

Эрих
ФРОММ



Быть человеком
Концепция человека
у Карла Маркса

PHILOSOPHY

(PHILOSOPHY)

Эрих
ФРОММ



Быть человеком
Концепция человека
у Карла Маркса



Издательство АСТ
Москва

УДК 1(091)(430)
ББК 87.3(4Гем)
Ф91

Серия «Философия – Neoclassic»

ERICH FROMM

ON BEING HUMAN (edited and with a foreword by Rainer Funk)
First published by The Continuum Publishing Company, New York

MARX'S CONCEPT OF MAN

Перевод с английского *А. Александровой*

Компьютерный дизайн *В. Воронина*

Печатается с разрешения The Estate of Erich Fromm and of Annis Fromm
и литературного агентства Liepman AG, Literary Agency.

Фромм, Эрих.

Ф91 **Быть человеком ; Концепция человека у Карла Маркса : [сборник] / Эрих Фромм ; [перевод с английского А. Александровой]. — Москва : Издательство АСТ, 2020. — 288 с. — (Философия – Neoclassic).**

ISBN 978-5-17-122081-5

Эрих Фромм — крупнейший мыслитель XX века, один из великой когорты «философов от психологии» и духовный лидер Франкфуртской социологической школы.

В сборник «Быть человеком» включены статьи и лекции разных лет, посвященные вопросам, интерес к которым Эрих Фромм сохранял на протяжении всей своей жизни. Он полагал, что единственной альтернативой современному развитию общества, ведущему к самоотчуждению человеческой личности, может быть только ренессанс гуманизма, и предлагал внимательнее присмотреться к трудам гуманистов-мыслителей, наиболее яркими представителями которых считал Мейстера Экхарта и, как ни парадоксально это звучит, Карла Маркса.

В работе «Концепция человека у Карла Маркса» Эрих Фромм попытался развенчать сложившиеся стереотипы и многочисленные трактовки, искажившие до неузнаваемости истинную философию Маркса.

УДК 1(091)(430)

ББК 87.3(4Гем)

© The Estate of Erich Fromm, 1994

© Foreword by Rainer Funk, 1994

© Erich Fromm, 1961, 1966

© Перевод, А. Александрова, 2020

© Издание на русском языке AST

Publishers, 2020

ISBN 978-5-17-122081-5



БЫТЬ ЧЕЛОВЕКОМ





Предисловие редактора

Кто бы ни пытался определить «красную нить», проходящую через все труды Эриха Фромма, первым делом он обнаружит социально-психологический подход, с помощью которого Фромм исследовал социально формируемые страстные устремления человека. Однако не позднее конца 1930-х годов одновременно с уходом Фромма из Института социальных исследований и дискуссиями с Хоркхаймером¹, Маркузе² и Адорно³ стало заметно нечто иное и несомненно фроммианское; это был гуманистический взгляд на человека и мир, проходивший красной нитью через жизнь и работу Фромма. С этого момента даже для характеристики собственных мыслей Фромм использует определение «гуманистический». Он говорит о гуманистической науке о человеке, о гуманистическом социализме, о гуманистическом индустриальном обществе, о гуманистическом сознании, гуманистической религии, гуманистическом менеджменте, гуманистическом взгляде на мир, о гуманистическом психоанализе, гуманистическом характере, гуманистической этике и гуманистической утопии.

При оценке мыслей Фромма часто именно эта гуманистическая вера в человека приводит к «расхождениюм

¹ Макс Хоркхаймер (1895–1973) — немецкий социолог и философ, один из основателей Франкфуртской школы. — *Примеч. пер.*

² Герберт Маркузе (1898–1979) — немецкий и американский философ, социолог и культуролог. — *Примеч. пер.*

³ Теодор Адорно (1903–1969) — немецкий философ и социолог. — *Примеч. пер.*

в умах». Как может Фромм, с такой ясностью видевший вредные воздействия самоотчуждения человека и объяснявший их в терминах нашей культуры социоэкономических отношений и одновременно разоблачавший любое спасение извне как выражение самоотчуждения, тем не менее верить в человека?

Включенные в этот том неопубликованные работы Фромма отвечают на этот вопрос с двух сторон. Они в полном объеме показывают деструктивное и вредное самоотчуждение современного человека и, тем не менее, одновременно говорят о реальных возможностях для человека стать счастливым. Существует «реальная» утопия до тех пор, пока человек имеет хотя бы частичный доступ к собственным силам, способствующим росту.

Исходная точка гуманизма Фромма, обусловленная инсайтами психоанализа, заключается в том, что бессознательное представляет человека в целом — как и все человечество. Бессознательное содержит весь спектр возможных ответов и в значительной мере определяет, какие возможности поощряются, а какие задерживаются и подавляются. Главное в том, что «перед человеком в любой культуре предстает палитра возможностей. Человек — архаическое существо, хищник, каннибал, идолопоклонник; но также он существо, наделенное способностью рассуждать, любить, быть справедливым»¹.

Поскольку человек существует только как социальное существо, специфический тип общества, в котором он живет, определяет, какие возможности поощряются. Каждое общество придает энергии людей такую форму, что они *хотят* делать то, что *должны* делать для того, чтобы общество функционировало. «Общественные необходимости трансформируются в личные потребности, в “социальный характер”»².

¹ E. Fromm, “Humanism and Psychoanalysis”, in *Contemporary Psychoanalysis*, Vol. 1 (1964), p.27

² E. Fromm, *The Heart of Man: In Genius for Good and Evil*, New York, 1964, p.93.

Однако каждое общество не только поощряет определенные возможности, имеющиеся в распоряжении человеческого бессознательного в той мере, в какой общество делает эти возможности известными, а индивид их присваивает. Возможности и тенденции, противоречащие общественным паттернам поведения — характеру общества, отвергаются и подавляются. Поэтому «наш сознательный разум главным образом представляет наше собственное общество и культуру, в то время как бессознательное представляет универсального человека в каждом из нас».

«В своем бессознательном человек переживает все человечество и себя как святого и грешника, ребенка и взрослого, умника и безумца, того человека, каким он был в прошлом, и того, каким станет в будущем»¹. Это условие — причина того, почему главное обоснование гуманизма состоит в гуманистическом опыте, т.е. в гуманизирующем и продуктивном эффекте перевода в сознание того, что кроется в бессознательном. Фромм пишет: «Этот гуманистический опыт состоит в чувстве, что ничто человеческое индивиду не чуждо, в том, что я есть ты, что человек может понять другое человеческое существо, потому что оба разделяют общее владение одними и теми же элементами человеческого существования. Расширение самосознания и гуманистический опыт позволяют человеку благодаря выходу за пределы сознания и раскрытию сферы социального бессознательного ощутить в себе все измерения разделяемой человечности»².

Таким образом, благодаря знанию того, что бессознательное, независимое от социального сознания и подавленного материала, представляет человека в целом со всеми его возможностями, Фромм обосновывает гуманистическую веру в единство человечества не только теоретически; как только индивид открывает себя собственному бессознательному, осознает его и таким образом овладе-

¹ E. Fromm, *The Heart of Man: In Genius for Good and Evil*, New York, 1964, p.93.

² Там же.

вает другими своими возможностями, он разворачивается, растет и приобретает парадоксальный и продуктивный — или, как называл это Фромм, гуманистический — опыт: человек может быть разумом и любовью связан с миром и людьми, потому что ничто чужое для него больше не чуждо. Только открыв себя бессознательному, полной личности в себе, реализуя свою индивидуальность, приходит человек к универсальности, потому что «только полностью развитая личность способна отказаться от эго»¹. Что больше всего интересует Фромма в гуманизме, что заставляет его так часто использовать термин «гуманистический», почему он утверждает, что ренессанс гуманизма зависит от гуманистического опыта? Фромма интересует, что собой представляет гуманизм в смысле развития собственных способностей человека любить и быть разумным, а также как гуманистическая ориентация связана (как Фромм ясно показал в своей характерологии) с концепцией продуктивности и продуктивной ориентации, биофилией и образом жизни. По мере того как человек во все большей мере ощущает себя автором, действующим лицом, субъектом своей жизни (и таким образом становится тем, кто мыслит, чувствует и действует собственными силами), он также развивает свою способность рассуждать и любить, в силу чего может полностью объединиться с миром и другими людьми, не теряя себя.

Отдельные тексты, вошедшие в этот том, были созданы Фроммом на протяжении последних двадцати лет его жизни. Они характеризуются как инсайтом в полном объеме в человеческое самоотчуждение, так и верой в человека, не изменившей Фромму до самого конца. Тексты основаны на лекциях (особенно часть I) и рукописях, создававшихся Фроммом по особым случаям (особенно часть II, содержащая гуманистические инициативы и декларации) или которые были написаны как книги (заключение части III,

¹ Э. Фромм. По ту сторону порабощающих нас иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом. / М.: АСТ, 2010.

посвященное реальной утопии в образе жизни согласно Мейстеру Экхарту и Карлу Марксу).

Редактор осуществил группировку, координацию и разделение текстов, дал названия большинству разделов. Примечания редактора, касающиеся происхождения отдельных текстов, даны курсивом и предшествуют текстам. Во всех не публиковавшихся работах купюры и добавления выделены квадратными скобками.

Тюбинген, 1993

Райнер Функ (перевод Л. У. Гармера)

Часть I
ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ АЛЬТЕРНАТИВА



1

Современный человек и будущее

*С 6 по 11 сентября 1961 года в Дюссельдорфе, Западная Германия, проходил конгресс «Психоанализ и его продолжающееся развитие». Кроме Фромма, на конгресс приехала группа «неортодоксальных» психоаналитиков, среди которых были представители Германии (У. Швиддер, Ф. Хейгл и Ф. Рима из Немецкого психоаналитического общества, если назвать только троих), Нидерландов (А. Дж. Вестерман Холстийн), Швейцарии (Х. Бинсвангер и М. Босс из Dasein Analysis) и Соединенных Штатов (Г. Кржановски и Х. Стирлин). Именно эти 300 неортодоксальных психоаналитиков заслушали 6 сентября лекцию Фромма (опубликована в *German Gesamtausgabe*) на тему «Фундаментальные положения психоанализа». Вторая публичная лекция Фромма состоялась 8 сентября. Она называлась «Современный человек и его будущее». Эта лекция содержала сжатый вариант диагноза века, начавшегося в 1960-е годы до того, как Фромм развил концепцию «некрофилии». Текст этой лекции впервые публикуется на английском языке и представляет собой расшифровку аудиозаписи. Фромм читал лекцию, в основном не пользуясь конспектом.*

Говорить сегодня [в 1961 году] на тему современного человека и его будущего означает не только задаваться вопросом, каково будущее человека, но и будет ли у человека вообще какое-то будущее. Этот вопрос касается не только современного человека и цивилизации; учитывая растущую раз-

рушительную силу атомного оружия, речь идет вообще о существовании человека на Земле. Несомненно, такой вопрос встает впервые в истории человечества. Атомная бомба — самый страшный симптом болезни современного общества.

Что я понимаю под «современным человеком»? Это может означать сегодняшнего человека, т.е. все человечество XX века, или гражданина западных промышленных государств, в отличие от населения Азии, Африки — неиндустриальных частей мира. Вопрос о том, что я понимаю под «современным человеком», ясно показывает, что именно впервые изменилось в исторической ситуации: жители неиндустриальных стран все больше и все быстрее становятся похожи на людей Запада. Запад познакомил их с технологиями и определенными идеями. Однако поскольку Запад, кажется, теряет или уже потерял ту власть над миром, которую имел на протяжении столетий, он занят тем, что трансформирует мир в соответствии с собственным развитием.

Когда я говорю о собственном развитии Запада, я в первую очередь имею в виду западные технологии и промышленность, как и западную идею исторического прогресса и исторической цели. Национализм, сравнительно недавний западный продукт, также есть часть развития Запада. Эти идеи на Востоке часто обретают форму искаженного марксизма или социализма.

То, что происходит сегодня, возможно, несколько схоже с проникновением христианства из Рима в языческую Европу. Рим, потеряв политическую силу, посеял свою культуру, свои идеи, свои формы организации в иностранную почву. Тогда народы были гораздо более примитивны, чем современные неиндустриальные страны по сравнению с Западом.

Этапы развития западного человека

Дать полный обзор наиболее важных этапов развития Запада в пределах лекции возможно только схематически; тем не менее обзор — предпосылка для понимания последующего изложения.

(1) Первый этап развития западного человека охватывает период примерно с 1500 года до н.э. до начала христианской эры. Этот этап характеризуется великим поворотом от идолопоклонства к гуманистической религии. Я еще вернусь к вопросу об идолопоклонстве; хочу только сказать, что под идолопоклонством я понимаю такую форму поиска человеком единства с природой, при котором он возвращается к собственному «зверству». Он подчиняется природе, подчиняется делу рук своих (в форме идолов, изготовленных из золота, серебра или дерева) или подчиняется другим людям.

Поворот от идолопоклонства к гуманистической религии начинается предположительно с религиозной революции Эхнатона¹, а затем продолжается в авраамических религиях, даосизме, буддизме, классической греческой философии. Все эти виды развития направлены к спасению человека, благодаря которому он ищет новое единство — не через примитивные религии тотемизма или анимизма, не через богов природы или идолов, созданных его руками, но через поиск и обретение нового единения с миром в силу полного развития человека. Первый этап в развитии западного человека совершился с поворотом к гуманистической религии за пятнадцать столетий, которые с точки зрения истории не более чем, если использовать слова автора псалмов, «ночная стража».

(2) Второй этап отражается в понятии исторического искупления, которое содержится в послании пророческого мессианизма. Простое изложение идеи пророческого мессианизма таково: человек был един с природой в раю, но он, как и животные, был лишен осознания себя. В акте неповиновения приказанию Бога, или, можно сказать, в проявлении способности сказать «нет», человек осознает себя и делает первые шаги к свободе. С этого начинается человеческая история. Изначальная гармония человека с при-

¹ Эхнатон (Аменхотеп IV, XIV в. до н.э.) — древнеегипетский фараон. — *Примеч. ред.*

родой разрушена. Человек изгоняется из рая, и два ангела с огненными мечами не дают ему вернуться.

В соответствии с понятиями пророческого мессианизма история есть в широком смысле история примирения; это история развития человека в сторону его человечности, в сторону развития его специфически человеческих качеств разумности и любви. Достигая полного развития, человек находит новую гармонию, гармонию развитого, разумного, осознающего себя, любящего индивида, который обретает единение с миром, однако сохраняет индивидуальность. Новая гармония — это старая гармония, но на другом уровне; гармония, совершенно отличная от той гармонии, которая существовала до изгнания из рая.

(3) Благодаря христианству это новое пророчески-мессианское понимание истории распространилось из Палестины в Европу. В этом процессе его форма несколько изменилась. Самое важное изменение заключалось в том, что спасение человека, или изменение человечества, не происходит на протяжении истории, а выходит за ее пределы. Царство Божие понимается не в мессианском смысле, как у большинства библейских пророков, а именно, как изменение *этого* мира и установление нового, духовного мира за пределами этого.

Несмотря на эту модификацию, христианская доктрина примирения есть продолжение мысли пророческого мессианизма и в этом смысле отличается от других доктрин примирения, таких как в буддизме, поскольку в соответствии с христианской доктриной примирение — это всегда коллективное примирение, спасение человечества, а не отдельного индивида. Несмотря на то что христианская доктрина спасения меняет главный пункт мессианской идеи спасения — историческое спасение заменяется на спасение *за пределами* истории, необходимо подчеркнуть, что история христианства постоянно придает импульс историческому освобождению человека, особенно в до- и послереформаторских христианских сектах.

(4) Послание, содержащееся в Священном Писании, в Евангелиях, исторически привело к возникновению ка-

толической церкви, в рамках которой был достигнут союз величайшей исторической значимости: иудейское понятие о примирении в форме пророческого мессианизма соединилось с греческой научной идеей. Этот союз пророчески-мессианского понятия примирения с греческой мыслью, с философией Аристотеля и Платона создал нечто новое, нечто, приносящее плоды в Европе на протяжении последующего тысячелетия. Этот процесс длился с окончания эпохи языческого Рима [в IV веке н.э.] до окончания Средневековья в Европе. Примерно тысячу лет Европа была беременна греко-римским иудео-христианским наследием. Затем по истечении 1000 лет лоно Европы породило нечто новое: современное общество.

(5) Современное общество начинается с Возрождения. По знаменитому определению Карла Якоба Буркхардта¹, Возрождение характеризуется открытием индивида и природы. Возможно, вместо «открытия» следовало бы выразиться точнее: «открытия заново», потому что это было возрождение того, что греческая и римская античность знала о человеке и природе. Возрождение было также рождением новой науки.

Возрождение сохраняло пророчески-мессианское видение в новой форме: в форме утопии. Если пророческое мессианство видело совершенное, т.е. доброе, гуманное, общество возникающим в конце времен, то Возрождение видело совершенное общество в конце *пространства*, где-то в еще не открытой части мира. Необходимо упомянуть утопии Томаса Мора, который и создал слово «утопия» для этого типа видения, Томмазо Кампанеллы², немца Валентина Андреэ³. Начиная с Возрождения и до конца XIX века западная мысль может быть охарактеризована среди прочего

¹ Карл Якоб Буркхардт (1891–1974) — швейцарский дипломат и историк. — *Примеч. пер.*

² Томмазо Кампанелла (1568–1639) — итальянский философ, теолог и писатель, один из наиболее значительных мыслителей позднего Возрождения. — *Примеч. ред.*

³ Иоганн Валентин Андреэ (1586–1654) — немецкий теолог, писатель, математик, алхимик. — *Примеч. ред.*

тем фактом, что утопия как особая версия мессианского видения занимает центральное место. То же можно сказать об идеях Карла Маркса, за исключением того, что Маркс всегда противился любым предположениям об утопичности своего учения и никогда не выражал положительного отношения к авторам великих утопий.

Человек Возрождения осознает свою силу и начинает освобождаться от оков природы и властвовать над ней. В последующие столетия новая наука и новое отношение к жизни приводят к истинному открытию мира, к новым технологиям и промышленности, к власти над миром. В XVII–XVIII веках новый гуманизм достигает своего апогея. Центром западной мысли становятся человек, человечество, гуманность. В религии отступают концепции теизма, однако религиозный опыт как реальность приобретает больший вес, чем в какие-либо иные времена, за исключением XIII века. Американский историк Карл Л. Беккер¹ справедливо подчеркивал, что XVIII век был не менее религиозен, чем XIII, и выражал тот же религиозный опыт, но другим языком и другими концепциями.

Девятнадцатый век представлялся приблизившимся к эре свершения: с конца Средневековья до начала XIX века человек дорос до реализации своих желаний. От века свершения ожидалось, что он создаст человека, который будет властвовать над природой, искоренит войны и достигнет материального изобилия, как средства развития гуманности. Казалось, в XIX веке исполнится мессианское видение совершенного, гуманного общества. До начала Первой мировой войны в европейском гуманизме превалировала вера в исполнение этих надежд и идей — тех самых, которые не теряли силы и влияния со времен пророков.

Что же случилось потом? Что случилось с западным человеком за последующие шестьдесят с лишним лет? Разразились две мировые войны, возникли бесчеловечные системы гитлеризма и сталинизма, существует угроза пол-

¹ Карл Лотус Беккер (1873–1945) — американский историк. — *Примеч. пер.*

ного уничтожения человечества. Если на протяжении столетий у человека была надежда на будущее, после 1914 года он ее почти утратил.

Я говорил о процессе рождения новых обществ и чуть было не сказал, что человек XX века представляется выкидышем. Все как будто рухнуло в тот момент, когда человек стоял на вершине своих исторических достижений.

Мы знаем кое-что о том, что привело к этому. Начавшееся в XIX веке развитие продолжалось в XX со все возрастающей интенсивностью и скоростью: рост современной промышленной системы привел ко все большей производительности и к усилению ориентации на потребление. Человек стал приобретателем и потребителем. Главным делом его жизни стало «больше и *иметь* и больше *пользоваться*» и все меньше «быть собой». Средства, а именно, материальное процветание, промышленность, производство товаров, сделались целью. Раньше человек не искал ничего, кроме средств для лучшей жизни, которая соответствовала бы человеческому достоинству.

Естественные связи с семьей и общиной распались, а новые не были найдены. Современный человек испытывает одиночество и тревогу. Он свободен, но боится этой свободы. Он живет, как сказал великий французский социолог Эмиль Дюркгейм¹, в состоянии аномии². Он характеризуется противоречивостью или подлостью, что делает его не индивидом, а атомом, не индивидуализирует, а атомизирует. «Атом» и «индивид» значит одно и то же; первое слово имеет греческое происхождение, второе — латинское. Значения, которые эти слова приобрели в нашем языке, противоположны. Современный человек надеялся стать индивидом; в действительности же он оказался встревоженным атомом, которого швыряет туда-сюда.

