается смертью. Сверхчеловек должен быть победителем смерти, т.е. “освобожденным освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимою, и, следовательно, исполнителем тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни” (Соловьев 1990, 633).

Само собой разумеется, что для Соловьева таким подлинным “сверхчеловеком”, действительным победителем смерти является Иисус Христос. Но, как замечает философ, если бы и не было перед нами действительного “сверхчеловека”, то во всяком случае есть сверхчеловеческий путь, на конце которого — “полная и решительная победа над смертью” (Соловьев 1990, 634).

Соловьев убежден, что настоящий критерий для оценки всех дел и явлений в этом мире состоит в следующем: “насколько каждое из них соответствует условиям, необходимым для перерождения смертного и страдающего человека в бессмертного и блаженного сверхчеловека”. Поэтому когда люди благодаря Ницше начинают заявлять: “я сверхчеловек”, “мы сверхчеловеки”, — то эти заявления должны радовать уже потому, что они открывают возможность интересного и серьезного разговора — о делах сверхчеловеческих (см. Соловьев 1990, 634).

Как всякая мифология, религия содержит в себе реальные истины, которые зачастую игнорируются светской философией. Религиозные образы и символы имеют свой глубокий смысл, причем идея бессмертия не является исключением. Однако ее адекватная интерпретация невозможна в рамках идеи сверхчеловека. Сущность человека и его деяний нельзя ясно разглядеть в свете данной концепции.

Ф.Ницше совершенно прав, когда указывает, что “в человеке тварь и творец соединены воедино”. Однако он не делает из этой посылки соответствующих заключений. Он фактически расщепляет человека надвое: смертным оставляется пассивность и страдание, а активность, творчество отдаются сверхчеловеку. Это, повторим, — традиция униженного человека, предполагающая странную логику: человек должен умереть, чтобы возвыситься, спастись.



В действительности же сущность человека представляет собой реальное противоречие. В человеке неразрывно соединены смертное и бессмертное, тварь и творец, пассивность и активность, страдание и величие. Но все это — “человеческое, слишком человеческое”.

Люди привыкли по большей части только страдать и потому решили, что они всецело состоят из одного страдания. А некоторые из них даже выдумали своеобразную эстетику страдания. Поэтому неудивительно, что на фоне сплошного страдания редкая творческая индивидуальность представляется чем-то запредельным, над-человеческим, кажется некоей ирреальностью и именуется сверхчеловеком. Между тем именно в живом человеке заключены и страдающее, и творческое начало. Причем страдание без творчества не возвышает, оно не спасает наши души, оно их разрушает. В свою очередь творчество без страдания и сострадания превращает индивида в нечеловека, в сверх-человека, одним словом, в постчеловеческое существо. Страдание и сострадание очеловечивают творчество, устанавливая ему меру.

В заключение мы снова апеллируем к Максу Шелеру. Он цитирует Гратри, который написал: “Не только каждый в отдельности, но и все человечество может кончить и как святой, и как негодяй, в зависимости от того, чего оно *хочет*”. И далее поясняет: человек есть существо, сам способ бытия которого — это “все еще не принятое решение о том, чем оно *хочет быть и стать*” (см. Шелер 1994, 105).

По Шелеру, если и должно быть имя у идеала, то идеал для человека — это “всечеловек”, а не “сверхчеловек”, задуманный уже с самого начала отдаленным от массы и всякой демократии. “Сверхчеловек, как и недочеловек, должен, однако, в идеале всечеловека стать *человеком*” (Шелер 1994, 105).

4.2. ФЕНОМЕН ОТЧУЖДЕНИЯ

Философская антропология не может обойти вопрос об отчуждении человека. Проблема отчуждения является в определенном смысле ключевой для удовлетворительного разрешения многочисленных противоречий человеческого существования. Философский термин “отчуждение” охватывает различные явле-

ния: разрыв человека с природой, оторванность индивидов от собственности, от своего труда и его результатов, дистанцированность от общества, социальных и политических институтов, изолированность от других людей, раздвоение и разрушение личности. Отчуждение лежит в основе разных неврозов и психопатологий. Отчужденный человек — это частичный индивид, заброшенное и никому не нужное существо. Психологическим синонимом отчуждения является одиночество. Для современной цивилизации одиночество — глобальная проблема.