¹ Эмиль Дюркгейм (1858–1917) — французский философ и социолог, один из основателей социологии как самостоятельной науки. — *Примеч. пер.*

² Аномия — психологическое состояние личности, характеризующееся деморализацией, чувством потери ориентации в жизни и т. п. — *Примеч. пер.*

Для промышленной системы приоритетами являются баланс, количественный анализ, подсчет. Вопрос всегда стоит так: «Что стоит производить? Что принесет доход?»

Задаваться такими вопросами в мире промышленной продукции необходимо. Однако принципы подсчета, баланса и прибыли были одновременно применены к человеку и распространились из экономики на человеческую жизнь в целом. Человек сделался предприятием; его жизнь — его капитал, его задача — вложить этот капитал как можно лучше. Если инвестиция успешна, то и человек успешен. Если свою жизнь он вложил неудачно, он не добился успеха. Таким образом, человек сам становится вещью, объектом.

Мы не можем лгать себе об этом: когда человек становится объектом, он мертв, даже если он с точки зрения физиологии все еще жив. А если человек духовно мертв, он не только подвержен разложению, он опасен — опасен для себя и для других.

Люди XIX века определенно отличались от людей века XX. Первым было привычно или подчиняться власти, или восставать против нее. Роман Сэмюэла Батлера¹ «Путь всякой плоти» прекрасно показывает бунт человека XIX века против власти и в семье, и в государстве. Человек XIX века чувствовал свой моральный долг в том, чтобы копить и сохранять. Как часто случается, эта моральная идея имела своим основанием способ производства — в обществе XIX века было очень важно накапливать капитал.

В XX веке идеи, игравшие значительную роль в жизни предыдущего столетия, все больше подвергались критике. Сегодня первенствующее значение имеют не конкуренция одного человека с другим и не порождаемый духом конкуренции антагонизм. Совсем напротив: сегодня люди образуют команды, хорошо работающие вместе группы, поскольку это единственный способ функционирования

¹ Сэмюэл Батлер (1835–1902) — английский писатель, поэт, переводчик. — *Примеч. ред.*

больших предприятий. Современные промышленность и экономика эффективно развивались в этом направлении, для успешной деятельности им стали нужны люди, ставшие потребителями, обладающие как можно меньшей индивидуальностью, готовые подчиняться анонимным авторитетам, но притом питающие иллюзию свободы и неподвластности.

Современный человек ищет пропитания, так сказать, от Большой Матери — компании или государства — и превращается в вечного младенца, который, впрочем, никогда не насыщается, потому что у него не развиваются способности личности. Было обнаружено, в особенности на примере Франции XVIII века, что человек не может быть на самом деле счастлив. Французское выражение *mal du siècle*, или «болезнь века» используют, чтобы охарактеризовать бедствие мира, который становится все более атомизированным или все более бессмысленным. Как показал Эмиль Дюркгейм, для современного общества типично возникновение массового феномена самоубийств, связанного с атомизацией человека, делающей его существование бессмысленным.

Отчуждение как болезнь современного человека

Теперь я хотел бы обсудить более подробно, что является основной проблемой этой болезни, этой *mal du siècle* — той болезни, из-за которой современный человек страдает *отчуждением*. Концепция отчуждения была забыта на десятилетия, но в последнее время снова стала популярной. Когда-то ее использовали Гегель и Маркс, и будет справедливо утверждать, что философия экзистенциализма по сути есть бунт против растущего отчуждения человека в современном обществе.

Что такое отчуждение? В нашей западной традиции то, что понимается под отчуждением, уже сыграло большую роль, хотя не как концепция «отчуждение», а как концепция «идолопоклонство» в том смысле, в каком его пони-

мали пророки. Многие люди наивно считают, что различие между так называемым идолопоклонством и монотеистической верой в единственного истинного бога просто вопрос численности: у язычников было много богов, в то время как приверженцы монотеизма верят только в одного. Это, однако, не определяющая разница. По словам ветхозаветных пророков, главное в том, что идолопоклонник — это человек, который молится произведению собственных рук. Он берет кусок дерева. Из одной его части он разводит костер, чтобы, скажем, испечь хлеб; из другой части он вырезает фигуру, чтобы ей молиться. Однако то, чему он молится, — это просто вещь. Эта «вещь» имеет нос, но не обоняет; имеет уши, но не слышит; имеет рот, но не говорит.

Что происходит при идолопоклонстве? Если понимать идолопоклонство в соответствии с мыслью пророков, то происходит в точности то, что Фрейд называл переносом. На мой взгляд, перенос, каким мы знаем его в психоанализе, — это проявление идолопоклонства: индивид переносит собственные действия или ощущения — силы своей любви, силы своей мысли — на объект вне себя. Этим объектом может быть человек или вещь, изготовленная из дерева или камня. Как только индивид оказывается связан таким переносом, он вступает в отношения с собой, покаяясь объекту, на который он перенес собственные человеческие функции. Таким образом, любить (в отчужденном, идолопоклонническом смысле) означает: я люблю, только когда подчиняю себя идолу, на которого я перенес всю свою способность любить. Или я добродетелен только тогда, когда подчиняюсь идолу, на которого перенес свою добродетельность. Это же верно в отношении мудрости, силы — всех человеческих характеристик. Чем более могущественным становится идол — т.е. чем больше я переношу на него, — тем беднее делаюсь я сам и тем больше от него завишу, потому что я пропал, если потеряю того, на кого перенес все, что имею.

В психоанализе перенос по сути от этого не отличается. Конечно, психоанализ обычно имеет дело с отцовским и материнским переносом, потому что ребенок видит

в своих отце и матери тех индивидов, на которых переносит собственный опыт. Главным, однако, является не то обстоятельство, что ребенок переносит ощущения на отца и мать, а скорее сам феномен переноса — незрелая личность ищет идола. Если человек нашел идола, которому может молиться всю жизнь, ему нет нужды отчаиваться. Это, на мой взгляд, одна из причин, почему многие люди получают такое удовольствие от общения с аналитиком и не хотят уходить, и почему целые общества выбирают для себя так называемых вождей, которые столь же пусты, как идола древности, но которые используют перенос, чтобы привязать людей к себе.

Конечно, в современном обществе нет ни Ваала, ни Астарты¹. Но поскольку мы обычно путаем имена с предметами, мы радостно считаем, что вещи не существуют, если их названия не встречаются. В действительности мы сегодня живем в обществе, которое по сравнению с более ранними столетиями гораздо более языческое и гораздо более идолопоклонническое.

Для Гегеля и Маркса «отчуждение» означает, что человек потерял себя и перестал воспринимать себя как центр своей активности. Индивид *владеет* многим и *пользуется* многим, но сам он *мал*: «Чем ничтожнее твое бытие, чем меньше ты проявляешь свою жизнь, тем больше твое имущество, тем больше твоя отчужденная жизнь, тем больше ты накапливаешь своей отчужденной сущности»². Человек не только мал, он — ничто, потому что над ним властвуют вещи и обстоятельства, которые он сам создал. Он — подмастерье волшебника, голем³. Современного

¹ Ваал (Баал) и Астарта (Иштар) — древние языческие божества, верховный бог и его супруга, почитавшиеся древними народами на Ближнем Востоке (сеμίтами, финикийцами, ассирийцами, шумерами и др.). — *Примеч. ред.*

² К. Marx, F. Engels. Historisch-kritische Gesamtausgabe [Collected Historico-Critical Works], 6 vols, vol. 3, Berlin, 1932.

³ Голем — персонаж еврейской мифологии, существо, созданное и оживленное из глины; образ, широко распространенный в культуре, носит, скорее, сатирический характер. — *Примеч. ред.*

человека контролируют творения его собственных рук. Он сам становится вещью. Он ничто, но он чувствует себя большим, когда един с государством, с продукцией, с компанией.

Современный человек создан из вещей, которые сам же и создает. Вот иллюстрация этого повседневными наблюдениями. Когда человек встречается с кем-то, кого знает только по телеэкрану, он говорит: «Он выглядит точно так же, как в телевизоре». Реальностью является телевизионная картинка, и точность восприятия данного персонажа сопоставляется с этой реальностью. Если человек выглядит так, как на экране, тогда восприятие реальности правильное. Реальность заключена во внешней вещи, а настоящий человек — только тень этой реальности.

Восприятие реальности современным человеком фундаментально отличается от восприятия героями сказки Ганса Христиана Андерсена «Новое платье короля». Король действительно голый, но все, кроме маленького мальчика, верят, что видят великолепный наряд. Все с самого начала убеждены, что наряд короля должен быть роскошным (таким образом, люди отрицают собственное восприятие и видят ложный образ короля). Этот феномен — восприятие короля как великолепно одетого, хотя он голый, — существует многие века. Именно так даже самые глупые могли становиться регентами. Они провозглашали веру в собственную мудрость, и для их подданных обычно было уже слишком поздно ждать от правителя доказательств его мудрости. В сказке «Новое платье короля» король все-таки есть. Дело лишь в том, что он на самом деле голый, хотя люди верят, что он одет. Сегодня короля больше нет! Сегодня человек реален только до тех пор, пока находится где-то снаружи. Он существует лишь благодаря вещам, благодаря собственности, своей социальной роли, своей «персоне»; как живое существо, впрочем, он не реален.

Атомное оружие — чрезвычайно драматический и ужасный символ того, что представляет собой отчуждение. Оно — продукт рук человеческих. Оно поистине выражение величайших интеллектуальных достижений человека,

однако *оно* контролирует нас. И стало очень сомнительным, будем ли мы когда-либо контролировать *его*. Мы — живые люди, которые хотят жить, но мы становимся бессильны, хотя по видимости — всемогущи. Мы верим в то, что властвуем, хотя сами подвластны — не тирану, а вещам, обстоятельствам. Мы стали людьми, не имеющими воли или цели. Мы говорим о прогрессе и о будущем, хотя на самом деле никто не знает, куда идет, никто не может сказать, куда повернут события, и ни у кого нет цели.

В XIX столетии можно было сказать: «Бог умер». В XX веке следует сказать, что умер человек. Сегодня верен афоризм: «Человек мертв, да здравствует вещь!» Возможно, не существует более жуткого примера этой новой бесчеловечности, чем недавно возникшая идея нейтронной бомбы. Что сделает нейтронное оружие? Оно уничтожит все живое и оставит в неприкосновенности все, что не живет — предметы, дома, улицы...

Безразличие как новое проявление зла

Если учесть все — отчуждение, превращение человека в вещь, потерю человеком контроля над собой и подчинение вещам и обстоятельствам, которые он создает, то можно сказать, что концепция зла фундаментально изменилась. До сих пор было верно: зло человечно. Все мы — преступники, как и все мы — святые. Каждый из нас — хороший, и каждый из нас — плохой. Именно потому, что зло тоже человечно, мы можем понимать зло — ведь мы видим зло в себе. Это является (или должно быть) одной из самых важных способностей психоаналитика: он не содрогается от зла в других, поскольку воспринимает зло в себе как нечто человеческое.

Сегодня происходит нечто фундаментально иное. Зло больше не существует как противоположность добру; скорее, возникла новая бесчеловечность: безразличие, иными словами, полное отчуждение, полное безразличие лицом к лицу с жизнью. Я хотел бы проиллюстрировать эту новую

бесчеловечность двумя феноменами: феноменом Эйхмана¹ и феноменом атомной стратегии.

Адольф Эйхман не производит впечатления особенно скверного человека; скорее, он полностью отчужденный. Он — бюрократ, для которого не составляет особой разницы: убивать маленьких детей или заботиться о них. Для него жизнь полностью перестала быть чем-то живым. Он ее «организует». Организация становится целью сама по себе, касается ли это золотых зубов и волос убитых, или железнодорожных рельсов и тонн угля. Все остальное ему безразлично. Когда Эйхман защищается и говорит, что он всего лишь бюрократ и на самом деле только управлял движением поездов и разрабатывал расписание, он не так уж грешит против истины. Я полагаю, что частица Эйхмана сегодня есть во всех нас.

Аргументы Эйхмана не слишком отличаются от соображений, высказываемых современными атомными стратегами. Прочитирую для примера Германа Кана², одного из ведущих американских исследователей. Кан говорит, что приемлемыми являются потери 60 миллионов американцев в первые три дня атомной войны; если погибнет 90 миллионов — это слишком много³. Тут происходят те же подсчеты, то же соотношение жизни и смерти, что и у Эйхмана, отправлявшего людей на смерть.

¹ Адольф Эйхман (1906–1962) — немецкий офицер, сотрудник гестапо, непосредственно ответственный за массовое уничтожение евреев. После войны скрылся от суда в Южной Америке, где агенты израильской разведки «Моссад» выследили его, похитили и вывезли в Израиль, где он был судим, приговорен к высшей мере наказания и казнен.

² Герман Кан (1922–1983) — американский экономист и футуролог. — *Примеч. пер.*

³ Отвечая на вопрос журналиста, который подверг сомнению это высказывание, Кан ответил: «Я имел в виду, что качество жизни после термоядерного конфликта будет не слишком отличаться от предыдущего. А кто, черт возьми, счастлив и нормален сейчас? Мы будем такими же после войны — и будем все еще экономически полезны (Сан-Франциско Кроникл, 27 марта 1961 г.).»

Мистер Кан сказал еще кое-что совершенно ужасное, особенно показательное для того, о чем я говорю здесь. А именно, он сказал (перед Подкомитетом Объединенного комитета по атомной энергии 26 июня 1959 года) и написал в своей книге «О термоядерной войне» (1960): «Другими словами, война ужасна. Это несомненно. Но таков же и мир. Следует при помощи тех вычислений, которые мы делаем сегодня, сравнить ужас войны и ужас мира и посмотреть, что хуже».

С клинической точки зрения следовало бы диагностировать «тяжелую депрессию» у человека, который может сказать, что сначала нужно подсчитать, насколько война ужаснее мира. Можно предположить, что этот человек только такой мыслью спасает себя от самоубийства. Действительно, следовало бы сказать, что этот человек безумен, и пожалеть его. Конечно, ужас в том, что этот человек — не исключение, и миллионы человек думают так же. Таково отношение дегуманизированного человека — человека, которому все равно, человека, который не только «не сторож брату своему», но даже себе не сторож; именно такое отношение характеризует современного человека.

Альтернатива: ренессанс гуманизма

Учитывая болезнь современного человека, есть ли вообще какое-то будущее? Я полагаю, что ответ есть только в смысле наличия выбора. Я должен предварить это одним замечанием.

Если говорить о *внутреннем законопослушании*, в индивиду и в общественной жизни обычно отсутствует линейная причинная цепь типа «А есть причина Б». Такой тип детерминизма обычно неверен. Обычно можно сказать: «А ведет к одному, двум, трем или четырем выборам, но только к этим и ни к каким другим». Мы можем утверждать, что только немногие определенные выборы возможны при данных обстоятельствах. Иногда возможны два выбора, иногда больше. Не желая ничего предсказывать, я уверен, что сегодня по сути существует единственный выбор для

современного человека и для человечества в целом: между варварством и новым ренессансом гуманизма.

Судя по разрушительной силе существующего атомного оружия, возможно, то, в чем убеждены некоторые ученые, справедливо: дело больше не дойдет до варварства просто потому, что человеческая раса и все живое будет уничтожено. Если же до этого не дойдет, то действительно есть вероятность возникновения варварства и диктаторского режима после атомной войны. Выжившие придут к всемирному диктаторству, при котором все ценности западной традиции будут утрачены; роботы будут править роботами.

Другую возможность я вижу в том, что тот гуманизм, который почти родился в конце XIX столетия, все же действительно родится. Это предполагает, что люди поймут бесчеловечность своего состояния и опасность — не только физическую, но в первую очередь духовную, — которая ведет их к полному отчуждению. Таким образом, их инсайт будет сравним с тем, который происходит при индивидуальной терапии: нужно в первую очередь осознать, кто мы такие, что нами движет, куда мы идем. Только осознав все это, мы сможем принять решение о том, куда хотим идти.

Я полагаю, что гуманистический ренессанс возможен, потому что все предпосылки для этого имеются. Материальные предпосылки таковы, что стол может быть накрыт для всех, и никакая часть человеческой расы не должна больше быть от него отстранена. Впервые идея единого человечества сделалась реальностью. За исторически очень короткое время человек достиг точки, когда он не должен тратить большую часть своих сил на то, чтобы добыть пропитание, как животное, но может реализовать развитие своих сил как самоцель. Предпосылки имеются, так что целью снова может стать развитие зрелого, творческого, любящего, разумного человека. Все остальное будет средствами, подчиненными этой цели.

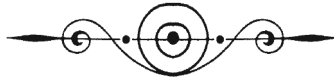
Поскольку я остаюсь социалистом, каким всегда был, я верю, что новая форма общества будет формой гуманистического социализма, который отличается как от существующего капитализма, так и от той фальсифика-

ции социализма, какой является советский коммунизм. Вопрос, впрочем, заключается в том, как много у нас есть времени, чтобы это понять и изменить направление нашего движения...

Сто лет назад Ральф Уолдо Эмерсон¹ сказал: «Вещи в седле и едут на нас». Я хотел бы привлечь внимание к перемене, на которую указывает Эмерсон. Для Мартина Лютера² вопрос был иным: в седле ли дьявол и едет ли на человеке. Дьявол был злом и, как я показал выше, зло все еще человечно. Сегодня дело не в том, едет ли на нас дьявол. Наша проблема в том, что *вещи* едут на нас, вещи и обстоятельства, которые мы создали. В добавление к формулировке Эмерсона можно было бы сказать: будущее для современного человека есть только в том случае, если он снова сядет в седло.

¹ Ральф Уолдо Эмерсон (1803–1882) — американский поэт, писатель, философ, общественный деятель; один из виднейших писателей и мыслителей США. — *Примеч. ред.*

² Мартин Лютер Кинг (1929–1968) — американский баптистский проповедник, общественный деятель, лидер движения за гражданские права афроамериканцев в США. — *Примеч. ред.*



2

Психологическая проблема человека в современном обществе

2 мая 1964 года, на Конгрессе столетия, организованном Национальной медицинской академией Мехико, Фромм прочитал лекцию на испанском языке под названием «Problemas psicologicas del hombre en la sociedad moderna». Англоязычная версия лекции была среди неопубликованных рукописей Фромма; она явилась основой настоящего текста.

Имеет место широко распространенное в мире убеждение, что все главные потребности человека будут удовлетворены, если усовершенствовать индустриальный способ производства, сначала в Соединенных Штатах и в Европе, а со временем в Латинской Америке, Азии и Африке. Если человек, как предполагается, получит достаточно продовольствия, свободного времени и все возрастающих возможностей потребления, он будет счастлив и психически здоров.

Однако раздается все больше и больше голосов, подвергающих сомнению этот наивный оптимизм. Почему, спрашивают некоторые наблюдатели, наиболее развитые и процветающие страны, такие как Швеция и Швейцария, занимают верхние строчки рейтинга по количеству самоубийств и алкоголиков? Почему самая богатая страна в мире, Соединенные Штаты, дает пример того, что мы живем в «век тревоги»?

Почему самые экономически передовые страны мира угрожают друг другу полным уничтожением, а себе — пол-

ным самоубийством? Только ли потому, что индустриализация еще не достигла всех своих целей? (Этому предположению, как представляется, противоречит пример Швеции.) Не может ли быть, что нечто фундаментально неправильное происходит с индустриализацией в той форме, какую она приняла в капиталистической и в советской системах?

Где мы находимся сегодня? Опасность всеуничтожающей войны нависла над человечеством, опасность, ни в коей мере не преодоленная нерешительными попытками правительств избежать ее. Однако даже если у политических представителей хватит разума избежать войны, состояние человека далеко от такого, которое означало бы исполнение надежд XVI — XVIII веков.

Характер человека формируется требованиями мира, который он построил собственными руками. В XVIII и XIX веках характер среднего класса проявлял сильные эксплуататорские и накопительские тенденции. Этот «активный» характер определялся желанием эксплуатировать других и накапливать собственный доход, чтобы получить от него дополнительную выгоду. В XX веке ориентация характера демонстрирует заметную пассивность и идентификацию с рыночными ценностями. Современный человек определенно пассивен в проведении свободного времени. Он — вечный потребитель; он поглощает выпивку, пищу, сигареты, лекции, пейзажи, книги, фильмы; все потребляется, заглатывается. Мир есть один огромный объект его аппетита: большая бутылка, большое яблоко, большой зверь. Человек сделался сосунком, вечно ожидающим кормления и вечно разочарованным.

В той же части, где современный человек — не потребитель, он — торговец. Центром нашей экономической системы служит рынок, определяющий стоимость всех товаров и регулирующий долю каждого в социальном продукте. Экономической активностью не управляют ни сила или традиция, как в предшествующие века, ни мошенничество или обман. Человек свободен производить и продавать; рыночный день — судный день для успеха его усилий. На рынок выставляются не только товары; товаром стал

и труд, продаваемый на рынке труда в тех же условиях конкуренции. Однако рыночная система распространилась шире, чем на экономическую сферу товаров и труда. Человек превратил себя в товар и рассматривает свою жизнь как капитал, который следует выгодно вложить. Если ему это удастся, он «успешный» и его жизнь имеет смысл; если нет — он неудачник. Его ценность заключается в продаваемости, а не в его человеческих качествах любви и разума или в его артистических способностях. Поэтому его чувство собственной ценности зависит от внешних факторов; его успех — от суждений других. Поэтому он зависим от других, и его безопасность кроется в конформизме — никогда нельзя удаляться больше чем на два фута от стада.

Впрочем, не только рынок определяет характер современного человека. Другим фактором, тесно связанным с функцией рынка, является *способ* промышленного производства. Предприятия становятся крупнее и крупнее; численность людей, занятых на этих предприятиях, как рабочих, так и служащих, непрерывно растет; собственники отделяются от менеджеров, и промышленные гиганты управляются профессиональной бюрократией, которой движет заинтересованность в бесперебойном функционировании и расширении предприятий, а не личная корысть как таковая.

Какой же человек нужен нашему обществу, чтобы успешно функционировать? Это должен быть человек, который легко сотрудничает с большими группами, который хочет потреблять все больше и больше, вкусы которого стандартны и могут с легкостью подвергаться влиянию и предсказанию. Обществу нужны люди, которые чувствуют себя свободными и независимыми, не подчиненными никакому авторитету, принципу или совести, однако готовые подчиняться командам и делать то, что от них ожидается, которые легко, без трения становятся деталями социальной машины; таких людей можно направлять, не прибегая к силе, ими можно руководить без вождей, их можно заставлять двигаться без цели, не считая цели быть постоянно в движении, функционировать, идти вперед.

Современная промышленная система преуспела в создании человека такого сорта: это автомат, отчужденный человек. Он отчужден в том смысле, что его действия, его собственные силы стали отделены от него; они стоят над ним и против него, скорее, правят им, чем им управляются. Жизненные силы человека трансформируются в вещи и институты; эти вещи и институты сделались идолами. Они воспринимаются не как результат его собственных усилий, а как нечто отдельное от него, нечто, чему он поклоняется и подчиняется. Отчужденный человек склоняется перед творениями собственных рук. Его идолы представляют его жизненные силы в отчужденной форме. Человек ощущает себя не как активного носителя своих сил и богатств, а как обнищавшую «вещь», зависящую от вещей вне его, служащих проекцией его живой субстанции.

Социальные чувства человека проецируются на государство. Как *гражданин* он готов даже отдать жизнь за соотечественников; как *частное лицо* он управляется эгоистической заботой о себе. Сделав государство олицетворением собственных социальных чувств, он поклоняется государству и его символам. Он проецирует свои чувства, силу, мудрость и мужество на своих вождей и поклоняется им как своим идолам.

Как рабочий, клерк или управленец современный человек отчужден даже от своей работы. Рабочий превратился в экономический атом, танцующий под музыку автоматического управления. Он не участвует в планировании рабочего процесса, не имеет отношения к его результату; он редко соприкасается с окончательным продуктом. Управленец, напротив, имеет дело с конечным продуктом, но тем не менее отчужден от него как от чего-то конкретного или полезного. Его цель — с прибылью использовать капитал, вложенный другими; товар — это всего лишь олицетворение капитала, а не имеющая значение сущность. Менеджер стал бюрократом, манипулирующим предметами, цифрами, человеческими существами просто как объектами своей деятельности. Такая манипуляция именуется «заботой об отношениях с людьми», в то время как

менеджер имеет дело с совершенно бесчеловечными отношениями — между превратившимися в абстракции автоматами.

Наше потребление не в меньшей мере отчуждено. Оно управляется рекламными лозунгами, а не нашими действительными потребностями, нашим вкусом, зрением, слухом.

Бессмысленность и отчуждение труда приводят к стремлению к полной лени. Человек ненавидит свою работу, потому что она заставляет его чувствовать себя пленником и мошенником. Его идеалом становится полное безделье — когда он не должен шевелиться, когда все происходит по девизу фирмы «Кодак»: «Вы нажимаете кнопку, мы делаем все остальное».

Эта тенденция усиливается типом потребления, необходимым для расширения рынка, что приводит к принципу, очень лаконично сформулированному Олдосом Хаксли в романе «О дивный новый мир» (1932). Один из лозунгов, который впитывается каждым с младенчества, гласит: «Никогда не откладывай на завтра ту пятерку [долларов], которую ты можешь получить сегодня». Если я не откладываю удовлетворение своего желания (а я воспитан так, что желаю только того, что могу получить), я не вступаю в конфликт, не испытываю сомнений; никакого решения принимать не нужно; я никогда не остаюсь наедине с собой, потому что я всегда занят — или работаю, или развлекаюсь. Мне нет нужды осознавать себя, потому что я всегда занят потреблением. Я — система желаний и удовлетворения; я должен работать, чтобы удовлетворять желания — и именно эти желания постоянно стимулируются и направляются экономической машиной.

Этот отчужденный, изолированный человек испуган. Не только потому, что изоляция и отчуждение сами по себе порождают тревогу, но и по более конкретной причине. Бюрократическая промышленная система, особенно в той форме, в какой она развилась в больших корпорациях, порождает тревогу в первую очередь из-за несоответствия между величиной общественной организации (корпора-

ции, правительства, вооруженных сил) и малостью индивида; более того, из-за общей неуверенности, которую система вызывает почти у каждого.

Большинство людей работает по найму и таким образом зависит от своих бюрократов-боссов, при этом они продают не только свой труд, но и свою личность (свои улыбки, свои вкусы, даже свою дружбу). Они предают свою целостность, но никогда не могут быть уверены, поднимутся они или рухнут, вскарабкаются по социальной лестнице или впадут в нищету, испытают позор и тревогу. При всем материальном изобилии промышленное бюрократическое общество есть общество обеспокоенных испуганных людей, людей, настолько обеспокоенных перспективой неудачи и тем, как она может отразиться на их личной жизни, что у них уже нет сил бояться возможности полного уничтожения в случае ядерной войны.

Со временем человек в наиболее развитых промышленных обществах все больше и больше привязывается к техническим устройствам, а не к живым существам и жизненным процессам. Новая спортивная машина для многих мужчин привлекательнее женщины. Интерес к жизни и к органике замещается интересом к технике и неорганическим веществам. В результате человек делается безразличным к жизни и скорее гордится изобретенными им ракетами и ядерным оружием, чем испытывает ужас перед ними и тоску в связи с уничтожением всякой жизни.

Определенные последствия этой ситуации важны для психиатра. Человек, обращенный в вещь, полон тревоги, лишен веры, не имеет убеждений и мало способен любить. Он ищет убежища в пустом бизнесе, алкоголизме, чрезмерной сексуальности, психосоматических симптомах всех видов, что лучше всего объясняется теорией стресса. Как ни парадоксально, самые богатые общества оказываются самыми больными, и прогрессу их медицины соответствует разительное увеличение всех форм психических и психосоматических заболеваний.

Эти соображения не означают, что индустриализация как таковая нежелательна. Напротив, без нее человеческая

раса не сумела бы создать материальный базис для достойной и осмысленной человеческой жизни. Вопрос вот в чем: какую *форму* должна иметь промышленная система? Бюрократическую, при которой индивид превращается в маленький, незначительный винтик социальной машины, или гуманистическую, при которой отчуждение и чувство бессилия преодолеваются тем фактом, что человек активно и ответственно участвует в экономических и социальных процессах?

Гуманистическая индустриализация имеет много общественных и экономических предпосылок, времени на обсуждение которых у меня нет. Однако вот что необходимо сказать: целью гуманистического промышленного общества не может быть максимальная прибыль для немногих или даже максимальное потребление для многих. Производство продукции не должно быть самоцелью, оно только средство для по-человечески богатой жизни, которая возможна в обществе, где человек — это много, а не где он имеет много или использует многое. Общество должно создать условия для продуктивности человека, а не для *homo consumens*¹ или *homo technicus*.

Из всего этого следует урок для тех стран, которые сейчас совершают переход от феодального общества к индустриальному. Действительно, они должны сделаться промышленными обществами и удовлетворить материальные потребности своего населения. Однако они должны скептически относиться к ценностям, существующим в наиболее передовых странах, и не пытаться копировать их. Их целью должно быть стремление к новой форме общества, которое не было бы ни феодальным, ни промышленно-бюрократическим; они должны стремиться к гуманистической индустриализации, при которой реализуются многие человеческие ценности прошлого, не оставаясь просто формулами, и не позволить затопить себя пьяной волне потребления. Возрождение духа просвещения — безжалостно критического, реалистического, очищенного от чрез-

¹ Homo consumens — человек потребляющий. — *Примеч. пер.*

мерного оптимизма, от рационалистических предрассудков вместе с оживлением гуманистических ценностей, не проповедуемых, а реализуемых в личной и общественной жизни — вот условия психического здоровья и выживания цивилизации.



3

Что мне не нравится в современном обществе

Каждый год, начиная с 1967-го, Эрих Фромм жил в Локарно, Швейцария, с апреля по сентябрь, до тех пор, пока не сменил окончательно местожительство с Мехико на Тичино в Швейцарии в 1974 году. Вскоре были установлены контакты с итальянской прессой. Предлагаемый текст был написан Фроммом для «Коррьере дела Сера», вечерней миланской газеты, в которой он был опубликован в январе 1972 года. Данный текст воспроизводит англоязычную рукопись Фромма.

В современном обществе так много вещей, которые мне не нравятся, что трудно решить, с какой именно жалобы начать. Впрочем, это не имеет значения, потому что совершенно ясно: все те вещи, которые мне не нравятся, — это просто различные грани структуры современного промышленного общества, и все они произрастают из одного и того же корня: структуры индустриального общества, как в его капиталистической, так и в советской формах.

Первое, о чем я хотел бы сказать: мне не нравится, что все вещи и почти все люди выставлены на продажу. Не только предметы потребления и услуги, но идеи, произведения искусства, книги, личности, убеждения, чувства, улыбки — все превращено в товар. То же можно сказать о человеке в целом, со всеми его способностями и возможностями.

Отсюда следует кое-что еще: доверять можно все меньшему и меньшему количеству людей. Это не обязательно подразумевает нечестность в бизнесе или ненадежность в личных отношениях; речь идет о более глубоких вещах. Если человек выставлен на продажу, будет ли он завтра таким же, как сегодня? Откуда мне знать, тот ли он, на кого можно положиться? Да, он не убьет и не ограбит меня... Это, конечно, обнадеживает, но такое доверие не очень много значит.

Это, конечно, другой способ сказать, что все меньше людей обладают убеждениями. Под убеждением я понимаю мнение, корнящееся в характере человека, в целостности его личности, которое мотивирует его действия. Я не имею в виду просто центральную идею, которая может легко измениться.

Следующий пункт тесно связан с предыдущим. Старшее поколение имеет тенденцию проявлять характер, в значительной степени сформированный традиционными паттернами и потребностью в успешной адаптации. Многие представители молодого поколения, похоже, *вообще не имеют характера*. Я не хочу сказать, что они нечестны; напротив, одна из самых приятных вещей в современном мире — честность огромной части молодого поколения. Я имею в виду другое: они живут — эмоционально и интеллектуально — в нищете. Любую потребность они удовлетворяют немедленно, им не хватает терпения учиться, они плохо переносят фрустрацию, лишены собственного центра и чувства идентичности. От этого они страдают и подвергают сомнению себя, свою идентичность, смысл жизни.

Некоторые психологи возводят отсутствие идентичности в добродетель. Они говорят, что молодые люди обладают «характером Протея»¹, стремясь ко всему, ничем не связанные. Однако это просто поэтический способ гово-

¹ Протей — в древнегреческой мифологии сын Посейдона, мог принимать различные облики; сравнение с Протеем символизирует изменчивость, непостоянство (в данном контексте характера). — *Примеч. ред.*

рить об отсутствии самости, «человеческом конструировании» по Б. Ф. Скиннеру¹, согласно которому человек является тем, какие условные рефлексы у него выработаны.

Мне не нравятся также общая *скука* и *отсутствие радости*. Большинство людей скучает, потому что не интересуется тем, что делает, а наша промышленная система не заинтересована в том, чтобы люди интересовались своей работой. Надежда на последующие развлечения [большие, чем имело предыдущее поколение] считается единственной приманкой, необходимой для того, чтобы компенсировать скучную работу. Однако свободное время и время развлечений уныло. Оно так же управляется индустрией развлечений, как время работы — промышленным предприятием. Люди ищут удовольствий и возбуждения, а не радости; власти и собственности, а не роста. Они хотят *иметь* много, *потреблять* много, вместо того чтобы много *представлять собой*.

Людей больше привлекает все *мертвое* и *механическое*, а не жизнь и жизненные процессы. Я называю это тяготение к неживому вслед за Мигелем де Унамуно² «некрофилией», а влечение ко всему живому — «биофилией». Несмотря на тот упор, который делается на удовольствиях, наше общество производит все больше и больше некрофилии и все меньше и меньше — любви к жизни. Все это ведет к великой скуке, которая лишь поверхностно компенсируется постоянно меняющимися стимулами. Чем меньше эти стимулы вызывают поистине живого и активного интереса, тем чаще их требуется менять, поскольку часто повторяющиеся «плоские» стимулы скоро делаются монотонными — это биологически заданный факт.

¹ Беррес Фредерик Скиннер (1904–1990) — американский психолог, рассматривавший в поведении роль не только цепочки «стимул—реакция», но и сознания. — *Примеч. пер.*

² Мигель де Унамуно (1864–1936) — испанский философ, писатель, общественный деятель. — *Примеч. пер.*

То, что не нравится мне больше всего, описано в греческой мифологии: греки видели появление «железной расы», что показал Гесиод¹ в «Трудах и днях»:

После того поколение другое, уж много похуже...
Землю теперь населяют железные люди. Не будет
Им передышки ни ночью, ни днем от труда и от горя,
И от несчастий. Заботы тяжелые боги дадут им...
Правду заменит кулак...
И не возбудит ни в ком уваженья ни клятвохранитель,
Ни справедливый, ни добрый. Скорей наглецу и злодею
Станет почет воздаваться. Где сила, там будет и право...
Зевс поколение людей говорящих погубит и это...
Все же ко всем этим бедам примешаны будут и блага...² —

если только простые люди подымутся и свергнут тех, кто их угнетает.

Несмотря на все это, меня не оставляет надежда. Мы находимся в середине процесса, когда многие народы начинают отказываться от иллюзий; как сказал когда-то Маркс, отказ от иллюзий — это условие отказа от обстоятельств, которые требуют иллюзий.

¹ Гесиод (VIII — VII вв. до н.э.) — древнегреческий поэт. — *Примеч. ред.*

² Гесиод. Труды и дни. Перевод В. В. Вересаева.



4

Распад обществ

«La disintegration de las sociedades» — таково было название лекции, которую Фромм прочитал в январе 1969 года на симпозиуме в Национальной медицинской академии в Мехико. Тема симпозиума — «Понимание смерти». Английская версия этой лекции была подготовлена для публикации самим Фроммом и находится среди его неопубликованных работ.

Говоря о «распаде общества», я не имею в виду, что общество — организм, подобный клетке или целой телесной системе. Общества были описаны по аналогии с живыми организмами, например, Освальдом Шпенглером в его книге «Закат Европы» (1918): по его словам, вследствие рождения, возмужания, зрелости и одряхления общества проходят те же стадии развития, что и организм. И хотя аналогии могут быть вдохновляющими, они ничего не доказывают.

Тем не менее мы можем говорить о распаде обществ, не прибегая к таким аналогиям, если понимать общество как систему или структуру. Общее у организма и общества то, что они представляют собой системы и подчиняются определенным законам, свойственным каждой системе, даже если системы очень отличаются друг от друга по своей сути. Такими системами, например, являются человеческий организм, Солнечная система, лингвистические, экологические, политические системы, институты и т.д.

Природа систем

Природа систем заключается в том, что все их части соединяются таким образом, что *должное функционирование каждой из них необходимо для должного функционирования всех остальных*. Таким образом, система образует единство, отличающееся от простой суммы всех ее компонентов. Из этого факта проистекает следующее.

(1) Система обладает собственной жизнью, независимо от того, органическая это или неорганическая система, потому что она функционирует только до тех пор, пока все ее части остаются интегрированы в той специфической форме, которая требуется системе. Система как целое главенствует над своими частями, и части вынуждены функционировать в составе данной системы или не функционировать вовсе. Система обладает внутренней связностью, делающей ее изменение чрезвычайно затруднительным.

(2) Если попытаться изменить одну изолированную часть системы, то это изменение не приведет к изменению системы как целого. Напротив, система будет продолжать функционировать по-своему, поглотив изменение любой отдельной части таким образом, что очень скоро эффект изменения будет сведен на нет. Конкретным примером могут служить попытки избавиться от трущоб в больших городах, когда как наиболее эффективный способ предлагается строительство новых недорогих домов. Скоро обнаруживается, что новые дома, в свою очередь, превращаются в трущобы, и система трущоб продолжает функционировать, как и раньше. Причина этого кроется в том, что строительство новых домов без фундаментальных изменений системы — образовательных, экономических, психологических и т.д. — оставляет базовую структуру той же самой и, таким образом, система трущоб воспроизводится, превращая со временем только что построенные дома в *новые* трущобы. Система может быть изменена, если только вместо изменения одного-единственного фактора настоящие перемены произойдут в системе в целом, так что произойдет новое объединение *всех ее частей*.

(3) Чтобы понять, какие изменения системы в целом необходимы и возможны, требуется должный анализ функционирования системы: изучение причин нарушения функционирования и оценка ресурсов, доступных для изменения системы.

(4) Общий принцип *оптимального функционирования* системы или ее *распада* может быть сформулирован следующим образом: система может считаться эффективно работающей, когда все ее части должным образом интегрированы и работают оптимально с минимальной затратой энергии, используя трение между собой и трение системы с соседними системами, контакт с которыми неизбежен. Одним из важных условий должного функционирования является то, что те части системы, которые не приспособляются к новым условиям вне системы, способны регенерировать в ответ на эти новые условия и адаптироваться к ним. В противоположность этому распад системы происходит, когда некоторые части утрачивают способность к такой адаптации, когда они окаменевают настолько, что трение внутри системы и противоречия между данной системой и соседними делаются настолько выраженными, что со временем система разрушается и распадается.

Между двумя крайностями — оптимальным функционированием системы и ее распадом — имеется много оттенков частичной дисфункции. Восстановит ли система свое равновесие или распадется, зависит от способности воспринимать адекватные изменения, основанные на анализе системы. Следует отметить, что существуют такие системы, как, например, Солнечная, действующие на основании физических законов, не поддающихся контролю со стороны человека. С другой стороны, есть такие системы, как человеческий организм или общество, которые могут быть изменены вмешательством человека при условии, что такое вмешательство основывается на должном знании функционирования системы, доступности средств, позволяющих проведение систематических изменений, и наличию стремления к ним.

(5) Это не значит, что достаточное знание всегда может предотвратить распад системы. Очевидно, что человеческий организм, по крайней мере до сих пор, ограничен в своей способности производить системные изменения в процессе старения. Подобным же образом общество может быть неспособно к адаптивным изменениям по причине отсутствия материального базиса для них, потому что, например, произошла эрозия почвы, природная катастрофа и т.д.

(6) Очень часто систематические изменения не происходят не потому, что объективно невозможны, а в силу ряда субъективных причин. Возможно, первая из них — непонимание того, как функционирует система и каковы причины ее дисфункции. Во-вторых, в социальных системах это особые интересы существующих внутри общества групп, борющихся против перемен, неблагоприятных для них в данный момент, хотя, объективно говоря, нежелание отказаться от каких-то привилегий ведет со временем к распаду данного класса вместе с обществом в целом. Еще одна субъективная причина заключается в том, что многие люди, в том числе многие ученые, все еще мыслят в терминах устаревшей линейной причинно-следственной концепции. Они выбирают самые очевидные недостатки системы и пытаются найти их причины. Им трудно мыслить в терминах происходящих в системе процессов, когда понимание одной части делает необходимым понимание каждой из остальных; действительно, понимание системы требует гораздо большей гибкости мысли. Тот факт, что мышление и чувства наблюдателя сами по себе являются частями системы, делает понимание общества как системы особенно трудным; наблюдатель видит в системе не ее истинное функционирование, а смотрит с точки зрения собственных желаний и той роли, которую играет в системе.