Тема отчуждения тесно связана с проблемой свободы: чем выше уровень отчужденности индивида, тем меньше степень его свободы. Иными словами, мера свободы личности обратно пропорциональна мере ее отчуждения. Наконец, дискуссия вопроса об отчуждении способна прояснить определения смысла жизни.

Нетрудно увидеть, что гуманизация общественных отношений во многом зависит от позитивного решения проблемы отчуждения, которая включает в себя поиск причин и факторов, обуславливающих возникновение, существование и эволюцию данного феномена, а также указание путей и способов его преодоления.

В советской философии слово “отчуждение” произносилось весьма осторожно, с обязательными оговорками насчет социалистической действительности. Ведь отчужденный человек — это отверженное существо, а в образцовом обществе его быть не должно. Отчужденные отношения суть бесчеловечные, антигуманные, а в условиях рекламного социализма они никак невозможны. Правда, признавались остатки отчужденного сознания (религия, мелкобуржуазная психология), но при этом их упорно относили к наследию капиталистического прошлого. В глубины реального общества предпочитали не заглядывать. Немногие догадывались, что само отрицание объективного отчуждения при социализме является иллюзией, продуктом отчужденного сознания.

С перестройкой “опасный” термин удивительно легко и прочно вошел не только в политическую лексику, публицистику, но и в обыденную речь советских людей (см., например: Корхов 1987, Белов 1988, Санги 1988, Лейбин 1990, и др.). Отчужденное бытие заговорило человеческим голосом. Жизнь и на сей раз оказалась впереди философии. Однако объяснять феномен отчуждения нужно, и от этого философии никуда не уйти.

Перестроечный анализ проводился в основном в рамках марксистской парадигмы, а в некоторых случаях использовалась техника экзистенциального мышления. Не покидая почвы этих методологий, попытаемся найти определенное решение проблемы отчуждения.

а) Марксова концепция отчуждения

Сущность социального отчуждения состоит в том, что продукты человеческой деятельности каким-то таинственным образом превращаются в самостоятельную, независимую от людей силу, которая господствует над ними и враждебна им. Поскольку же результаты деятельности суть материализованные сущностные силы человека, то их изъятие у него означает вместе с тем отчуждение от человека его сущности.

В марксистской литературе сложилась, по сути, официальная версия, согласно которой отчуждение связано, как правило, с частной собственностью. С этой точки зрения отчуждение господствует в классово-антагонистических формациях, достигая своего апогея уродливости при капитализме. Социалистическая революция, уничтожая частную собственность, упраздняет отчуждение, снимает с общества это заклятие. В условиях социализма отчуждения труда не существует. Когда же констатировались остаточные явления отчуждения, то в них обычно усматривали пережитки прошлого, плоды поверхностного просвещения, неумелого воспитания, слабого контроля и т.п. При социализме “могут иметь место остатки и вспышки производных форм отчуждения”, но “политического отчуждения, а тем более отчуждения труда в принципе нет” (Нарский 1986, 22).

Согласно Г.Л.Смирнову, “социализм кладет конец отчуждению продукта труда, самого труда и человека от человека. Из самоотчуждения человеческой личности труд превращается в самоутверждение достоинства личности работника” (Смирнов 1980, 156). Но конечно, соглашается автор, здесь пока еще остаются последствия вскамы господствовавшего отчуждения в виде того, что люди не всегда воспринимают общественную собственность как свое коллективное достояние либо пытаются незаконно использовать ее в целях личного обогащения. По его мнению, это зло сохраняется в силу определенных, в основном субъективных факторов: недостатков воспитания, контроля и др. (см. Смирнов 1984, 37).

По убеждению И.С.Нарского, “отчуждение труда, а вслед за ним и его многочисленные порождения упраздняются путем ликвидации капиталистических общественных отношений” (Нарский 1968, 493). Социалистическая революция подрывает питательную почву для любых форм отчуждения. “Что касается пережитков духовных видов капиталистического отчуждения, будь то в форме религии или же в форме стяжательских настроений, искажений морального сознания и т.д., то они не исчезают автоматически сразу же после социалистической революции” (Нарский 1968, 492). Их преодоление — это долгий процесс, связанный с совершенствованием социализма и требующий “существенного изменения не только сознания масс, но и установки каждого человека...” (Нарский 1983, 30).