О распаде социальных систем

Общие замечания о природе систем были необходимы для того, чтобы перейти к специфическим проблемам распада обществ. Мы должны помнить то, что уже было сказано

о распаде систем: системы распадаются, если противоречия внутри них становятся чрезмерными и если отдельные их части и система как целое теряют способность к регенеративной адаптации в изменившихся обстоятельствах. К этому можно добавить еще одно соображение. Процесс распада общества обычно порождает огромную волну насилия и разрушительности (например, период упадка Римской империи или средневекового общества). Рост насилия сегодня может рассматриваться как указание на тенденции распада технологического общества.

Мы знаем в истории множество обществ, распавшихся таким образом, что можно было бы думать о них как об умерших и замещенных совершенно новыми социальными системами. Однако встречаются социальные системы, избежавшие коллапса, в которых радикальные системные изменения вели к сохранению системы. Одним из наиболее часто упоминаемых примеров является распад социальной системы в Римской империи. Хотя последнее слово о причинах падения Рима еще не сказано, широко распространена идея о том, что причина распада Римской империи может быть найдена в ее неспособности приспособиться к меняющимся обстоятельствам, особенно в отсутствие технологического базиса, который позволил бы разрешить экономические противоречия, развившиеся внутри системы. Таким образом, подвижная космополитическая система Римской империи была заменена феодализмом, который властвовал в Европе около тысячи лет.

Когда мы говорим о распаде системы, это не значит, что все ее части уничтожаются. Люди или их потомки выживают вместе со значительной частью своих знаний и культуры; в самом деле, когда Европа перешла от Средневековья к Ренессансу и затем к современной эре, многие строительные элементы, созданные греческим и римским обществами, были использованы для создания совершенно иной системы.

Существует много других примеров полного распада социальных систем. Есть также общества, в которых произошли такие системные перемены, которые привели

к радикальной реинтеграции прежней системы. Очевидным примером этого могут служить системные изменения, произошедшие в капиталистической системе между началом XIX и серединой XX века. К этим переменам привел ряд факторов, особенно стремительный рост производительности труда, связанный с использованием все более эффективной техники, а в последнее время — кибернетики и автоматики. Более того, перемены были связаны с неизбежностью возникновения больших централизованных предприятий, которые, в свою очередь, в значительной мере порождались новыми технологическими возможностями и были связаны с потребностью превращения рабочего в потребителя, с социальным и политическим давлением профсоюзов, с потребностью в более образованном населении, которое могло бы управлять все более сложными машинами.

Насильственная революция — не обязательно доказательство распада системы. Все условия для существования буржуазного общества XIX века уже имели место перед французской революцией¹, и революция только освободила общество от оков, которые сделали бы дальнейшие системные изменения невозможными. В современной истории мы видим некоторые яркие примеры противостояния системных изменений распаду общественных и политических систем. В Британской империи наблюдались признаки медленного распада, начавшегося в конце XIX века и продолжавшегося в XX столетии, несмотря на победу в двух великих войнах. С другой стороны, германский империализм испытал определенные изменения, но продолжил развиваться в терминах своей базовой структуры, хотя нация потерпела полное военное и политическое поражение в тех же двух войнах.

¹ Имеется в виду Великая французская революция (1789–1799) — буржуазная революция во Франции, приведшая к свержению абсолютной монархии и провозглашению республики; имела огромное международное значение, способствуя распространению прогрессивных идей во всем мире. — *Примеч. ред.*

Изучение нарушений функционирования британской системы в противоположность продолжению функционирования системы немецкой (и, следует добавить, японской) дает нам прекрасный материал для понимания причин как распада, так и адаптивной реинтеграции экономических и политических систем. До сих пор таких исследований было немного, но, несомненно, они будут проведены и дадут много материала для понимания причин этих процессов. Впрочем, один факт уже ясен: экономические условия гораздо более важны, чем чисто военные, и экономическое завоевание и проникновение заменяют старые формы милитаристского захвата.

Распад или реинтеграция современного технологического общества

До сих пор мы говорили о проблеме реинтеграции в противовес распаду социальных систем чисто теоретически. Однако многие из нас осознают, что эта проблема сегодня, в 1969 году, не только теоретическая. Существует серьезный вопрос: не находится ли западная система в процессе распада или же реинтеграция возможна? Несомненно, западная социальная система выглядит находящейся на вершине своей силы. Развитие теоретической мысли породило технические приложения, которые, кажется, исполняют мечты прошлых поколений. Способность системы к производству материальных ценностей на базе новых технологий увеличивается все нарастающими темпами. Недавние исследования Луны, с таким энтузиазмом встреченные большинством жителей западного мира, представляются доказательством силы и эффективности нашей системы. Однако эти величайшие успехи западной системы не отменяют того факта, что она находится перед лицом серьезной системной дисфункции и опасности распада. Позвольте мне кратко перечислить некоторые противоречия, которые могут привести к распаду нашей технологической системы.

Самое важное противоречие, возможно, заключается в том, что богатые нации богатеют, а бедные становятся относительно беднее, и серьезных попыток изменить эту тенденцию не делается. Ничто не указывает на угрожающую опасность более ясно, чем всеми принятое предсказание экспертов катастрофического голода в неразвитых странах в 1980-х годах.

Другое противоречие лежит в глубоком разрыве между традиционными религиозными и гуманистическими ценностями, все еще принятыми в западном мире, и новыми технологическими ценностями и нормами, служащими им полной противоположностью. Согласно традиционным ценностям, следует творить добро, истину, красоту, иными словами, то, что служит развитию и росту человека. Новые технологические ценности призывают делать то, что технически возможно. Если технически возможно добраться до Луны, следует сделать это, несмотря на то, что гораздо более неотложные задачи на Земле остаются нерешенными. Если *технически возможно* произвести безумно разрушительное оружие, следует сделать это, несмотря на то, что это оружие угрожает уничтожением всему человечеству. Существует разрыв между осознанным набором ценностей, которым все еще учат детей и которым все еще верит большинство взрослых, и *противоречащим* им набором ценностей, следуя которым люди напрасно тратят энергию, мучаются угрызениями совести и испытывают чувство бессмысленности существования.

Еще одно противоречие заключается в том, что, хотя индустриальное общество во всем мире повышает грамотность и уровень образования, этот прогресс совершенно не благоприятствует способности граждан критически мыслить. Одновременно с ростом образованности телевидение создает новый тип неграмотности, при котором потребителю скармливаются картинки; используются его глаза и уши, но не мозг. Короче говоря, пока мы производим все более эффективные машины, сам человек теряет некоторые свои самые важные качества. Он превращается в пассивного потребителя, направляемого крупной органи-

зацией, не имеющей другой цели, кроме той, чтобы становиться больше, производительней, расти быстрее.

Чем более могущественным становится человек в отношении природы, тем более он бессилён перед машиной. Хочу привести несколько примеров, чтобы показать, что вся наша система пребывает в состоянии серьёзного неравновесия, а некоторые ее части, похоже, утратили свою адаптивную и регенеративную силу. Эта потеря адаптивной функции особенно ясно проявляется в неспособности (1) отказаться от ядерного оружия и тем самым от парализующей угрозы полного уничтожения; (2) преодолеть все увеличивающийся разрыв между миром богатых и миром бедных; (3) принять меры для того, чтобы человек контролировал машину, а не превращался в ее слугу.

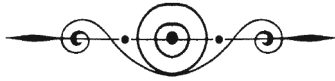
Исторический вопрос, стоящий перед западным обществом, заключается в том, имеет ли оно еще жизненную силу, чтобы произвести необходимые системные изменения для предотвращения распада, или мы уже утратили контроль и тем самым обречены на катастрофу. Большинство наблюдателей полагает, что мы все еще обладаем техническими способностями для реинтеграции, и что наша возрастающая слабость кроется в том, что мы не анализируем систему, а также в том, что частные интересы главенствуют над интересами реинтеграции системы как целого. Некоторые исследователи, такие как Жак Эллюль¹ во Франции и Льюис Мамфорд² в Соединенных Штатах, выражают мало надежды на то, что распад может быть остановлен, хотя и не исключают такой возможности. Другие, привыкшие к линейному причинно-следственному образу мыслей, верят, что устранение симптомов может остановить распад системы; меньшинство полагает, что необходимо уничтожить систему в целом, чтобы построить более совершенную. (Они, по-видимому, не понимают, что та-

¹ Жак Эллюль (1912–1994) — французский философ, социолог, критик технологии. — *Примеч. пер.*

² Льюис Мамфорд (1895–1990) — американский историк, социолог и философ техники. — *Примеч. пер.*

кое уничтожение в лучшем случае приведет к столетиям кровопролития и варварства, а учитывая современный уровень разрушительных сил, возможно, не только к уничтожению современной системы, но и к физическому уничтожению большей части человечества, если не всей жизни на Земле.)

Если мы хотим выжить, то изучение распада систем, и в особенности систем социальных, представляет не только высочайший теоретический интерес, но и жизненную необходимость. Никогда еще способность человека к пониманию, к критическому и аналитическому мышлению не была столь необходима для выживания человеческой расы, чем сегодня.



5

Поиск гуманистической альтернативы

Во время американских первичных президентских выборов 1968 года шестидесятивосьмилетний Фромм с энтузиазмом поддерживал Юджина Маккарти. (См. также заявление Фромма в газете «Почему я за Маккарти» [E. Fromm, Ethik and Politik, pp. 256–60] и электоральную речь за Юджина Маккарти в части II президентского тома.) Фромм видел в Маккарти олицетворение гуманизма, носителя надежды на фундаментальные перемены в истории человечества. Сам Фромм произнес много предвыборных речей и много ездил по стране. Кроме того, он написал ряд так называемых мемо — заметок, предназначенных для предвыборных речей Маккарти, которые тот использовал в качестве подспорья. Таким мемо была и речь, написанная Фроммом 16 марта 1968 года, за неделю до его шестьдесят восьмого дня рождения. Тематически она затрагивает самые животрепещущие вопросы, которые Фромм более обстоятельно обсуждает в написанной несколько позже книге «Революция надежды» (1968). Заключительная часть речи особенно ясно показывает, насколько Фромм был захвачен организацией альтернативного гуманистического движения; в то время он верил в широкую поддержку такого движения американцами. Победа на выборах республиканца Никсона¹ вызвала у Фромма

¹ Ричард Никсон (1913–1994) — 37-й президент Соединенных Штатов Америки (1969–1974).

шок, что привело к тяжелому сердечному приступу. Позже Фромму уже не суждено было стать движущей силой такого альтернативного движения. В любом случае, эта цепь событий делала такую вовлеченность и невозможной.

Куда мы движемся?

Опасность ядерной войны, угрожающая миру и Соединенным Штатам, все расширяющийся разрыв между бедными и богатыми странами, упадок американских городов, невозможность изменить ситуацию с «неразвитыми» частями американского населения хорошо известны. Более того, ясно, что, несмотря на это знание, нет ни плана, ни эффективных действий по изменению курса, который, если позволить ему продолжаться, может привести к падению цивилизации, а может быть, и к полному уничтожению человечества.

Общепризнанным становится факт, что в самых развитых индустриальных странах, особенно в Соединенных Штатах, возникает новая социальная организация. Это тотально бюрократизированная промышленность, та машина, частями которой являются машины и люди и которую Льюис Мамфорд называл мегамашинной. Картина современного общества была изображена Олдосом Хаксли в романе «О дивный новый мир», Мамфордом в богатом и остром культурно-социальном анализе, недавно, хоть и гораздо более поверхностно, Збигневом Бжезинским, который говорит о «технотронном обществе», и блестяще, хоть и тоже поверхностно, Германом Каном в монографии «Год 2000».

В новом описанном этими авторами обществе, порожденном второй промышленной революцией, индивид исчезает. Он становится полностью отчужденным. Он запрограммирован принципами максимальной производительности, максимального потребления и минимальных трений. Он пытается бороться со скукой разнообразными

видами потребления, включая наркотики и секс. Это, как и возможность неврологически и физиологически вызывать изменение чувств в дополнение к манипуляциям с мыслительными процессами методами внушения, будет использовано в попытке обеспечить его бесперебойное функционирование как части мегамашины.

Это новое общество, в направлении которого мы движемся, создает такое изменение человеческого существования, по сравнению с которым переход от средневекового к современному обществу выглядит бледным, а революционные перемены вроде вызванных французской и русской революциями кажутся незначительными всплесками истории.

Чего не видят те, кто принял такое развитие как неизбежное или по сути благотворное, так это того, что человек не создан быть пассивной, неживой «вещью», и что состояние хронической вялотекущей шизофрении (отделения мысли от действия) и депрессии, начало чего мы видим уже сейчас, приведет либо к вспышкам безумного насилия, либо к вымиранию общества из-за отсутствия жизненной силы.

Каковы возможности, между которыми имеется выбор? Большинство, включая людей доброй воли и интеллигенцию, все еще полагает, что возможно позволить вещам идти своим чередом и надеяться на лучшее. Такая альтернатива может избавить от бессонных ночей в настоящем, но не изменит направления событий, ведущего к катастрофическому развитию.

Вторая альтернатива может быть названа маоистской (хотя нет уверенности в том, что считающие себя маоистами верно представляют мысли и намерения китайских лидеров). Эта альтернатива исходит из предпосылки, согласно которой система движется к катастрофе, и никакие реформы не могут изменить этого направления. Единственный шанс избежать катастрофы — изменить систему как таковую, и такая перемена возможна только через революцию интернационального масштаба; это значит, что все отстающие в развитии страны обра-

тятся против индустриальных государств, и особенно их лидера — Соединенных Штатов, и опрокинут систему, в точности как китайские крестьяне сбросили своих правителей в городах.

Нельзя отрицать, что в этой точке зрения есть логика и отвага. Однако она порождена отчаянием в смеси с изрядной долей романтизма, фразеологии и авантюризма. Общее нападение на Соединенные Штаты приведет к установлению фашизма в этой стране и, возможно, во всех других промышленных государствах, и к появлению жесткой диктатуры в остальном мире. Если правящая элита Соединенных Штатов обнаружит, что находится в серьезной опасности, она может оказаться вынуждена начать ядерную войну, если этого не сделают сами китайцы. Однако те, кто высказывается за такую программу, забывают, что американское общество еще не распадается, что многие американцы, молодые и старые, не желают идти по пути уничтожения или фашизма. Кроме того, в Соединенных Штатах не существует никаких признаков революционной ситуации, если не считать романтических фантазий немногих граждан; следовательно, употребление революционных методов в неревolutionной ситуации есть всего лишь фразеология и авантюризм.

Существует ли третья альтернатива? Я полагаю, что существует. Эта возможность, как она ни мала, может быть, в настоящий момент возникла в последний раз. Она реальна только до тех пор, пока американское общество не утратило базовых элементов демократического общества и пока множество людей не стали эмоционально выхолащенными, не превратились в роботов и людей организации.

Первый вопрос, который следует изучить и обсудить, говоря о третьей альтернативе, таков: насколько велик сегмент американского общества, молодых и старых американцев, которые все еще сохраняют достаточно человеческой субстанции, гуманизма и специфически американских традиций, чтобы к ним можно было воззвать интеллектуально и эмоционально. Есть ли достаточное

число американцев — от консерваторов до радикалов, — которых можно было бы подвинуть (в двойном смысле слова), чьи чувства были бы задеты и кто начал бы действовать? Не претендую на то, что мне известен ответ на этот вопрос, и не думаю, что кто-нибудь знает ответ. Однако по моим наблюдениям, есть очень хороший шанс на то, что таких американцев много. Следует отметить, что не все представители этого сегмента ясно осознают опасность и представляют себе альтернативы. Но главное, они чувствуют правду, и им можно показать то, что они смутно ощущают. Осознание опасности мегамашинного общества могло бы мобилизовать и консерваторов, и радикалов, так как угроза затрагивает жизненные интересы всех, кто не полностью отчужден и может испытывать тревогу.

Условия гуманистически-активистской альтернативы

Первое условие — осознание, отличное от простого согласия с идеями. Осознать — значит открыть глаза на что-то, что человек чувствовал, но о чем не думал, хотя, по его мнению, всегда знал. Это процесс, обладающий наглядным и побуждающим эффектом, поскольку является активным, а не пассивным выслушиванием, согласием или возражением.

Помимо того, что осознание необходимо, оно должно относиться к системе как к целому, а не к изолированным частным особенностям. Недостаточно понимать, что война во Вьетнаме бессмысленна, опасна и аморальна; что насилие негров — неизбежное следствие убогой жизни в черных гетто; что рост потребления, обилие гаджетов не увеличивают счастье, а только делают скуку менее чувствительной. Необходимо осознать, что все эти обстоятельства — части системы, которая неизбежно их порождает; мы ничего не достигнем, если будем бороться с отдельными симпто-

мами, — нужно изменить систему, в которой они коренятся.

Необходимо осознание природы тотально бюрократизированной промышленной системы, имеющей целью власть, престиж и удовольствия, программируемой принципами максимального производства и минимальных трений. Необходимо осознание того, что эта система как целое дегуманизирует человека, и человек больше не тот, кем был в XIX веке — он не управляет машинами, машины управляют им, как рабочим, так и менеджером. Со временем люди должны понять, что система функционирует только с их собственного согласия и при их помощи, и если они хотят изменить ее, она может быть изменена, пока существуют демократические процессы.

Однако осознать систему недостаточно. Люди должны видеть альтернативы. Одно из главных препятствий для рациональных и адекватных действий заключается в том, что люди или не видят альтернатив существующему порядку вещей, или им предлагают ложные и демагогические альтернативы, чтобы доказать: реальных альтернатив нет. Одна из таких обманчивых альтернатив — призыв вернуться к доиндустриальной эре или принять мегамашинное общество. Еще одно предположение в области политики — допущение коллапса Соединенных Штатов согласно теории домино¹ или продолжение войны во Вьетнаме до тех пор, пока Вьетнам не будет уничтожен (а Америка понесет жестокий материальный и моральный урон).

Другой обманчивый выбор — между экспроприацией всей собственности и принятием тоталитарного общества; еще один — между теистической религией (христианством) и бездушным, идолопоклонническим материализмом.

¹ Теория домино — политическая теория, согласно которой какое-либо изменение влечет за собой линейный ряд других изменений, подобно тому, как падают косточки домино, поставленные в ряд. — *Примеч. ред.*

Наиболее фундаментальный ошибочный выбор заключается, возможно, между так называемым реализмом, который понимается как автоматизация, неподконтрольные решениям, основанным на человеческих ценностях, и утопиями, которые воспринимаются как нереальные, недосягаемые цели просто потому, что они еще не были реализованы.

Важная задача — показать людям, что существуют настоящие альтернативы, другими словами, реальные возможности, не имеющие отношения к старым образцам. Реальной альтернативой в области социальной организации является гуманистическая индустриализация: такие меры, как децентрализация, самоуправление, индивидуальная ответственная деятельность во всех сферах. Это означает не *экспроприацию* собственности, а *контроль* за управлением ею в соответствии с принципами оптимальной ценности для развития человека. Для этого, возможно, хватит законодательства и изменений в конституции, но даже конституционные поправки могли бы быть частью демократического процесса (например, законы о еде и наркотиках, антимонопольные законы и другие возможности вмешательства государства в области личной инициативы).

В психической и духовной областях существует новая альтернатива, общая для верующих и неверующих. С этой точки зрения цель жизни — наиболее полное развитие сил человека, особенно разума и любви, включая преодоление узости своего эго и развитие способности отдавать себя, а также полный приоритет жизни и всего живого в противовес почитанию вещей механических и мертвых. Со временем на смену противостоянию реализма и утопии придет синдром мысли-знания-воображения-надежды, позволяющий человеку видеть реальные возможности, семена которых уже существуют в настоящем. Если отсутствует хотя бы один элемент этого синдрома, никакие новые альтернативы увидеть нельзя. Реальная альтернатива, предложенная здесь, заключается в радикальных переменах, которые достигаются путем демократического про-

цесса; чтобы сделать эту альтернативу возможной, необходимы усилия значительной части американского народа, предпочитающего радикальные перемены физической и духовной смерти.