Определенным итогом марксистских исследований проблемы отчуждения явилась научная конференция, состоявшаяся в Берлине в январе 1984 года. В ней приняли участие ученые из ГДР и СССР.

Х.Дрола в своем докладе подчеркнула, что марксово понятие отчуждения к социализму не применимо. В социалистическом обществе “не имеют места ни остатки капиталистического отчуждения как таковые, ни самим развитием социализма вызванные новые явления отчуждения”. Б.Н.Бессонов решительно заявил: в условиях социализма “рабочий больше уже не отчужден от собственного труда”. В общем участники дискуссии единодушно высказались в пользу того тезиса, что “отчуждение труда в сформировавшемся социализме не имеет места” (см. Дрола, Хедлер 1984, 132-134).

Действительно, если единственной причиной отчужденного труда считать частную собственность, то ее уничтожение в социалистической революции должно с естественной необходимостью привести к очищению общества от отчуждения труда со всеми вытекающими отсюда благотворными последствиями. Однако подобная интерпретация представляется, на наш взгляд, не совсем точной.

Объяснение своих сомнений мы начнем с анализа вопроса о причинах отчужденного труда. Обратимся к “Экономическо-философским рукописям 1844 года”, где К.Маркс исследует отчужденный труд с разных сторон. Прежде всего рассматривается эко-

номический факт — отчуждение рабочего и его продукции. По Марксу, в условиях господства частной собственности рабочий становится тем беднее, чем больше богатства он производит. Поэтому он относится к продукту своего труда как к чужому предмету. Чем больше индивид выматывает себя на работе, тем могущественнее становится чужой для него предметный мир, создаваемый им самим.

Другой аспект отчуждения труда — отношение рабочего к собственной деятельности как к чему-то внешнему, ему не принадлежащему. В своем труде он не утверждает себя, не развивает свободно свою человеческую сущность, отрицает ее. Поэтому человек только вне труда чувствует себя самим собой, а в процессе труда он чувствует себя оторванным от самого себя. Отчуждение собственной деятельности есть не что иное, как самоотчуждение.

Отчуждение труда приводит к тому, что от человека отвергается его человеческая, родовая сущность: во-первых, природа как неорганическое тело человека, с которой тот должен оставаться в процессе постоянного общения, чтобы не умереть; во-вторых, производственная деятельность, которая становится для человека лишь средством для удовлетворения одной его потребности, потребности в сохранении физического существования. Сама жизнь оказывается лишь средством к жизни.

Коротко говоря, отчужденный труд инициирует отчужденное отношение к природе, отчужденные физические и духовные силы человека, в том числе отчужденное сознание. Наконец, отчуждение труда производит отчуждение человека от человека, человека от общества (см. Маркс 1974, 87-95).

Анализ понятия отчужденного труда (отчужденной жизни) позволяет Марксу сделать вывод: "...Хотя частная собственность и выступает как основа и причина отчужденного труда, в действительности она, наоборот, оказывается его следствием... Позднее это отношение превращается в отношение взаимодействия" (Маркс 1974, 97).

Иными словами, отчужденный труд, по Марксу, существует до появления частной собственности; частная собственность возникает из отчужденного труда, а не наоборот. И только впоследствии отношение между ними приобретает характер взаимодействия: отчужденный труд постоянно рождает частную собственность, а частная собственность непрерывно вос-

производит отчужденный труд.

С этой точки зрения утверждения о том, что отчуждение труда возникает вместе с частной собственностью, что только частная собственность является основой, причиной и источником всех видов отчуждения, выглядят полуистиной (см. Константинов 1983, 5, 7; и др.). В свою очередь, отчужденный труд есть ближайшая причина частной собственности; частная собственность есть резюмированное выражение отчужденного труда.

Данное заключение заставляет задуматься, в чем же непосредственная причина самого отчужденного труда? Какова этиология отчуждения?

б) Причина отчужденного труда

В апреле 1989 года в Симферополе состоялся региональный семинар, посвященный теме отчуждения. Как впоследствии отмечалось в научном отчете, семинар выявил узкие места проблемы. "Ряд поднятых вопросов о причинах отчуждения, формах его проявления в условиях социализма и путях устранения еще нуждается в более детальной проработке" (Кальной, Коваль 1990, 126).