Критика системы, к которой мы приближаемся, и видение новых альтернатив в самых широких терминах давались множеством людей, занятых этой проблемой. Однако того, что мы знаем, недостаточно, в особенности в отношении альтернатив; необходимо огромное число исследований и экспериментов, чтобы превратить расплывчатые идеи в конкретные предложения. Это касается вопросов децентрализации, самоуправления, природы рациональных человеческих потребностей в противовес иррациональным, побуждения к труду, проблемы активности и пассивности, радикальной гуманистической философии и многого другого. Одна из самых жгучих проблем — необходимость решать, требуется ли ограничение или модификация компьютеризации, кибернетики, автоматизации для того, чтобы вернуть человеку контроль над машинами.

По мере того как люди начнут осознавать фундаментальные проблемы и задавать вопросы, они начнут предъявлять требования, и во многих случаях успешно, лучшим умам и самым преданным исследователям в различных областях социальных и естественных наук, в медицине, архитектуре, градостроительстве для изучения возможностей в подробной и конкретной форме гуманистических систем, которые противостояли бы отчужденным и механическим альтернативам, предлагаемым Германом Каном и другими. Главным отличием от работы мозговых центров будет предпосылка того, что человек окажется на первом месте при всяком планировании и предсказаниях. Труды Кана и другие подобные характеризует именно то, что они касаются технических возможностей, которые более или менее предсказуемы, но не человека и воздействия на него технических и социальных перемен, и не тех изменений в человеке, которые воздействуют на общество. Они игнорируют ценностные суждения человека: предпочитает ли

он максимальное потребление и тем самым максимальное отчуждение или меньшее потребление, т.е. потребление как средство по-человечески насыщенной жизни. Отчужденный, полушизофренический стиль, ставший модным среди многих представителей социальных наук, неизбежно означает игнорирование в социальном анализе человека как чувствующего, живого, страдающего, мыслящего существа.

Необходимость альтернативного движения

Даже если значительная часть американцев поддержала бы такие радикальные перемены, даже если бы это привело к многочисленным исследованиям, вызванным новым интересом к альтернативам, этого было бы недостаточно. Известный факт: даже лучшие идеи и программы не оказывают длительного воздействия на человека, если он не имеет шанса действовать, участвовать, разделять идеи и цели с другими. Если люди вовлечены в процесс, они образуют ядро движения, и это движение должно давать им возможность в разной степени участвовать в определенных действиях: разделять чувства, идеи и надежды, приносить жертвы, иметь в определенной мере общие символы и даже ритуалы. Чтобы стать действенной, идея должна найти выражение в плоти групповых чувств и действий. Можно показать, что идеи, ставшие влиятельными, распространялись маленькими группами сторонников, производивших на других впечатление своим энтузиазмом и своим образом жизни, своими идеями и тем, что дух идеи находил выражение в том, как эти группы создавались и функционировали. (Примеры этого — эссеи¹, ранние христиане, монашеские общины, Общество Иисуса, Общество друзей, франкмасоны и ранние социалистические и анархистские группы.

¹ Эссеи — одна из иудейских сект, образовавшаяся в начале II в. до н.э.. — *Примеч. ред.*

Для интеллектуала важно видеть существование потребности в разделенных чувствах и действиях, которая особенно велика у молодых и тех, кто не выбрал интеллектуальную или артистическую сферу своим главным занятием. Интеллектуалы часто так проникнуты проблемами, над которыми работают, что ощущают мало нужды в групповой жизни, и в недостаточной мере понимают потребности тех, кто стремится найти руководство и товарищество для осмысленной деятельности. Характерным откликом не-интеллектуала на идеи является следующий: «Все это хорошо и верно, но что я могу тут сделать?» Интеллектуал знает, что он может сделать: еще немного подумать, написать книгу, возможно, прочесть лекцию. Но после всего этого студент или взрослый человек, активно незанятый в интеллектуальном процессе, чувствует себя одиноким и является таковым. Его вопрос «Что я могу тут сделать?» на самом деле имеет двойное значение. В одном случае это «Как мы можем изменить систему?», а в другом — «Что вы посоветуете мне делать сегодня?»

Верно, что небольшой процент активной молодежи находит пути и средства «что-то сделать». Их действия состоят по большей части в протестах, демонстрациях, сидячих забастовках, гражданском неповиновении или активном участии в расистских, феминистских и других выступлениях. Большинство этих действий необходимы и очень важны, однако ограничены по своей природе: будучи просто протестами, они не могут привлечь достаточно большого числа участников или всколыхнуть значительную часть американцев, что было бы необходимо для радикальных перемен.

Я утверждаю, что люди, как молодые, так и старые, которые серьезно видят необходимость альтернативы, должны организовываться в группы. Ценность таких групп, на мой взгляд, великолепно показал Льюис Мамфорд в анализе исторической функции малых групп. В книге «Миф машины» он заключает: «Малые, казалось бы, беспомощные организации, обладающие внутренней слаженностью и собственным разумом, в длительной пер-

спективе часто оказываются более действенными в противостоянии деспотической власти, чем крупнейшие воинские соединения, хотя бы потому, что их трудно выявить и подавить».

Такие группы должны быть относительно небольшими, основываться на личном взаимодействии и иметь не более ста членов каждая. Чтобы избежать демагогического лидерства и вредной идеологии, не должно быть центрального управления группами (в этом отношении хорошим примером служит Религиозное общество друзей). Они должны разделять общую идею — идею поиска гуманистической альтернативы — и обсуждать возможные пути ее достижения. Они должны выходить за пределы всех политических и религиозных доктрин и избегать принятия какой-либо конкретной концепции как условия принятия в группу. Чрезвычайно важно, чтобы такие группы в принципе отличались от дискуссионных групп. Участникам следует брать на себя обязательство вести образ жизни, предполагающий самопожертвование: отказ от удовлетворения излишних и отчуждающих потребностей; взнос 10% дохода на нужды движения; принятие нового стиля жизни — прямоты, правдивости, реализма; члены группы должны отводить время на изучение и активную пропаганду целей движения среди людей, с которыми они поддерживают социальные контакты и вместе работают; должны проявлять объективность, твердость, мужество и отсутствие фанатизма. Это означает, например, что сегодня они недвусмысленно и в соответствии с собственной совестью будут выражать протест против войны во Вьетнаме и неудач в борьбе с трущобами (для черных и для белых). Такие группы должны иметь некоторый минимум общих символов и ритуалов, например, периоды общего молчания и медитации. Члены группы должны вести образ жизни, способствующий солидарности и преодолению фанатизма и эгоизма.

Все эти идеи — не более чем предварительные предложения. Разработка детальной и обоснованной программы жизни группы должна быть результатом серьезной и дли-

тельной дискуссии среди тех, кто готов в ней участвовать. Ожидается, что эти группы станут ядром движения, что они привлекут большое число симпатизирующих, на которых оказывает влияние преданность и серьезность, а также конкретные предложения, исходящие от группы. Более зрелые интеллектуалы также могли бы присоединяться к группам, но не как лидеры; они должны нести ответственность за положение молодых членов по мере их взросления и приобретения ими опыта.



6 Новый гуманизм как условие единого мира

4 апреля 1962 года Фромм прочитал лекцию, озаглавленную «Новый гуманизм как условие единого мира» в Шервуд-Холле в Ла-Джолле, Калифорния. Лекция сохранилась в виде аудиозаписи, а также как рукопись среди неопубликованных работ Фромма.

Сегодня нет сомнений в возникновении единого мира. Возможно, это самое революционное событие в истории человечества. Единый мир уже возник, как мы можем видеть, в том смысле, что промышленная продукция со временем делается обычной для всех народов мира и создает определенную близость между народами, чему особенно способствуют наши новые методы общения.

Вопрос, однако, заключается вот в чем: будет ли этот единый мир жизнеспособен или дело закончится одним гигантским полем битвы. Действительно ли современный человек, человек XX века, готов жить в едином мире? Может быть, мы интеллектуально живем в XII столетии, а эмоционально — в каменном веке? Не случится ли так, что при создании этого единого мира, наши чувства и цели все еще принадлежат трайбализму?¹ Под трайбализмом я понимаю

¹ Трайбализм — форма групповой обособленности, характеризующаяся внутренней замкнутостью и исключительностью, обычно сопровождаемая враждебностью по отношению к чужакам. — *Примеч. пер.*

отношение, встречающееся в большинстве примитивных племен: человек доверяет только членам своего племени, испытывает моральные обязательства только по отношению к членам своего племени, тем, кто — и это главное, хоть и звучит тривиально, — ест ту же пищу, поет те же песни, говорит на том же языке. Трайбализм подразумевает подозрительность в отношении незнакомца, приписывание ему всех грехов, свойственных самому человеку. При трайбализме мораль всегда носит внутренний характер, т.е. распространяется только на членов того же племени. Можно отметить, что нет ни малейшего различия между племенем, состоящим из сотни человек, тысячи или пятисот миллионов. Все равно: чужак, не принадлежащий к тому же племени, не воспринимается как полноценный человек.

Мы остаемся в состоянии трайбализма. Мы называем это *национализмом*. Мы приветствуем его как великое освобождение народов от прежней зависимости от более сильных наций, что в определенной мере, конечно, верно. Однако одновременно мы видим также, что национализм, возникший в западном мире лишь полтора столетия назад как результат французской революции, теперь стал образом мысли почти всего мира. Я полагаю, что это очень опасное развитие событий, если только человек не научится жить как *единый* представитель *единого* мира; национализм становится причиной ситуаций, когда человек создает условия для самоуничтожения. Если мы не сумеем создать новый гуманизм, *единого* мира не будет.

История идеи гуманизма

Когда я говорю «новый гуманизм», на самом деле я не имею в виду нечто новое. Гуманизму как философии около двух с половиной тысяч лет. (В нем нет ничего нового, за исключением того, что он нов для нас. В последние пятьдесят лет мы забыли про гуманизм.)

Поэтому позвольте мне напомнить вам историю идеи гуманизма в нашей традиции. Я хотел бы поговорить о ки-

тайском и индийском гуманизме в даосизме и буддизме, однако это заняло бы слишком много времени, так что можно начать с идеи гуманизма в Ветхом Завете. Одно выражение гуманизма в Ветхом Завете заключается в том, что Бог создал всего *одного* человека. Как гласят талмудические источники, Бог создал единственного человека с целью показать две вещи: во-первых, никто не может сказать: «Я выше тебя, потому что мои предки были выше твоих»; во-вторых, чтобы показать: любой, кто уничтожит одну-единственную жизнь, уничтожит все человечество. Другим выражением идеи гуманизма, идеи *единственного* человека, является утверждение Ветхого Завета о том, что человек создан по образу и подобию Божию; следовательно, все люди равны друг другу, несмотря на то, что они не одинаковы, — ведь все они созданы по образу и подобию Божию. Наконец, в Ветхом Завете вы находите приказание любить, что очень важно и часто забывается: приказание любить не только соседа, но и любого незнакомца.

Чужеземец — это именно тот человек, с которым мы не знакомы. Чужеземец — именно тот человек, который не принадлежит к тому же племени, или к той же нации, или к той же культуре; Библия говорит: «Когда поселится пришлец в земле вашей, не притесняйте его: пришлец, поселившийся у вас, да будет для вас то же, что туземец ваш; любите его, как себя; ибо и вы были пришельцами в земле Египетской» (Лев. 19:33). Действительно, только испытав то, что испытывает чужестранец, только поставив себя на его место, можно его понять; толкуя это шире: только испытав то, что испытывает любое другое человеческое существо, можно его понять, можно узнать, что он чувствует.

Наиболее ясное выражение гуманизма Ветхого Завета можно найти в пророческой концепции мессианства. В ней понятие трайбализма преодолевается видением всех наций как одних и тех же любимцев Бога: ни один народ фаворитом Бога не является. Позвольте мне прочесть высказывание Исаяи¹: «В тот день из Египта в Ассирию будет большая

¹ Исаяя (VIII в. до н.э.) — один из библейских пророков.

дорога, и будет приходить Ассур в Египет, и Египтяне — в Ассирию; и Египтяне вместе с Ассириями будут служить Господу. В тот день Израиль будет третьим с Египтом и Ассириею; благословение будет посреди земли, которую благословит Господь Саваоф, говоря: благословен народ Мой — Египтяне, и дело рук Моих — Ассирияне, и наследие Мое — Израиль» (Ис. 19:23–25).

Та же гуманистическая традиция продолжается в Новом Завете. Там есть заповедь «Любите врагов ваших» (Мат. 5:44); действительно, между любовью к врагу и любовью к чужестранцу разница невелика, потому что, если я люблю врага, он перестает быть чужестранцем, становится моим соседом, становится мной и, таким образом, перестает быть врагом. Фраза «Любите врагов ваших» — парадокс, но парадокс только потому, что на самом деле, если я люблю чужестранца и врага, врага у меня нет.

Конечно, мы знаем, что католическая церковь была основана на гуманизме и универсализме в противоположность национальным границам. В традициях гуманизма позднего Средневековья великий христианский мыслитель Николай Кузанский¹ говорил, что гуманность Христа связывает человека в мире, и что она является высочайшим доказательством внутреннего единства человечества. Его версия гуманизма заключалась именно в том, что гуманность Христа — гарантия единства всех людей.

Идея гуманизма уходит корнями в греческую и римскую традиции. В драме Софокла «Антигона» героиня борется против того, кого мы назвали бы императором-фашистом, — против Креонта, настаивая, что закон природы, который является законом сочувствия ко всем людям, выше законов государства; она готова умереть ради соблюдения закона гуманности, если этот закон противоречит закону государства. Она хоронит брата, несмотря на то, что в отношении государства тот был предателем.

¹ Николай Кузанский (1401–1464) — крупнейший немецкий мыслитель, философ, теолог, ученый-энциклопедист, математик, церковно-политический деятель. — *Примеч. ред.*

Концепция гуманизма находит выражение не только в греческом *образе мыслей* и «Антигоне» Софокла, но также в греческой и римской философии, особенно в концепции естественного закона — закона, корнящегося в природе человека и обладающего приоритетом перед всеми другими созданными человеком законами, в особенности законами государства. Одна из фраз Антигоны прекрасно выражает идею дарованного богами естественного закона:

Этот не сегодня
Был ими к жизни призван, не вчера:
Живет он вечно, и никто не знает,
С каких он пор явился меж людей¹.

У Цицерона можно найти, возможно, самую убедительную формулировку идеи естественного закона; эта мысль Цицерона вошла в средневековое христианское мышление и стала очень влиятельной, очень мощной в нем. Позвольте мне процитировать Цицерона: «Вы должны теперь постигнуть всю эту вселенную как единый народ, в который входят как боги, так и люди». Как видите, это концепция единого народа всех людей: не лиги наций, не объединения наций, а народа людей, в котором каждый человек предан человечеству и, как прекрасно сказал Цицерон, «в которое входят как боги, так и люди».

Потребовалось бы слишком много времени, чтобы описать развитие гуманистической идеи в позднем Средневековье у Фомы Аквинского. Хочу только упомянуть, что идея естественных прав, которая позднее обнаруживается в XVIII веке, и, особенно в американском мышлении и в американской концепции прав человека, есть следствие развития естественного закона в том виде, в каком он нашел выражение как в греко-латинской, так и в иудео-христианской традициях.

Гуманистическая идея во времена Ренессанса касалась человечества, *humanitas* на латыни (что характерно для всего современного мышления, начиная с Ренессанса), по

¹ Софокл. Антигона. Пер. Ф. Ф. Зелинского.

большей части не в теологическом смысле. Эта идея была прямым продолжением греко-римской и иудео-христианской религиозных традиций. Согласно этой специфически ренессансной концепции, человек понимается в своем природном подобии. Человек таков, каков он есть, и задача человека — полностью раскрыться. Идеалом Ренессанса является универсальный, многогранный человек, реализация человечности в каждом индивиде. Каждый — носитель всего человечества, и задача человека — проявить в себе человечество.

За таким ренессансным мышлением последовало то, что стало, возможно, вершиной гуманизма в западной традиции: философия Просвещения в XVIII веке¹.

Для гуманистического мышления XVIII века была характерна концепция человека в целом, квинтэссенция человека. Если говорить о «квинтэссенции» и придерживаться традиционной философской терминологии, то под квинтэссенцией следует понимать то, благодаря чему предмет есть то, что он есть. Таким образом, говоря о квинтэссенции человека, мы говорим о том, благодаря чему человек является человеком.

Существует ли такая вещь, как квинтэссенция? Сегодня многие, если не все, специалисты в области социальных наук склонны считать, что, хотя это верно биологически и анатомически (что трудно отрицать), это неверно психологически. Многие полагают, что человек рождается чистым листом бумаги, на котором культура или общество пишет свой текст.

Определенно, философы XVIII века так не думали. Они верили, что человеческая природа, человеческое сложение больше, чем просто анатомическое или физиологическое нечто. Философы XVIII века разъясняли различие, которое я считаю очень важным: различие между квинтэссенцией человека, между человеческой природой в целом и специ-

¹ См. E. Cassirer, 1932, и C. L. Becker, 1946; я писал (E. Fromm, 1961) о том, как гуманистическая философия продолжается в социалистическом гуманизме.

фическими формами, в которых человеческая природа выражается в каждом обществе и каждой культуре. Другими словами, не видя человеческой природы как таковой, мы никогда не увидим человека в целом, однако мы можем вывести из многочисленных проявлений человеческого в разных культурах и в разных индивидах то, что в людях есть общего, что является специфически человеческим.

Ту же идею высказывал Жан-Жак Руссо, он привел одно соображение, через много лет принятое Фрейдом: он указал на противоречие между естественными наклонностями человека и требованиями общества. Это очень важный момент. Как я уже говорил, Фрейд выразил это в более специфической форме, указав на конфликт между сексуальными потребностями и нравами общества; Фрейд заключил, что из этого конфликта развивается невроз. Я не очень уверен, что он прав в этом конкретном заключении, тем не менее, вывод Фрейда имеет гораздо более общее значение и важность, а именно, указывает на то, о чем говорил Руссо: на противоречие между требованиями общества и требованиями, скажем так, гуманности в человеке. Позвольте напомнить, что Джон Локк высказал теорию, гласящую, что для понимания того, каким должно быть правительство, следует учитывать природу человека. Теория Локка стала очень важной для американской традиции в силу влияния, оказанного на Джефферсона¹ и других.

Я хотел бы процитировать концепцию, высказанную одним из самых замечательных философов — немецким ученым Иоганном Готфридом Гердером². Для него человек, в противоположность животным, рождается хилым и нуждается в развитии в себе гуманности. «Искусственный инстинкт разума, гуманности, человеческий образ

¹ Томас Джефферсон (1743–1826) — один из авторов Декларации независимости (1776), 3-й президент США (1801–1809), один из отцов-основателей этого государства, выдающийся политический деятель, дипломат и философ эпохи Просвещения. — *Примеч. ред.*

² Иоганн Готфрид Гердер (1744–1803) — немецкий писатель и теолог, историк культуры, поэт; один из ведущих деятелей позднего Просвещения. — *Примеч. ред.*

жизни есть высочайший расцвет естественной эволюции». Гердер унаследовал концепцию, согласно которой человек как животное — самое слабое, самое беспомощное, самое незавершенное из всех животных, однако обладающее разумом, специфически человеческим разумом, и благодаря развитию этого исключительно человеческого качества человек становится высочайшим продуктом естественной эволюции.

Идеи Готхольда Эфраима Лессинга¹, другого великого гуманиста, имели то же направление. Он видел задачу человека в реализации сути рода человеческого. В работах Лессинга находит выражение та же концепция: то, что является специфически человеческим, сущность человека, должно быть реализовано, должно быть сделано явным, должно развиваться. Такова задача человека. Ирония судьбы заключается в том, что Лессинг говорил о Третьем Рейхе — более чем за сто лет до Гитлера, — как о Рейхе, в котором гуманность достигнет совершенства, в котором все человеческие противоречия будут преодолены в новом единстве и новой гармонии.

Самым значительным из мыслителей-гуманистов XVIII — XIX веков был, возможно, Иоганн Вольфганг Гёте. Я хотел бы привести здесь некоторые его идеи. Одна из них, очень сходная с высказываниями Николая Кузанского, Гердера и Лессинга, заключается в том, что человек несет в себе не только собственную индивидуальность, но все человечество со всеми его возможностями, хотя индивид в силу ограниченности своего существования способен реализовать лишь часть этих возможностей. Целью жизни, по Гёте, является развитие через индивидуальность к универсальности. Хочу подчеркнуть это, потому что в философии XVIII века вплоть до Гёте (а позднее — Маркса) не признавалось, что человек достигает универсальности, уменьшая индивидуальность, превращая

¹ Готхольд Эфраим Лессинг (1729–1781) — немецкий поэт, драматург, теоретик искусства и литературный критик-просветитель; основоположник немецкой классической литературы. — *Примеч. ред.*

себя в такого же, как и все, чтобы ощутить свое единство с ними. Напротив, считалось, что только путем полного развития своей индивидуальности человек может ощутить собственную гуманность — и тем самым принадлежность ко всему человечеству. Он будет чувствовать свою общность со всеми именно потому, что полностью стал самим собой. И если он не становится собой полностью, если остается в психическом смысле мертворожденным, он не сможет получить и прочувствовать человечность, которую несет в себе.

Возможно, величайшее, самое значимое выражение гуманизма Гёте, чрезвычайно важное для наших дней, содержится в драме «Ифигения». Существует греческая драма «Ифигения», написанная Эврипидом. Ее сюжет вкратце таков. Ифигения, дочь Агамемнона, должна была быть принесена в жертву богам, чтобы обеспечить попутный ветер греческим кораблям, направлявшимся к Трое, однако милосердная богиня перенесла ее на варварский остров, где правил царь Фоант; Ифигения убедила его положить конец обычаю, на котором он настаивал до тех пор, а именно убивать любого чужестранца, попавшего на остров.

Этот варварский обычай может казаться нам странным, однако на самом деле не следует так уж удивляться. Чужестранец был, как я уже говорил, чужаком, не принадлежащим к племени, а значит, не воспринимался как такой же человек, какими мы воспринимаем своих близких.

Случилось так, что Фоант сделал Ифигению жрицей в храме Артемиды. Он был добр к ней и доверял ей. Но однажды на остров прибыл брат Ифигении Орест со своим другом. Втроем они решают бежать: похитить изображение Артемиды и вернуться в Грецию тайком от царя. В греческой драме после некоторых трудностей им это удается.

В драме Гёте герои составляют такой же план, и сначала Ифигения соглашается, но потом меняет свое решение, потому что не может предать поверившего ей царя. У нее есть два варианта, которые мы назвали бы выбором из двух зол: большее зло — погибнуть самой и обречь на смерть

брата и его друга, меньшее зло — предать царя. Сегодня мы склонны думать, что, выбирая из двух зол, лучше выбрать меньшее, забывая, что в этом случае мы, скорее всего, только отсрочиваем большее зло, которое со временем случается с большей неизбежностью.

Ифигения отказывается выбирать из двух зол; она полагает, что не обязательно существуют только две альтернативы, но может быть и третья: возможность быть гуманной. Это означает, что нужно сказать царю правду, действовать полностью по-человечески, рискуя тем, что царь может ее убить, но избегая двух других зол, неприемлемых с моральной точки зрения. Ифигения говорит царю правду, и тот отвечает:

Ты мнишь, суровый
И дикий скиф услышит голос правды
И человечности, Атреем, греком,
Отвергнутый?

Ифигения отвечает:

Его услышит всякий,
Под чьим бы небом ни родился он,
В ком бьет источник жизни и любви
Незамутненный!¹

В драме Гёте царь тронут голосом правды и человечности и отправляет Ифигению, ее брата и его друга на родину. Драма Гёте важна тем, что в ней показана опора на голос гуманности как на единственное решение, которое может спасти человека, когда кажется, что он стоит перед лицом лишь разных сил зла. Я полагаю, что это решение Гёте имеет некоторую значимость и для нашего времени. Перед нами стоят разнообразные альтернативы, которые хоть и носят разные названия, все являются предложениями разрушения. Я считаю, что очень важно понимать: если мы серьезно относимся к гуманистической традиции

¹ И. В. Гёте, Ифигения. Пер. Н. А. Бочарова.

нашей культуры, то нам действительно следует рассмотреть вопрос о том, нет ли других альтернатив помимо клише, и не самая ли важная из них — возможность человечности и правды.

Гуманизм Гёте, и об этом важно упомянуть, также проявлялся в том, что он был против национализма. Гёте, как вы знаете, прожил долгую жизнь и под конец видел, что национализм стал главенствующей идеологией не только во Франции, но становился ею и в Германии. Эта идея расцвела во время наполеоновских войн; германцы называли войны с Наполеоном войнами за освобождение. Гёте, несомненно, был одним из величайших *германцев*, и я хочу прочесть вам некоторые его высказывания. Он сказал в 1814 году, когда Наполеон уже терпел поражения от победоносной германской армии освобождения, что германская нация — ничто, но отдельный немец — кое-что, хотя весь мир считал обратное. Германцы должны быть рассеяны по миру, считал Гёте, подобно евреям, для того чтобы развить все доброе, что в них есть, на благо человечества. В более раннем письме (от марта 1799 года к Иоганну Якобу Хоттингеру¹) Гёте писал: «В то время, когда все заняты созданием новых отечеств, отечество всех людей, кто может мыслить без предрассудков и подняться над своим временем, — нигде и повсюду».

Здесь видно, что Гёте противостоял новой волне национализма, отрицавшего гуманизм, который рос и разворачивался в западной культуре, можно сказать, в XIII—XVIII вв. Гёте был последним представителем традиции гуманизма в XIX веке. Потом началась новая волна национализма; ирония истории заключается в том, что французская революция, основанная на философии, бывшей по сути гуманистической, и вдохновленная ею, оказалась именно той революцией, которая создала новый национализм; она положила начало новому идолу — национальному государству. Промышленная революция в национальном государ-

¹ Иоганн Якоб Хоттингер (1783—1860) — швейцарский историк. — *Примеч. ред.*

стве соединила национализм с мощными экономическими интересами, для реализации которых использовалась сила и националистические сантименты.

Национализм, зародившийся во время французской революции и наполеоновских войн, бурно расцвел в Германии после 1871 года, когда Германия наконец объединилась. Мы видим еще более свирепствующий национализм позднее в Германии XX века и в сталинской России, а теперь в современном Советском Союзе. Он нашел свое ужасающее выражение в двух мировых войнах и остается серьезной угрозой как возможная причина третьей, и на этот раз ядерной, войны.

Я хотел бы прочесть вам кое-что, написанное человеком, который в своей личной жизни олицетворяет перемену от гуманизма к национализму и который выразил это наиболее тонко. Бельгийский поэт Эмиль Верхарн до 1914 года был пацифистом, гуманистом, социалистом; под впечатлениями от войны он, как и многие другие, изменился. В книге, посвященной самому себе, он писал: «Тот, кто пишет эту книгу, в которой нескрываема ненависть, в прошлом был пацифистом. Для него разочарование не могло быть более грандиозным или более неожиданным. Оно обрушилось на него с такой силой, что он счел, что перестал быть тем же человеком; и, кажется, в этом состоянии ненависти его совесть уменьшилась. Он посвящает эти страницы с глубоким чувством тому человеку, которым он был». Это, возможно, самое яркое описание перемен в одном человеке, которые могут рассматриваться как перемены в культуре и в социальном климате на грани двух столетий, между гуманизмом XVIII века и национализмом XIX—XX веков.

Я хотел бы упомянуть о том, что самое важное выражение гуманизма XVIII века в следующем веке может быть обнаружено в социалистическом мышлении разных типов и, возможно, наиболее ясно у Маркса. Это может показаться вам удивительным, потому что большинство слышало о Марксе как о материалисте, считающем, что главная мотивация человека материальна и т.д. На самом деле Маркса

много цитируют, но мало понимают, как и Библию. К сожалению, самый важный текст, касающийся концепции человека, самый важный философский текст Маркса, до недавнего времени не был даже переведен на английский. Однако не нужно даже читать его, чтобы понять, что философия Маркса — прямое продолжение философии Спинозы, Гегеля и Гёте и что так называемый марксизм, распространяемый Советским Союзом, имеет так же много общего с взглядами Маркса, как жизнь пап времен Ренессанса с учением Христа.

Я хотел бы привести одну-две цитаты, чтобы то, что я говорю, прозвучало менее абсурдно. Цель жизни человека по Марксу совершенно такая же, как у Спинозы и у Гёте, — независимый, свободный человек: «Человек не рассматривает себя как независимого, если он не хозяин себе, а хозяин он себе, когда его существование принадлежит ему. Человек, который живет по милости другого, рассматривает себя как зависимого»¹. Человек независим, только если он присваивает себе свою многогранную сущность всеохватывающим образом и так становится целым. Эта концепция «целостного человека» приходит из Ренессанса через Спинозу, Лейбница² и Гёте к Марксу. Далее: «Все его *человеческие* отношения с миром — зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, мышление, наблюдение, ощущение, желание, действие, любовь — короче, все органы его индивидуальности есть присвоение *человеческой* реальности... Частная собственность сделала нас столь глупыми и предвзятыми, что объект становится *нашим*, когда мы обладаем им, когда он существует для нас как капитал или когда он напрямую съедается, выпивается, носится, становится обиталищем и т.д., короче, каким-то образом *утилизируется*... Все физические и интеллектуальные чувства отчуждены и заменены чувством *владения*. Человеческое существо должно

¹ Карл Маркс. Экономическо-философские рукописи.

² Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646–1716) — немецкий философ, логик, математик, механик, физик, юрист, историк, дипломат, изобретатель, языковед. — *Примеч. ред.*

быть доведено до абсолютной нищеты, чтобы стать способным породить все свое внутреннее богатство».

Еще одно высказывание Маркса характерно для всего гуманистического мышления; оно касается человека как активного существа в противоположность пассивному. Особенно это относится к любви. Для Маркса, как и для Спинозы, проблема никогда не заключается в том, чтобы «быть любимым», как это имеет место для большинства из нас, и никогда не возникает принципиальный вопрос «Как кто-то любит нас?». Проблема в нашей способности любить и в том, является ли качество любви активным качеством. «Если вы любите, не вызывая любви в ответ, т.е. если вы не способны *проявлением* себя как любящего сделать себя *любимым*, то ваша любовь бессильна, она — несчастье»¹.

Важность гуманизма для современности

Теперь я хотел бы обсудить два аспекта гуманизма, которые важны для нас. Один из них — научный аспект: существует ли такая вещь, как «сущность человека»? По этому поводу XVIII век был довольно оптимистичен. Общее представление этого века было таким: человек разумен, добродетелен, легко может быть обращен к добру. Сегодня некоторые мыслители вроде Рейнгольда Нибура² и других уверяют нас, что почти греховно питать такую наивную веру в добродетель человека. Однако я не считаю, что нам нужны подобные наставления. Время, которое мы пережили и в котором продолжаем жить, дает нам достаточные доказательства иррациональности и даже безумия человека, чтобы нам нужны были напоминания о том, каким злом может быть человек. Вопрос заключается вот в чем: какова сущность человека? И я думаю, что это главный во-

¹ Карл Маркс. Экономическо-философские рукописи.

² Нибур Рейнгольд (1892–1971) — американский протестантский теолог, социальный философ, политолог. — *Примеч. пер.*

прос наук о человеке. Что может быть объективно названо человечностью?

В своей книге «Здоровое общество» я попытался рассмотреть этот вопрос. Здесь я хочу только подчеркнуть, что сущность человека — это не субстанция, и дело не в том, хорош человек или плох, сущность его остается той же на протяжении истории. Сущность человека представляет собой созвездие или, как называет это Хайдеггер¹, конфигурацию — базовую конфигурацию. Мне представляется, что конфигурация — это одна из составляющих экзистенциальной дихотомии, иными словами, одно из противоречий между человеком как животным, погруженным в природу, и человеком как единственным созданием в природе, осознающим себя. Таким образом, человек может осознавать свою отдельность, свою потерянность и слабость. Таким образом, человек должен найти новые пути объединения с природой и со своими собратьями-людьми. Человек был рожден исторически и индивидуально, и когда осознал свою отделенность от мира, лишился бы рассудка, если бы не нашел способа преодолеть эту отделенность и обрести единство. Такова, я уверен, сильнейшая страсть человека: избежать полного ощущения отделенности и найти новый союз.

История религии, история человечества в целом (и индивидов тоже) показывает, что существуют два пути преодоления отделенности и достижения единения. Один из них можно найти во всех примитивных религиях, это возвращение к природе, превращение человека в животное и уничтожение в нем всего, что есть специфически человеческого: его разума, его сознания. Такое уничтожение достигается самыми разными способами: опьянением, оргиями или просто отождествлением с животными, погружением в состояние зверя, особенно медведя, льва или волка. Другими словами, это попытка преодолеть чувство одиночества, перестав быть человеком и вернувшись в природное

¹ Мартин Хайдеггер (1889–1976) — крупнейший немецкий философ. — *Примеч. пер.*

состояние, в котором человек — часть природы и может превратиться в животное. Однако, как символически выражает это Библия, как только Адам и Ева покинули рай, т.е. состояние единства, в котором человек еще не родился как человек, два ангела с огненными мечами стали охранять вход, и люди вернуться не могли.

Другое решение по преодолению отделенности и достижению единства было найдено в период между 1500 и 500 годами до н.э. в Китае, Индии, Египте, Палестине и Греции: единство было найдено не благодаря регрессии, а в силу развития специфически человеческих сил разума и любви до такой степени, что мир стал человеку домом; став полностью гуманным, человек жил в новой гармонии с собой, со своими братьями-людьми и даже с природой. Это была идея пророческого мессианизма. Эта же идея была присуща позднесредневековой религиозной мысли. И она же была идеей гуманизма XVIII века. На самом деле это сущность религиозной и духовной западных традиций. Задача человека — развивать свою человечность; в этом развитии он найдет новую гармонию и тем самым единственный путь, на котором возможно решить проблему рождения человека.

Родившись, все мы встаем перед вопросом, на который должны дать ответ не разумом, но всем нашим существом. На него существует всего два ответа. Один из них — регрессия, другой — развитие нашей человечности. Множество людей, как я считаю, сегодня это *большинство*, пытается избежать ответа и заполняет время тем, что мы называем развлечениями, отвлечениями, свободным времяпрепровождением, чем бы это ни было. Однако я полагаю, что в конце концов мы обнаруживаем, что это решение — не решение, что те, кто делает такой выбор, страдают от скуки и депрессии, хотя и не осознают этого.

Я кратко упомянул свою собственную концепцию того, как можно было бы рассматривать базовую конфигурацию человека в терминах созвездия, а не в терминах субстанции, но, конечно, чтобы развить эту тему, требуется много

времени, и сейчас я даже не буду пытаться это сделать¹. Здесь я хочу добавить всего одно соображение: сущность человека станет важна только для тех и только тогда, когда оживет интерес к переживанию человеком своего единства; сейчас этот интерес мертв.

Что же тогда представляет собой опыт гуманизма? В приведенном выше обзоре я старался показать вам, что опыт человечности может быть выражен словами Теренция²: «Ничто человеческое мне не чуждо». Я несу в себе всю человечность; несмотря на утверждение, что нет двух одинаковых людей, парадокс заключается в том, что мы все разделяем одну и ту же субстанцию, одно и то же качество; ничто из того, что существует в любом человеке, не отсутствует во мне. Я преступник, и я святой. Я младенец, и я взрослый. Я человек, живший сто тысяч лет назад, и я человек, который при условии, что мы не уничтожим человеческую расу, будет жить через сто тысяч лет.

Данное утверждение имеет очень важную связь с одним феноменом, с которым его обычно не связывают, а именно с феноменом бессознательного. Фрейд был не первым, кто открыл бессознательное, но он, несомненно, первым подверг его полному систематическому исследованию. Тем не менее его концепция бессознательного была очень ограниченной. Он полагал, что определенные инстинктивные желания, такие как стремление к кровосмесительству или убийству, подавляются. Да, это так. Однако проблема шире. Что такое на самом деле сознание? Наше сознание представляет собой совокупность всего человеческого опыта, который наше конкретное общество позволяет нам осознавать. Обычно, за исключением очень небольших индивидуальных различий, мы осознаем наш язык, нашу логику и те табу, которые наши общества позволяют нам осознавать. Существует, можно сказать, «социальный

¹ См. E. Fromm, *Man for Himself and Inquiry into the Psychology of Ethics*, pp. 38–50; *The Sane Society*, pp. 22–66; и особенно E. Fromm and Ramon Xirau, eds., *The Nature of Man*, pp. 3–23.

² Публий Теренций Афр (195–159 до н.э.) — древнеримский драматург. — *Примеч. пер.*

фильтр», и только тот опыт, который может через него пройти, становится тем, что мы осознаем; это и есть наше сознание.

А что собой представляет наше бессознательное? Наше бессознательное — это все человечество. Наше бессознательное — это универсальный человек. Наше бессознательное — это все, что есть человеческого, хорошего и плохого, в каждом из нас минус та небольшая часть, которая является сознанием, представляющая опыт, мышление, чувства в соответствии с культурой, в которой мы оказались более или менее случайно. Наше бессознательное — это целостный человек и, следовательно, величайшее значение соприкосновения с бессознательным не в том, чтобы обнаружить кровосмесительные желания или еще что-то (что иногда может оказаться важным). Величайшая важность открытия Фрейдом возможности соприкосновения с бессознательным именно в том и заключается, что, войдя в соприкосновение с бессознательным, мы соприкасаемся со всем человечеством, соприкасаемся с целостным человеком в нас, и тогда действительно для нас больше не существует чужака. Более того, мы больше не судьи другим в том смысле, что больше не видим свое превосходство над ними. Если мы в соприкосновении со своим бессознательным, тогда мы действительно ощущаем себя так же, как ощущаем всех других. Мы преодолеваем отделенность внутри себя, из-за которой мы осознаем только то, что выражается в нашей конкретной культуре, и соприкасаемся с тем, что разделяем со всем человечеством.

Национализм, как и трайбализм, — нечто совершенно противоположное. Там мы не соприкасаемся с человечеством. Мы соприкасаемся только с одной частью человечества и производим очень простую операцию: мы переносим все зло в себе на чужака, в результате чего он — дьявол, а мы — ангелы. Именно это мы переживаем во всех войнах, в противостоянии в частной жизни, и именно это переживается обеими сторонами в холодной войне. Я считаю, что человек вынужден выбирать между возрождением гуманизма, обновлением духовных оснований нашей западной

культуры, которая служит основанием гуманизма, и отсутствием какого-либо будущего.

Гёте, если позволите процитировать его еще раз, сказал: «Есть одно важное различие между разными историческими периодами, а именно между периодами, имеющими веру, и периодами, ее не имеющими. Те, у кого есть вера, процветают и полны жизни, а те, кто веры не имеет, загнивают и в конце концов умирают». Несомненно, XIII и XVIII века — это периоды веры. Боюсь, что наше время на Западе — период огромной нехватки веры; та ненависть, которая распространилась в западном мире и в Соединенных Штатах, есть лишь выражение того, что люди лишены любви и на самом деле не знают, для чего живут. Безусловно, ненависть есть выражение морального отчаяния и морального пораженчества. Если человек пытается утвердить свою культуру, пытаясь спасти ее благодаря войне, дела сегодня идут так, что ему не удастся спасти ни собственные ценности, ни даже свою жизнь.

Я верю, что мы все еще имеем выбор и можем обновить сами корни нашей традиции — греко-романской, иудео-христианской традиции гуманизма. Если мы способны серьезно отнестись к этим ценностям, о которых мы все время говорим, тогда действительно могла бы пробудиться в нашей культуре новая жизненная сила, мы могли бы иметь будущее. Если же мы неспособны обновить свои корни, то, что бы мы ни говорили и каково бы ни было наше оружие, нам не выжить. Я думаю, что перед нами стоит необходимость принятия базового, *фундаментального* решения. Это прекрасно выражено в Ветхом Завете: «Во свидетели пред вами призываю сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое» (Второзаконие 30:19). Я верю, что человек сегодня *должен* выбрать в мире, который становится единым миром, именно жизнь — и это означает новое принятие гуманизма. Если он этого не сможет, ему не удастся, боюсь, создать новый единый мир.

Часть II
ГУМАНИСТИЧЕСКИЕ
ИНИЦИАТИВЫ И ПРИЗНАНИЯ



7

Идея Всемирной конференции

Замечания, касающиеся предложений для Папской конференции «по решению в связи с возникшей угрозой выживанию человечества» (как Фромм называл суть следующей инициативы, изложенной сначала в письме в 1966 году), оказались в числе неопубликованных работ Фромма. Они представляют убедительное доказательство его озабоченности и вовлеченности в поиск ответов на ситуацию кризиса, связанного с холодной войной, и обилие высказанных им по этому поводу идей. В одном из писем, сопровождавших «Замечания», Фромм добавлял, что «его внезапно поразила мысль о том, что “значение имеет попытка”».