Обратимся к зафиксированному знанию. Р.И. Косолапов в своей статье "Маркс современен всегда" разбирает три грани марксизма, одна из которых — марксова концепция отчуждения и эксплуатации человека человеком. Согласно автору, социальное отчуждение, основой которого является изъятие продукта в пользу нетрудящегося, возникает на определенном историческом этапе и носит преходящий, временный, хотя и очень длительный характер. "В условиях первобытной общины... не могло быть и речи об отчуждении продуктов труда" (Косолапов 1983, 21). Отчуждения не существовало просто потому, что нечего и некому было отчуждать.

Частная собственность и рабовладение возникает на базе более высокой производительности труда, позволившей обеспечить некоторый избыток труда над минимумом жизненных средств. По мнению теоретика, "этот-то избыток и стал отчуждаемым продуктом" (Косолапов 1983, 22).

Отсюда естественно заключить, что отчуждение возникает с появлением частной собственности, т.е. в классовом обществе.



Разумеется, что отчуждаемый продукт поступает в пользу владельца частной собственности — рабовладельца, феодала, капиталиста. Продукт труда начинает господствовать над производителем, превращаясь во враждебную ему силу. Причиной же отчужденного труда, надо полагать, является либо частная собственность, либо развитие материального производства и производительности труда, что приводит к оформлению двух противоположностей: частной собственности и отчужденного труда.

На наш взгляд, комментарий Р.И. Косолапова нельзя признать аутентичным. У Маркса ясно говорится о том, что частная собственность оказывается следствием отчужденного труда, “подобно тому как боги первоначально являются не причиной, а следствием заблуждения человеческого рассудка”. Позднее отношение между отчужденным трудом и частной собственностью превращается в отношение взаимодействия. По Марксу, “...частная собственность есть продукт, результат, необходимое следствие отчужденного труда, внешнего отношения рабочего к природе и к самому себе”; “отчужденный труд есть непосредственная причина частной собственности” (см. Маркс 1974, 97, 98).

Думается, высказывания Маркса дают полное основание считать, что отчужденный труд существовал до появления частной собственности, в доклассовом обществе. Но если это так, тогда что порождает отчуждение труда? Почему оно возникает?

Н.И. Лапин отмечает, что в “Рукописях 1844 года” нет развернутого ответа на поставленный вопрос и предлагает решение, почти дословно повторяя Т.И. Ойзермана (см. Ойзерман 1974, 277-278). Согласно Лапину, отчуждение труда в своей первоначальной форме есть “следствие неразвитости человеческих сущностных сил. Господство стихийных сил природы над людьми есть специфическая форма порабощения первобытного человека... Образно говоря, именно в условиях теснейшей связи с природой имело место противоположное состояние “отчужденности” от нее, как от чего-то немилостивого, враждебного человеку. Неразвитые формы труда доклассового общества не могли еще стать свободной самодеятельностью, потребностью человека”. И далее автор заключает: лишь в результате длительного прогрессивного развития производительных сил, овладения стихийными силами природы формируется объективная необходимость уничтожения отчужденного труда (см. Марксистская фи-

лософия в XIX веке. Книга первая 1979, 123).

Соображения ученого можно резюмировать следующим образом. В доклассовом обществе отчуждение труда существует. Его причина — низкий уровень производительных сил, отчего наши далекие предки находились под “железной пятой” природы. В качестве субъекта отчуждения выступает первобытный человек. Объектом, в пользу которого осуществляется отчуждение, является сама природа. Таким образом, именно природа отнимает и присваивает труд и, следовательно, сущностные силы человека, опустошает и обезображивает его.

Такая позиция получает двойственную оценку. С одной стороны, Н.И. Лапин и другие авторы правы, когда в качестве причины отчужденного труда называют низкий уровень развития производительных сил общества (хотя это и очень общий ответ, требующий обязательной конкретизации). Можно также согласиться с тем, что примитивным людям природа противостоит как совершенно чуждая, всемогущая и неприспущная сила, которую они обожествляют. Обожествление же справедливо рассматривается как форма отчужденного сознания.

С другой стороны, Н.И. Лапин не точен, когда в природе видит основную силу, которая порабощает людей и отторгает “в свою пользу” их сущность. В тех же “Рукописях” К. Маркс писал: “Если продукт труда не принадлежит рабочему, если он противостоит ему как чуждая сила, то это возможно лишь в результате того, что продукт принадлежит другому человеку, не рабочему... Не боги и не природа, а только сам человек может быть этой чуждой силой, властвующей над человеком” (Маркс 1974, 95-96).