Жесткая критика любых религиозных учреждений не исключала привлечения папы римского к конференции по миру во всем мире; это было связано, с одной стороны, с глубоким впечатлением, оказанным на Фромма основополагающей гуманистической установкой папы Иоанна XXIII (1958–1963), а с другой — с ростом престижа католической церкви в мире после реформ II Ватиканского Собора (1962–1965) и решения открыть церковь для участия в делах мира. Материалы среди неопубликованных работ Фромма не показывают, какой конкретно эффект имело письмо Фромма. Тем не менее, переписка ясно свидетельствует, что инициативы Фромма нашли положительный отклик у сенатора Фулбрайта, Харви Кокса, Джеймса Лютера Адамса, Джорджа Вильяма, Луиса Сонна, Льюиса Мамфорда,

Маркуса Раскина, Стюарта Мичама, Нормана Казенса (журналиста из «Saturday Revu», ознакомившего Папу с идеей), Гилберта Уайта, Алфреда Хасслера, отца Томаса Мертона, Гуннара Яна, архиепископа Анжелю Деллаква, Михайло Марковича, Адама Шаффа и других.

Тем более, должно быть, разочаровало Фромма нежелание папы и католической церкви принять участие в конференции. Тремя месяцами позже в письме к Кларе Уркхарт он написал: «Приходится принять тот факт, что папа не сделает ничего».

Анализ современной ситуации привел большинство думающих и информированных людей к заключению, что эскалация войны во Вьетнаме ведет ко все возрастающей возможности ядерной войны всемирного масштаба, которая приведет к уничтожению большей части человеческой расы и духовных ценностей, правивших человеком или по крайней мере направлявших его на протяжении нескольких тысячелетий. Со многих позиций — религиозных, пацифистских, гуманистических, чисто политических — предпринимаются попытки остановить этот потоп. Активность направленных на это организаций, публикация книг, статей и призывов постоянно растет. Возможно, никогда раньше в истории так много индивидов и групп не понимали своей ответственности и необходимости реагировать на общую опасность, и тем не менее они часто испытывают чувство тщетности своих усилий, видя, что они не приносят никаких изменений. Создается впечатление, что их действия походят на действия греческого хора, который предвидит трагедию, но бессилен ее предотвратить.

Однако даже опасность термоядерной войны — не единственная угроза человеку сегодня. Меняются технологии, все прежние способы производства и виды потребления. Независимый человек — человек, принимающий собственные решения и полагающийся на собственную

совесть, — замещается человеком организации, который отдает и исполняет приказы. Бедные народы мира требуют своей доли товаров, созданных человеческой изобретательностью, и не хотят больше ждать, в то время как, несмотря на все усилия, богатые нации становятся все богаче, а бедные — все беднее. Все традиционные способы действий и мышления подвергаются сомнению, однако никто не может вообразить, как будет выглядеть новый мир. Перемены и неуверенность представляются даже большими, чем те, которые последовали за крушением средневекового мира. Теперь, как и тогда, люди боятся и не смеют осознать тот факт, что старый мир исчезает, и возникает новый. Их охватывает паника, и в панике они все крепче цепляются за устаревшие политические взгляды и методы, предпочитая, кажется, исчезнуть, чем встретить неуверенность с воображением и мужеством. Они отчаянно стремятся сохранить status quo, чтобы иметь чувство стабильности, и успокаивают свою тревогу все возрастающим материальным потреблением.

Учитывая эти факты, многие ответственные люди спрашивают себя: есть ли что-нибудь, что могло бы подействовать, что еще не было сделано или испробовано? Чтобы найти ответ, нужно проанализировать причины провала. Представляется, что они лежат в следующих направлениях.

(1) Обращения людей касались разных аспектов существующего кризиса; они не были достаточно глобальными и всесторонними.

(2) Они были обычно критическими и обвиняющими, а не обращенными к силе разума и вызывающими к человеческому сердцу.

(3) Они не были достаточно детальными, особенно в том, что касается конкретных предложений по процедурам, которые могли бы привести к выходу из боевых действий.

(4) Те, кто подписывал критические обращения, не обладали достаточным авторитетом, чтобы их услышали и им ответили представители власти.

Шаги, предлагаемые в этом меморандуме, направлены на избежание этих недочетов. Выражается пожелание, чтобы папа Павел VI созвал в Риме всемирную конференцию по преодолению кризиса человечества, и даются рекомендации по ее проведению. Более конкретно предлагается, чтобы папа пригласил ведущих деятелей всех религий, а также представителей, не поддерживающих ни одну из религий, от всех наций и всех политических течений, которые в силу своих достижений и личной целостности пользовались бы уважением всего мира; конференция должна была бы длиться по крайней мере четыре недели, возможно, дольше. Целью конференции было бы обсуждение существующей критической ситуации, ее причин и возможных способов разрешения. Конференции следовало бы принять очень конкретные и специфические предложения по действиям и процедурам для прекращения конфликта во Вьетнаме; кроме того, нужно предложить решения, насколько возможно, и по другим срочным проблемам. Эти предложения следует направить всем правительствам через посредничество папы и опубликовать для информирования населения всех стран.

Можно надеяться, что такой конгресс, в первую очередь благодаря тому факту, что он созван папой, а также в силу количества участников и их влияния, вызовет глубокий интерес во всем мире, а высказанные мнения и предложения обретут интеллектуальный и моральный вес, какого до сих пор не имела ни одна декларация. Следует также понимать, что в мире нет другой личности, если не считать пристрастных мнений, чей авторитет и престиж могли бы сравниться с авторитетом и престижем папы. Мы понимаем, что папа Иоанн и папа Павел недвусмысленно высказывались о необходимости мира и обращались ко всем нациям, невзирая на все предубеждения. Тем не менее, хотя эти декларации произвели глубокое впечатление в мире, они оказали только ограниченное влияние именно потому, что неизбежно были довольно общими по природе и не предлагали различным лидерам специфических и конкретных решений или предложений.

В сделанном здесь предложении говорится о методе, который никогда не пыталась применить церковь, и можно сказать, что неудача будет сопряжена с риском дипломатического ущерба для папы. Однако несмотря на эти соображения, нельзя забывать, что никогда прежде в истории человеческой расе не грозило уничтожение, как это имеет место сейчас, и что католическая церковь как универсальная сверхнациональная и сверхрасовая организация имеет право, а возможно, и обязанность, сделать смелый шаг, пока еще есть время.

Такая конференция потребует, несомненно, тщательной подготовки: отбора приглашаемых участников, выработки повестки дня и т.д. Учитывая все возрастающую опасность, эти приготовления должны проводиться с величайшей интенсивностью и в возможно более короткие сроки. Можно было бы начать с приглашения папой небольшого комитета для помощи в планировании конференции. Этот подготовительный комитет, как и приглашенные для участия лица, должен быть отобран без оглядки на национальность, политическую или религиозную принадлежность.

Подводя итоги, можно отметить, что данную идею характеризуют новшества в ее содержании: (1) конференция будет поддержана авторитетом и престижем папы, не будучи при этом религиозной конференцией; (2) благодаря этому обстоятельству можно привлечь к сотрудничеству широкий спектр мировых лидеров; (3) конференция не ограничится общими заявлениями и будет работать в деловом ключе, сделает конкретные и специфические предложения, которые будут доведены до сведения различных правительств благодаря посредничеству папы, а затем станут известны всем людям на Земле.

Наконец предполагается, что было бы полезно, если бы к папе обратилось несколько ведущих католических и не-католических деятелей, которые попросили бы его возглавить этот крестовый поход за мир.



8

Кампания за Юджина Маккарти

Следующая электоральная речь, как и текст «Поиск гуманистической альтернативы» в части I этого тома, представляет собой набросок лекции, так называемый «мемо», который Фромм написал для Юджина Маккарти; с некоторыми изменениями она была прочитана Маккарти 13 июня 1968 года перед «Братством примирения» Соединенных Штатов в Нью-Йорке (основанное в Англии в 1914 году «Братство примирения» состояло, согласно его уставу, «из мужчин и женщин, осознающих основополагающее единство человечества, объединившихся ради использования силы любви и правды для улаживания человеческих конфликтов»).

Приводимый ниже текст, таким образом, является примером работы Фромма «писателем-призраком» для Маккарти и воспроизводит черновик Фромма. С внесенными в подготовленный текст Фромма изменениями можно ознакомиться в архиве Эриха Фромма, где также хранится измененная Маккарти версия.

«Братство примирения» — подходящее место для возобновления моей политической кампании после трагической смерти сенатора Роберта Кеннеди, который для миллионов американцев олицетворял мир и примирение, как и его убитый брат и доктор Мартин Лютер Кинг. Нам требуется примирение во многих отношениях.

В первую очередь внутри страны мы нуждаемся в примирении всех, кто не болен ненавистью и отчаянием, каковы бы ни были их политические взгляды и убеждения.

Нам нужно примирение между черными и белыми, основанное не на туманных обещаниях, а на реальных и крупномасштабных изменениях в области домовладения, школьного образования, возможностей работы.

Нам нужно примирение между молодыми и старыми: конфликт поколений достиг такой степени, что взаимопонимание часто исчезает. Моя кампания благодаря широкому привлечению мужчин и женщин всех возрастов показывает, что такое примирение возможно.

Нам нужно примирение между нашей нацией и остальным миром, с теми странами, которые обладают равной нам силой, и с теми, которые уступают нам в технологии и в численности населения, но не в человеческих ценностях и культурных достижениях. В каких-то областях они могут учиться у нас, но во многих других мы можем учиться у них.

Нам нужно примирение внутри себя — между ценностями, которые мы провозглашаем, и ценностями, мотивирующими нас в повседневной жизни. Мы провозглашаем ценности и нормы иудео-христианской религии: уважение к жизни, физическое и духовное; любовь и сострадание даже по отношению к чужаку и врагу; разум и объективность; чувство братства со всеми человеческими существами; веру в то, что человек — открытая система, способная dorasti до еще неизведанных высот.

Какова мотивация, движущая нами в повседневной жизни? Алчность, эгоизм, жадность к материальным предметам, безразличие к жизни, позволяющее нам начинать войны против малых наций, день за днем уничтожая человеческие существа, потому что мы сделали частью нашего политического кредо обязанность защищать свободу этих людей, даже если при этом мы их уничтожаем.

Это глубокое противоречие между идеалами и действительными ценностями имеет тяжелые последствия для нации в целом и для каждого индивида. Оно подрывает

ценности, которые дали нашей нации жизненную силу и могущество, и извращает наше лидерство в мире с основанного на идеалах к основанному на силе.

Кроме того, такой глубоко укорененный конфликт ценностей истощает энергию каждого индивида и порождает чувство вины.

Как дошли мы до этого? В последнем столетии казалось, что машина станет средством достижения более полной и богатой жизни, которая позволит человеку развить способности и силы, присущие только ему: творческое мышление, любовь и искусство. Человек надеялся, что освободившись от необходимости тратить почти всю энергию на то, чтобы заработать на жизнь, сможет построить общество, в котором он будет свободен быть самим собой, полностью развитым человеком. Однако человек упивался своей новой способностью пользоваться неограниченным технологическим прогрессом. Машина вместо того, чтобы служить человеку, сделалась его господином. «Вещи в седле и едут на нас», как сказал Эмерсон, почувствовавший, что может произойти, еще до того, как это случилось.

В этом процессе производства материальных ценностей и потреблении, сделавшимся центром человеческой деятельности, мы глубоко изменили свою систему ценностей. Мы приняли принцип, согласно которому мы *должны* делать то, что технически *возможно* сделать. Если возможно полететь на Луну, мы должны это сделать, даже за счет многих неудовлетворенных потребностей на Земле; если возможно создать еще более разрушительное оружие, мы должны это сделать, даже если это угрожает уничтожением всей человеческой расе. Технический прогресс угрожает сделаться источником ценностей, покончив с нормой, в которую человек верил на протяжении тысячелетий: следует делать то, что истинно, прекрасно и способствует раскрытию человеческой души.

Мы приняли другую норму, которую диктует все более сложная технологическая система: максимальная эффективность — высочайший принцип материального производства, как и социальной организации. Следствием

этого принципа является принцип минимальной индивидуальности. Чем в большей мере человек может быть сведен к легко управляемой и предсказуемой единице, тем эффективнее можно им руководить. Цифры и компьютер требуют уничтожения тонких, но важных индивидуальных различий.

Что в этом процессе стало с человеком?

Человек, занятый исключительно производством, продажей и потреблением вещей, сам все больше и больше становится похож на вещь. Он превращается в абсолютного потребителя, пассивно поглощая все, от сигарет и спиртного до телевидения, кино и даже лекций и книг. Он чувствует одиночество и тревогу, поскольку не видит настоящего смысла в своей жизни, за исключением того, чтобы заработать на жизнь. Ему скучно, и он преодолевает скуку все более разнообразным потреблением и бессмысленным возбуждением. Его мышление отделено от эмоций, истина — от страсти, ум — от сердца. Идеи его не привлекают, потому что он мыслит в терминах подсчетов и вероятности, а не убеждений и свершений.

Возможно, величайшая опасность, исходящая от существующей системы, в том, что вещи-гаджеты и технические достижения делаются более привлекательными, чем жизнь. Слишком многие из нас хотели бы видеть себя как голую обезьяну в соединении с компьютерным мозгом. Если этой цели удастся достичь, думают они, им не о чем будет беспокоиться. Их чувства останутся на уровне чувств животного, управляемых инстинктами и побуждениями, а мышление достигнет совершенства компьютера.

Однако человек не животное и не компьютер. Если ему не доступна радость и осмысленный интерес к жизни, если он чувствует, что его душа мертва, хотя физически он жив, он начинает скучать, ненавидеть жизнь и желает ее уничтожить. Разрушитель — истинная противоположность Богу. Природа Бога — творение; в разрушении человек опровергает чудо творения действием, которое не требует ни умений, ни таланта, а только владения оружием.

Совершенно естественно, что американцы в наши дни обеспокоены волной насилия, самым выразительным симптомом которой являются убийства политических лидеров. Эти деяния — лишь вершина айсберга, основная масса которого — безразличие к жизни и потенциал для насилия и разрушения. Однако было бы фатальной ошибкой думать, что лекарство от насилия лежит в более строгих наказаниях за преступления и большем внимании к закону и порядку. Иррациональное насилие, порожденное скукой и безнадежностью, не излечивается и не уменьшается наказаниями. Если жизнь перестает быть привлекательной и интересной, человек испытывает отчаяние и не желает отказываться от удовлетворения, которое приносит разрушение, даже ради спасения собственной жизни. Действительно, не только рост насилия, но и рост противодействия насилию угрожает существованию нашей демократической системы. Мы должны быть бдительны: те, кто не верит в демократический процесс, пытаются удушить его во имя его защиты.

Я уверен, что тенденции к разрушительности и насилию можно положить конец только тогда, когда мы начнем бороться с ее истинными причинами, а не с симптомами. Это требует создания в нашей нации нового настроения — настроения надежды и любви к жизни, а не безнадежности и увлечения чем-то механическим и безжизненным.

Не проповедую ли я идеал, не имеющий основы в умах американцев? Ответ на этот вопрос — самая важная причина нашей надежды. Хотя многие смирились с ролью автомата, миллионы американцев (полагаю, большинство) осознают, явно или смутно, опасность дегуманизации и протестуют против дальнейшего роста лишенной жизни общества потребителей, о котором я говорил. Они не желают отдавать свое чувство индивидуальности, свои ценности, свою надежду, свое стремление к осмысленной жизни; они настаивают на жизни, которая удовлетворяла бы их человеческие потребности и стремления. Они чувствуют, что рост потребления и увеличение количества гаджетов не делают их счастливыми. Они ценят помощь, которую

оказывают машины и их продукция, и не хотят отказываться от машин и компьютеров, но не желают, чтобы они стали их господами, ради которых приходится жертвовать своим сущностно человеческим развитием. Они чувствуют, что гораздо большее значение имеет «быть», а не «иметь больше» или «больше потреблять».

Эта жажда жизни может быть найдена не только у миллионов американцев, но и повсюду в Европе, особенно среди студентов. Они бунтуют во имя жизни против бюрократических методов образования, и хотя к некоторым их способам можно отнести критически, не следует упускать из вида, что совершенные ими акты насилия были направлены против *вещей*, а не против *жизни*. А это огромная разница.

Это новое движение в Америке, движение за примирение и обновление ради мира и надежды, включает в себя представителей всех традиций, политических и религиозных групп. Это общий фронт, протянувшийся от консерваторов, за исключением фанатичных правых, до радикалов, за исключением тех, кто впал в отчаяние и утратил надежду, кто считает, что американское общество мертво и не может быть реанимировано. Хотя многие считают, что такой новый фронт в Америке существует, его наличие и размер не могут быть доказаны. Однако моя кампания так успешна не потому, что я — спаситель или герой, но потому, что я высказываю чаяния всех тех американцев, кто не утратил положительного взгляда ни на прошлое, ни на будущее нашей страны.

Хотя все участники этого нового движения американцев сохраняют собственные идеи и концепции, они разделяют веру в то, что концепции и слова менее важны, чем сущность личности человека, излучаемая им. Они верят в то, что так прекрасно выразил аббат Пьер¹: «Значение имеет в первую очередь не различие между верующими и неверу-

¹ Аббат Пьер (Анри Антуан Груэ, 1912–2007) — французский общественный деятель, участник Сопrotивления, католический священник. — *Примеч. пер.*

юшими, но между теми, кому все равно, и теми, кому не все равно».

Что можно сделать для того, чтобы обратить вспять опасные тенденции, о которых я говорил? Сейчас не время представлять детальную картину будущего, да она и не может быть представлена без глубоких размышлений и изучения представителями бизнеса, политиков, творческих деятелей и ученых. В настоящий момент имеет значение то, что мы меняем направление, что мы движемся к новой цели, а не продолжаем идти по дороге, которая, как мы знаем, ведет к несчастью. Пройдем ли мы в первый год десять или сто миль, имеет, конечно, значение, но не решающее. Давайте не забывать, что чем быстрее идешь в неправильном направлении, тем быстрее достигнешь краха, в то время как даже более медленное продвижение в правильном направлении дает нам надежду, прозрение и терпение.

Однако даже если я не могу дать подробный чертеж будущего, я могу указать некоторые специфические цели новой политики.

(1) В первую очередь мы должны покончить с войной во Вьетнаме, отдавая должное не только своей чести, но и чести наших оппонентов, а также общему желанию жить и строить. Путь к миру определенно может быть найден, если наши предложения будут заслуживающими доверия и если мы перестанем приписывать себе функцию полисмена, контролирующего весь мир.

(2) Во-вторых, мы должны положить конец злу, которое угрожает каждому человеку в нашей стране и во всем мире — злу термоядерной войны. Для достижения этого может быть сделано многое. Мы должны ликвидировать атмосферу холодной войны и достичь понимания с Советским Союзом, что позволило бы существенно сократить вооружения в обеих странах.

(3) Нам не следует и дальше допускать вмешательства в нашу политику мелких и часто недемократических правительств, которые получают нашу поддержку только в силу их утверждений, что они противники коммунизма. Мы должны исправить аномальную ситуацию с непризнанием

правительства в Пекине и семисот миллионов китайцев, которых оно представляет.

(4) Если мы положим конец войне во Вьетнаме и холодной войне, мы получим материальные ресурсы и энергию для решения конструктивных задач у себя дома и за границей. Самая очевидная задача дома — мощная экономическая помощь той части американцев, которые не участвуют в материальном процветании большинства. Это означает новое жилищное строительство в гетто и не только в гетто, но и в тех районах вне городов, где расположена промышленность и где доступны рабочие места. В дополнение к этому мы должны так улучшить образовательные учреждения в гетто, чтобы их обитатели получили возможность получить те виды работы, которые предлагает наше технологическое общество.

(5) Мы должны совместно с другими высокоразвитыми нациями участвовать в экономическом развитии бедных стран. Лучше всего делать это через посредство Организации Объединенных Наций. Условием такой помощи должно быть неиспользование бедных стран в качестве орудий холодной войны; лучшие умы человечества следует мобилизовать для разработки программ такой помощи. Это может потребовать финансовых пожертвований. Однако большинство американцев будет радо жертвовать на цели, служащие жизни, а не разрушению.

Существуют важные цели, которые, если указать на них даже кратко, немедленно будут поняты многими американцами. Мы должны изменить бюрократические методы, которые сейчас преобладают. Эти методы, применяются ли они на фабриках, в школах, университетах или госпиталях, есть методы обращения с людьми, как если бы те были вещами. Они лишают человека всякого чувства индивидуальной инициативы и насаждают веру в то, что отдельный человек ничего не может, если только это не запланировано и не организовано бюрократами. Мы должны создать другую разновидность бюрократической процедуры, такую, которая не превращала бы людей в бессильные объекты, но позволяла им контролировать *бюрократов* и делать свой го-

лос слышным. Если человеческая изобретательность и креативность будут освобождены от мертвящих бюрократических методов, новая энергия хлынет в труд и продуктивный отдых.