По Марксу, “чуждым существом, которому принадлежит труд и продукт труда, ...может быть лишь сам человек”. По его мнению, боги никогда не были одни хозяевами труда. Не была хозяином и природа. “Да и каким противоречием, — риторически вопрошает Маркс, — было бы такое положение, при котором чем больше человек благодаря своему труду подчиняет себе природу..., тем больше человек должен был бы в угоду этим силам отказываться от радости, доставляемой производством, и от наслаждения продуктом!” (Маркс 1974, 95).

Сопоставляя версию Н.И. Лапина с этими идеями париж-

ских манускриптов, трудно не увидеть определенного диссонанса. Кроме того, если ее принять, то окажется, что отчуждение труда возникает вместе с человеком. Тем самым отчуждение предстает столь же вечной категорией, как сам человек и его трудовая деятельность, ибо человек никогда не получит абсолютного господства над бесконечной природой.

Сам Карл Маркс полагал, что непосредственным источником отчужденного труда является разделение труда. Г.С. Батищев приводит его слова: "Откуда проистекает, что отношения людей наделяются самостоятельностью по отношению к ним самим? Что силы их собственной жизни становятся господствующими над ними? Если ответить одним словом: разделение труда", — и подчеркивает, что Маркс дает такой ответ на вопрос, поставленный им еще в 1844 году: как дошел человек до отчуждения своего труда (см. Батищев 1966, 267).

А.П. Огурцов также считает, что "отчуждение деятельности есть результат разделения труда, которое делает рабочего все более односторонним и зависимым, превращает его в частичного человека" (Огурцов 1967, 74).

С.М. Ковалев убедительно показал, что, по мысли Маркса и Энгельса, "в основе отчуждения человеческой действительности от людей и отчуждения их человеческой сущности лежит факт разделения труда" (Ковалев 1970, 50).

Правда, впоследствии автор стал говорить о парцеллярном, обособленном труде как источнике частной собственности и отчуждения. По его мнению, парцеллярный труд отличается от разделения труда (см. Ковалев 1984, 13-16). Не вдаваясь в подробное рассмотрение соотношения этих понятий, отметим следующее. Если уничтожение разделения труда между городом и деревней, на умственный и физический приводит (как предусмотрено марксистской доктриной) к отмиранию не только "обособленного", но и всякого труда (поскольку превращает его в жизненную потребность), то не вытекает ли отсюда, что именно общественное разделение труда является последней причиной отчужденного труда и частной собственности?

Констатацию причинно-следственной зависимости между разделением труда и частной собственностью мы находим и у А.А. Гусейнова. Автор "Введения в этику" пишет: "Частная собственность и конституирующиеся на ее основе классовые антаго-

низмы есть не что иное, как продолжение общественного разделения труда, его конкретная социальная форма" (Гусейнов 1985, 172-173). Для него разделение труда рождает частичного, отчужденного, несчастного индивида.

Уже в "Экономическо-философских рукописях 1844 года" К. Маркс исходил из того, что рассмотрение разделения труда и обмена представляет величайший интерес, поскольку это — "наглядно отчужденные выражения человеческой деятельности, как родовой деятельности...". Разделение труда есть "экономическое выражение общественного характера труда в рамках отчуждения", "отчужденное полагание человеческой деятельности в качестве реальной родовой деятельности..." (см. Маркс 1974, 144, 140).

В "Немецкой идеологии" эти тезисы получают развернутое изложение. Разделение труда рассматривается как важнейший фактор исторического развития. Так, не только возникновение форм собственности, но и их дальнейшая эволюция связываются с изменениями в разделении труда.

Разделение труда становится действительным лишь с момента разграничения материальной и духовной деятельности. В результате наслаждение и труд, производство и потребление выпадают на долю различных индивидов. Вместе с разделением труда разделяется и сам человек. Он становится частичным, раздробленным, "парцеллированным", т.е. отчужденным.

Как только появляется разделение труда, каждый приобретает свой определенный круг деятельности, который ему навязывается и из которого он не может выйти, если не хочет лишиться средств к существованию. Исключительная концентрация, к примеру, художественного таланта или интеллекта в отдельных индивидах и связанное с этим подавление его в широкой массе есть также следствие разделения труда.

Развитие материальной и духовной деятельности приводит к отделению города от деревни. Противоположность между городом и деревней выражает в наиболее резкой форме подчинение индивида разделению труда, — подчинение, которое превращает городских и сельских жителей в ограниченных существ и ежедневно воспроизводит противоположность между их интересами.

Далее, разделение труда обуславливает противоречие меж-



ду интересами личности и общества, а также между отдельными индивидами; происходит отвлечение личной жизни индивида от жизни общественной. Пока существует разрыв между частным и общим интересом, пока разделение труда совершается не добровольно, а стихийно, — собственная деятельность человека оказывается для него чуждой, противостоящей ему силой, которая угнетает его, вместо того чтобы он господствовал над ней. Общественные отношения превращаются в нечто самостоятельное, отчужденное (см. Маркс, Энгельс 1955а, 30-31).

Таким образом, разделение труда несет свою меру ответственности за факты социального отчуждения, и потому о нем не следует забывать, отыскивая корни человеческой несвободы. С этой точки зрения в классово-антагонистических формациях источником социального отчуждения служит не только частная собственность, но и разделение труда, их взаимодействие.

Обратим внимание еще на одно обстоятельство. Нередко забывают, что труд для Маркса есть “сущность частной собственности”, он есть “лишь выражение человеческой деятельности в рамках отчуждения, проявление жизни как ее отчужденные...” (Маркс 1974, 140). Труд — это жизнедеятельность в качестве средства к жизни, когда жизненный процесс оказывается принесенным в жертву самой жизни. Поэтому, надо полагать, всякий труд есть труд отчужденный. Отчужденность — сущностное определение труда. Следовательно, полное “освобождение труда” означает его уничтожение, превращение его в свободную деятельность, под которой понимается “вытекающее из свободного развития всей совокупности способностей творческое проявление жизни” человека (Маркс, Энгельс 1955а, 213).

С этой точки зрения становится понятным, почему Маркс и Энгельс рассматривали труд как силу, стоящую над индивидами. Согласно “Немецкой идеологии”, пока существует труд, “до тех пор должна существовать и частная собственность”. Господство буржуазии основано на свободе труда. Свобода труда есть свободная конкуренция рабочих между собой. Во всех развитых капиталистических странах труд является свободным. Дело коммунизма “не в том, чтобы освободить труд, а в том, чтобы этот свободный труд уничтожить” (см. Маркс, Энгельс 1955а, 50, 192, 207).

Эти авторы писали, что при всех прошлых революциях характер деятельности индивида всегда оставался нетронутым, —

решался вопрос только об ином распределении этой деятельности, о новом распределении труда между иными лицами. Прошлые революции, протекавшие в условиях разделения труда, приводили к новым политическим учреждениям. Коммунистическая же революция выступает против прежнего характера деятельности, *устраняет труд*, классы, политические учреждения (см. Маркс, Энгельс 1955а, 70, 378).

По Марксу, заработная плата идентична частной собственности, разделение труда и обмен суть также формы частной собственности. “...Разделение труда и частная собственность, это — тождественные выражения: в одном случае говорится по отношению к деятельности то же самое, что в другом — по отношению к продукту деятельности” (Маркс, Энгельс 1955а, 31). Частная собственность представляет собой естественный результат труда. Можно сказать, что в процессе труда частная собственность выступает как обособленная, закреплённая за индивидом деятельность.

Частная собственность предполагает распоряжение некоторым количеством чужого труда. Индивид владеет частной собственностью лишь постольку, поскольку он имеет что-нибудь такое, что может продать. Например, мой сюртук составляет мою частную собственность лишь до тех пор, пока я могу его сбить, заложить или продать, пока он может быть предметом купли-продажи. Потеряв это свойство, превратившись в лохмотья, он может для меня сохранить ряд свойств, которые делают его ценным для меня. Но ни одному экономисту не придет в голову причислять этот сюртук к моей частной собственности, ибо он не дает мне возможности распоряжаться никаким, даже самонаименьшим, количеством чужого труда (см. Маркс, Энгельс 1955а, 218).

До сих пор речь шла об одной стороне труда — об отчужденном его характере. Однако помимо этой негативной черты труд имеет и положительную сущность.

Согласно марксистской теории, труд — первое основное условие всей человеческой жизни и притом в такой степени, что можно в известном смысле сказать: труд создал самого человека. Благодаря трудовой деятельности человек утверждает и развивает себя, свои способности и возможности. История и предметное бытие промышленности являются раскрытой книгой человеческих сущностных сил, чувственно представшей



перед нами человеческой психологией. Сама всемирная история есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом. Человек является результатом своего собственного труда. Однако сперва его труд осуществляется в форме отчуждения (см. Маркс, Энгельс 1974, 126, 159). К этой характеристике мы бы добавили, что снятие отчуждения представляет собой естественноисторический акт, связанный с уничтожением частной собственности и разделением труда.

Таким образом, современный труд заключает в себе два противоположных начала — утверждение и отчуждение человека. *Труд есть объективное противоречие.* По Марксу, какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами. Следуя этой логике, можно считать: сознание и поведение человека с сохой необходимо отличается от сознания и поведения человека с компьютером. Кроме того, противоречивость труда неизбежно рождает противоречивость сознания, образуя в нем подчас причудливую мозаику отчужденного, буржуазного и коллективистского, общечеловеческого мировосприятия и миропонимания.

Согласно авторам “Немецкой идеологии”, частная собственность “может быть уничтожена только при условии всестороннего развития индивидов...” (Маркс, Энгельс 1955а, 441). Такое же развитие возможно лишь при условии устранения разделения труда, а следовательно, и самого труда, превращения его из жизненной необходимости в жизненную потребность. В этом смысле марксисты могут выразить свою теорию одним положением: уничтожение труда. Для достижения данной цели нужна не только политическая, но и технологическая революция.

В отечественной философской литературе понимание разделения труда как последней причины социального отчуждения отнюдь не является общепринятым. Так, Г.Л.Смирнов не согласен с теми, кто считает, что отчуждение сохранится до тех пор, пока имеет место разделение труда, “пока производителю вследствие этого не будут ясны назначение его труда, конечный продукт его труда. Такое толкование отчуждения не отвечает тому пониманию, которое вкладывал в него Маркс” (Смирнов 1980, 157).

Действительно, устранение барьеров отчуждения связано не только с просвещением работника насчет конечных целей его труда. Но суть дела в другом. В том, что при социализме когда

одни развивают главным образом навыки физического труда, другие в это время совершенствуют свои духовные способности. Неизбежным результатом такого разграничения является одномерный человек. И это — объективное положение.

Наличие разделения (и, следовательно, отчуждения) труда является необходимым условием функционирования общества в определенный исторический период. Разделение (и, следовательно, отчуждение) труда исчезнет, когда оно исчерпает себя. Поэтому отчуждение труда нельзя считать абсолютным злом. Оно имеет свое историческое оправдание.

Впрочем, Г.Л.Смирнов признает, что разделение труда сложилось раньше частной собственности и способствовало возникновению феномена частного присвоения. “Но хронологический порядок не может служить доказательством правоты суждений о характере взаимодействия социальных явлений на более поздних этапах” (Смирнов 1980, 157).

Данное замечание не совсем убедительно. Разве общественное разделение труда с течением времени теряет свою способность к рождению “феномена частного присвоения”? Неужели оно более не производит частичного индивида? Едва ли идеи “Немецкой идеологии” на этот счет устарели. Пока в недрах общества пульсирует причина отчужденного труда, до тех пор будет сохраняться возможность восстановления системы частной собственности, реставрации капиталистических порядков. Кстати, этот вывод мы получили до перестройки, когда конституционное положение “социализм победил полностью и окончательно” принималось за аксиому.

Еще один аргумент формулируется примерно так: если отчуждение связать с разделением и специализацией труда, то оно обретает статус вечной категории, поскольку научно-технический прогресс актуализирует все новые и новые специальности, и конца этому (а следовательно, отчуждению) не предвидится.

Возражение может быть следующим. Марксизм говорит об уничтожении поработавшего людей разделения труда между городом и деревней, на умственный и физический. С отмиранием данного расслоения сам труд приобретает новое качество: из средства к жизни превращается в потребность жизни. Вместе с этим отпадает необходимость в пожизненном заключе-