Мы должны не урезать демократию, а расширять ее. Индивид должен иметь шанс стать настоящим и ответственным участником всех дел, в которые он вовлечен, и перестать быть объектом манипуляций с помощью массового внушения и утонченных форм гипноза. Эксперименты с децентрализацией и группами прямого общения, эквивалентами старых городских собраний, очень полезны в этом отношении. Мы уже находим начатки этого в некоторых передовых методах индустриального управления и во многих видах спонтанно возникающей групповой активности по всей стране.

Америка стоит сегодня на перекрестке. Она может двинуться в сторону продолжения войны и насилия, дальнейшей бюрократизации и превращения человека в автомат, а может пойти в направлении жизни, мира, политического и духовного обновления. Может быть, нет другой страны, в которой возможности такого обновления были бы столь же велики, как в Соединенных Штатах. Если мы пойдем по пути, ведущем к жизни, Америка сможет стать лидером и примером для всего мира — не благодаря своему могуществу, но по причине внутренней силы и воображения. Никогда еще нация не стояла так явно перед лицом библейского выбора: «Жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое» (Второзаконие 30:19). Я призываю всех американцев помочь мне возглавить этот выбор в пользу жизни.



9

Об общей борьбе против идолопоклонства

Динамика отчуждения современного человека и сопутствующий вопрос выживания мотивировали Фромма на следующий призыв к борьбе против отчуждения. Призыв был адресован гуманистам-христианам и носил название «Гуманист-нехристианин обращается к гуманистам-христианам». Текст был написан как памфлет в 1965 году, его аутентичность была зафиксирована Centro Intercultural de Documentacion (CIDOC) — Межкультурным центром документации, основанным Иваном Ильичем в Куэрнаваке, Мексика.

Сегодня мы — свидетели исторического феномена чрезвычайной важности: почти полного завоевания индустриального общества новой парадигмой. С начала распространения иудео-христианских и греческих ценностей и мышления и до начала XX века европейское и североамериканское общество наблюдало подъем и расцвет гуманизма (высочайшей озабоченности разворачиванием тех свойств, благодаря которым человек является человеком); это не происходило по прямой, однако живая традиция никогда не прерывалась.

Сегодня мы наблюдаем подъем новой формы антигуманизма: часто весьма абстрактного и/или рационального идолопоклонства. Это новое идолопоклонство предстает не в виде старых языческих религий; оно нередко прячется под покровом великих церквей и создает по сути антихри-

стианскую, антииудейскую, антимусульманскую, антибуддистскую религиозность.

Идолопоклонство — это не почитание определенных божеств взамен других или одного бога взамен многих. Это отношение людей к вещам, овеществление всего живого. Это подчинение человека вещам, его отказ от себя как от живого, открытого, выходящего за пределы собственной личности существа. Идолы — это божества, которые не освобождают; почитая идолов, человек превращает себя в узника и отказывается от свободы. Идолы — это боги, которые не живут, и поклоняясь им, человек омертвевает.

Современная концепция отчуждения выражает ту же идею, что и традиционная концепция идолопоклонства. Отчужденный человек преклоняется перед изделиями собственных рук и перед созданными им обстоятельствами. Вещи и обстоятельства становятся его господами, они возвышаются над ним и противостоят ему, в то время как человек теряет себя как креативного носителя жизни. Он делается отчужденным от самого себя, от своей работы, от других людей.

Современный человек верит, что жертвоприношение детей Молоху¹ было отвратительным проявлением языческого прошлого. Он отказался бы поклоняться Молоху, Марсу или Венере и не замечает, что почитает тех же идолов, только под другими именами.

Сегодня идолы — объекты систематически культивируемой алчности: алчности к деньгам, власти, сексу, славе, еде и питью. Человек поклоняется средствам удовлетворения этой алчности — производству, потреблению, военной мощи, бизнесу, государству. Чем сильнее он делает своих идолов, тем беднее становится он сам, тем более пустым себя чувствует. Вместо радости он испытывает возбуждение, вместо жизни любит механизированный мир гадже-

¹ Молох — упоминаемое в Библии древнее божество, которому приносили в жертву детей; в культуре употребляется в качестве эпитета, характеризующего проявления безжалостности и кровожадного безразличия, например «молох войны». — *Примеч. ред.*

тов, вместо роста ищет богатства, вместо того, чтобы *быть*, стремится *иметь* и *потреблять*.

В результате современный человек утратил какую-либо ясную систему ценностей, за исключением ценностей идолопоклоннических, он испытывает тревогу, депрессию, безнадежность; он готов на риск ядерного самоуничтожения, потому что жизнь перестала иметь смысл, быть интересной, приносить радость. Если такое развитие не остановить, ничто не сможет предотвратить ядерную катастрофу. Есть ли еще время для изменений? И чья ответственность — работать на такие изменения? Никто не знает, остается ли еще время. Однако можем ли мы отказаться от надежды, пока жизнь еще существует?

На чьей это ответственности? На ответственности тех, кто объединился в своем единодушном отрицании идолопоклонства, особенно гуманистов внутри церкви, представляющей древнейшую западную гуманистическую традицию, обладающей авторитетом, который может затронуть тех, кто хоть и поклоняется идолам, не утратил восприимчивости к голосу пророков, к Священному Писанию. Сегодня это не вопрос обращения язычников в христианство, это вопрос отвращения христиан и нехристиан от идолопоклонства. Гуманисты-христиане должны на собственном языке обращаться к тем, кто жаждет услышать о противостоянии жизни и вещей, идей и идеологий, радости жизни и возбуждения потреблением. Важно объяснять, что в соответствии с истинной религиозной традицией отказ от идолопоклонства есть условие соблюдения всех заповедей и концепций. Если бы даже десять процентов населения западного мира обрели осознание этого жизненно важного выбора, это могло бы означать различие между катастрофой и жизнью.

Как это можно сделать — предмет для размышления тех, кто обеспокоен и мудр. Возможно, следовало бы организовать специальный комитет из представителей разных религий и разных стран для этого нового вида миссионерской работы. Возможно, следовало бы подумать о введении нового ритуала для встреч, проводимых в этом контексте:

пятнадцать минут молчаливой медитации. Есть только одна вещь, которой следует избегать. Участники должны быть в силах отказаться от идеологий, должны быть в силах говорить от сердца к сердцу. Они не должны бояться чего-либо неудовольствия и должны стремиться уменьшить ненависть и высокомерие в себе — это должно стать одним из их повседневных усилий.



10

Некоторые верования человека, в человека, для человека

«Наиболее личная» книга, когда-либо написанная Фроммом, «По ту сторону порабощающих нас иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом» опубликована в 1962 году. Книга начинается с автобиографической главы, а завершается многократно цитировавшимся «Кредо», в котором Фромм подводит итог своим взглядам на человека и инсайтам касательно прогрессивной или регрессивной динамики человеческих социальных процессов. Следующее «кредо гуманиста», впервые публикуемое здесь, есть гуманистическое исповедание веры Фромма. Оно было предположительно написано в 1965 году как дополнение к его книге «Душа человека, ее способность к добру и злу» (1964).

Я полагаю, что единство человека в противоположность другим живым существам вытекает из того факта, что человек осознает собственную жизнь. Человек осознает себя, свое будущее — смерть, свою незначительность, свою беспомощность, он осознает других как других; человек принадлежит природе, подчиняется ее законам, даже если в мыслях выходит за их пределы.

Я считаю, что человек — продукт естественной эволюции, вызванной конфликтом между тем, что он узник, отделенный от природы, и потребностью найти единство и гармонию с ней.

Я считаю, что в природе человека есть противоречие, коренящееся в условиях человеческого существования, требующего поисков решений, которые, в свою очередь, порождают новые противоречия и новую потребность в ответах. Я считаю, что каждый ответ на эти противоречия на самом деле может помочь человеку преодолеть чувство отдаленности и достичь ощущения согласия, единства и принадлежности.

Я считаю, что в ответ на эти противоречия человек имеет возможность выбирать только между тем, чтобы идти вперед, и тем, чтобы возвращаться; этот выбор, превращающийся в специфические действия, есть средство приближения или удаления от гуманности, заключенной в каждом из нас.

Я считаю, что фундаментальной альтернативой для человека является выбор между «жизнью» и «смертью», между творчеством и разрушительным насилием, между реальностью и иллюзией, между объективностью и нетерпимостью, между братством-независимостью и доминированием-подчинением.

Я считаю, что следует признать за жизнь значение продолжения рода и постоянного развития.

Я считаю, что следует признать за смерть значение остановки роста и постоянного повторения.

Я считаю, что при выборе регрессивного ответа человек пытается найти единение, освобождая себя от невыносимой боязни одиночества и неуверенности, искажая при этом то, что делает его человеческим и мучает его. Регрессивная ориентация выражается в трех проявлениях, существующих вместе или отдельно: некрофилией, нарциссизмом и кровосмесительным симбиозом.

Под *некрофилией* понимается любовь к насилию и разрушению, желание убивать, преклонение перед силой, влечение к смерти, самоубийству, садизму, желание превратить все органическое в неорганическое с помощью «порядка». Некрофил, лишенный необходимых для творчества качеств, в своей импотенции легко разрушает, потому что для него это доказывает одно: силу.

Под *нарциссизмом* понимается утрата искреннего интереса к внешнему миру и вместо этого — огромная привязанность к себе, к собственной группе, клану, религии, нации, расе и т.д., сопровождаемая сильными искажениями рациональных суждений. В целом нарциссическое удовлетворение проистекает из необходимости компенсировать материальную и духовную нищету.

Под *кровосмесительным симбиозом* понимается тенденция оставаться привязанным к матери и ее эквивалентам — крови, семье, племени, бежать от ответственности, от свободы, от осознания; быть защищенным и любимым в состоянии уверенности и зависимости, ради которых индивид платит прекращением собственного человеческого развития.

Я считаю, что человек, выбирающий прогресс, может найти новое единение через полное развитие своих человеческих сил, что выражается в трех ориентациях. Они могут проявляться совместно или по отдельности: биофилия, любовь к человечеству и природе, независимость и свобода.

Я считаю, что любовь — главный ключ, открывающий дверь к «росту» человека. Любовь и единение с кем-то или с чем-то вне себя, союз, позволяющий вступить во взаимоотношения с другими, ощутить свое с ними единение, не ограничивая чувство целостности и независимости. Любовь — продуктивная ориентация, для которой важно одновременное наличие заинтересованности, ответственности, уважения и понимания предмета единения.

Я считаю, что переживание любви — это самый человеческий и очеловечивающий акт, которым могут наслаждаться люди, и что он, как и разум, не имеет смысла, если воспринимается частично.

Я считаю, что «свобода от» внутренних и внешних уз — лишь предварительное условие обладания «свободой для» творчества, созидания, любознательности и т.д., способности стать свободным, активным, ответственным индивидом.

Я считаю, что свобода — это способность следовать голосу разума и знаний в противоположность голосу ирра-

циональных страстей, что она направляет человека на путь использования его собственных рациональных возможностей, к объективному пониманию мира и себя как его части.

Я считаю, что «борьба за свободу» вообще имеет единственный смысл: борьба против навязанной власти, попирающей волю индивида. Сегодня «борьба за свободу» должна означать освобождение себя, индивидуально и коллективно, от «власти», которой мы подчинились «добровольно», освобождение себя от внутренних сил, которые делают необходимым подчинение, потому что мы не в силах вынести свободу.

Я считаю, что свобода — не постоянная черта, которую мы «имеем» или «не имеем»; возможно, существует всего одна реальность: акт освобождения себя в процессе выбора. Каждый шаг, усиливающий взросление человека, увеличивает его способность выбирать альтернативу, ведущую к освобождению.

Я считаю, что в каждый момент времени свобода выбора не всегда одинакова для всех людей. Человек, которому свойственна некрофильская ориентация, который нарциссичен или кровосмесительно симбиотичен, может сделать только регрессивный выбор. Свободный человек, освободившийся от иррациональных уз, больше не может сделать регрессивного выбора.

Я считаю, что проблема свободы выбора существует только для человека, которому свойственны контрастные ориентации; свобода выбора также в значительной мере обусловлена бессознательными желаниями и успокоительными рационализациями.

Я считаю, что никто не может «спасти» другого человека, сделав за него выбор. Чтобы помочь ему, можно указать на возможные альтернативы — с искренностью и любовью, без сентиментальности и иллюзий. Знание и понимание освобождающей альтернативы могут пробудить в индивиде всю скрытую энергию и направить его на путь выбора «жизни», а не «смерти».

Я считаю, что равенство ощущается, когда, полностью раскрыв себя, человек понимает, что равен другим, и объединяет себя с ними. Каждый индивид носит в себе человечность, условие быть человеком уникально для всех людей, несмотря на неизбежные различия в интеллекте, талантах, росте, цвете кожи и т.д.

Я считаю, что нельзя забывать о *равенстве* между людьми, особенно для того, чтобы не позволить одному человеку превратиться в инструмент для другого.

Я считаю, что братство — это любовь, обращенная на других людей. Оно, впрочем, останется бессмысленным словом до тех пор, пока не расторгнуты все кровосмесительные узы, не позволяющие человеку судить о «брате» объективно.

Я считаю, что, если индивид не вступил на путь выхода за пределы своего общества и понимания того, каким образом оно способствует или препятствует развитию человеческого потенциала, он не может тесно соприкоснуться со своей человечностью. Если табу, ограничения, искаженные ценности кажутся ему «естественными», то это ясное указание на то, что он не может обладать настоящим знанием человеческой природы.

Я считаю, что общество, одновременно обладающее функцией стимулирования и препятствования, всегда находилось в конфликте с человечностью. Только тогда, когда цель общества совпадет с целью человечества, общество перестанет парализовать человека и поощрять его доминирование.

Я считаю, что человек может и должен надеяться на разумное общество, которое поощряет человека любить его собратьев, работать и творить, развивать свой разум и объективность чувства самости, основанное на использовании своей продуктивной энергии.

Я считаю, что человек может и должен надеяться на коллективное обладание психическим здоровьем, которое характеризуется способностью любить и творить, освобождением от кровосмесительных уз с кланом и с почвой, чувством идентичности, основанном на опыте ощущения

себя как субъекта и агента своих сил, способностью воздействовать на реальность внутри и вне себя и развивать активность и разум.

Я считаю, что, поскольку наш мир представляется все более безумным и бесчеловечным, все большее число людей будет чувствовать потребность в объединении и совместной работе с теми, кто разделяет их тревогу.

Я считаю, что эти люди доброй воли должны прийти не только к человеческому пониманию мира, но и найти путь для возможной его трансформации и работать в этом направлении. Понимание без стремления к переменам бесполезно, перемены без предварительного понимания слепы.

Я верю в возможность создания мира, в котором человек может *быть* многим, даже если он *имеет* мало; мира, в котором главная мотивация существования — не потребление; мира, в котором *человек* есть цель, первая и главная; мира, в котором человек сможет найти цель своей жизни, как и силу жить свободно и без иллюзий.



11

Замечания об отношениях между немцами и евреями

Приведенные ниже замечания Фромма об отношениях между немцами и евреями — в числе последних рукописей, которые он смог завершить после тяжелого сердечного приступа в 1977 году и кратковременного ослабления рабочей памяти на протяжении 1978 года. «Замечания» отражают не только длившийся на протяжении всей жизни Фромма поиск продуктивных аспектов в отношениях между немцами и евреями, но и его личное кредо — кредо родившегося в Германии еврейского гуманиста, а также его представления о взглядах Маркса, Фрейда и Эйнштейна на власть, которые полностью совпадают со взглядами самого Фромма.

Попытка Гитлера уничтожить еврейский народ настолько заслонила еврейско-немецкие отношения, что многим они представляются главным образом негативными. При этом легко забыть, что примерно столетнее немецко-еврейское культурное сосуществование привело к выдающимся достижениям. (Евреи жили в Германии, конечно, со времен римского завоевания, хотя до конца XVIII века в культурных и территориальных гетто.)

Так ли удивителен тот феномен, что наиболее влиятельные для понимания истории, человеческого разума и при-

роды гениальные умы оказались немецкими евреями, родившимися в XIX веке, — Маркс, Фрейд и Эйнштейн?

Маркс открыл законы, управляющие историей, показав, что продуктивные силы (человеческие, животные, механические, электрические) определяют характер производства, который, в свою очередь, определяет общую структуру общества и отношения классов в нем. Таким образом, он нашел ключ к пониманию истории: социальные и политические явления — результат основополагающих материальных условий; он заглянул под поверхность исторических процессов и показал силы, действующие за непосредственно наблюдаемыми феноменами.

Фрейд сделал нечто подобное для развития западной мысли. Он предпринял попытку проникнуть под поверхность осознанного мышления и показать глубокие корни чувств и мыслей индивида; он показал, что сознание человека есть результат влияний, ему самому неизвестных, возникающих в силу его природных инстинктов и опыта раннего детства.

Эйнштейн произвел революцию в картине физического мира, однако, в отличие от идей Маркса и Фрейда, адекватное представление о его теоретических достижениях может быть дано только экспертом. Тем не менее он, как Маркс и Фрейд, характеризовался негибкой верой в разум.

Теории, созданные этими тремя людьми, были не позитивистскими умозаключениями на основании наблюдаемых данных, а рациональными прозрениями, «доказанными» только через много лет после того, как концепции были высказаны (или, как в случае Фрейда, никогда не могут быть «доказаны» так, как для среднего человека «доказываются» научные утверждения).

Маркс, Фрейд и Эйнштейн были тремя немецкими евреями. Это были три гения, определившие направление человеческой мысли на столетия. Поскольку ни один гений — не цветок, растущий в пустыне, он нуждается в почве, способствующей его росту; мы должны заключить, что эта необыкновенная продуктивность немецко-еврейского культурного супружества имеет корни в глубоком

родстве еврейской и немецкой культур. Это родство труднее обнаружить сегодня, после того как мы видели ярость антиеврейских чувств у той части немецкого населения, в которой нашел опору нацизм. Однако евреи и немцы должны разделять некоторые основополагающие качества, делающие плодотворность их взаимоотношений понятной.

Я полагаю, что такое основополагающее качество существует, но его часто игнорируют, потому что, думая о Германии, мы обычно представляем себе могущественную германскую империю, созданную примерно в последней четверти XIX века, хотя ее развитие началось около 1850 года. До того и немцы, и евреи большую часть своего исторического существования были нациями, не обладавшими могуществом. Бессилие евреев очевидно. Бессилие германцев тоже становится заметным, если сравнить их со странами вроде Испании, Португалии, Франции и Англии, которые столетиями были политически и экономически могущественными нациями, сменяя друг друга в управлении огромной частью мира. До 1871 года немцы могли быть справедливо названы народом поэтов и мыслителей («das Volk der Dichter and Denker»), и, возможно, никто не олицетворяет антинационалистический и антимилиитаристский дух лучше, чем один из величайших германцев, живших в тот период, — Гёте, с особой силой выразивший свое отвращение к войне, национализму и особенно к так называемой освободительной войне.

Я думаю, что это *отсутствие могущества* является основой глубокого родства германского и еврейского духа и тем самым условием необыкновенных результатов их сосуществования. Однако оно же может объяснить интенсивность нацистского антисемитизма.

Принципом нацизма было распространение власти Германии. Если учесть, что еврейский дух представлял гуманистическую и «противостоящую власти» точку зрения, типичную для их нации, как и для ранней немецкой культуры, то нацисты были не совсем неправы, рассматривая, со своей точки зрения, евреев как опасность для Германии. На самом деле евреи всегда были опасностью, и не только

для Германии, потому что *они доказали: народ может выжить на протяжении двух тысячелетий, не обладая никакой властью*. Тем самым они дискредитировали, если не обесценили, веру в то, что власть и сила — а они всегда идут рука об руку — необходимое условие выживания нации, как казалось нацистам.

(Когда я говорю о евреях, я говорю о прошлых поколениях. Власть Гитлера и травма холокоста так сильно повлияли на живших позднее, что они сдались духовно и поверили, что нашли ответ на проблему своего существования в основании государства, которое, правда, лишено зла, присущего более или менее всем государствам именно потому, что они основаны на силе.)

Было бы лицемерием отрицать, что сила была главным принципом всех великих наций. Выделить нацизм за его воинственность и стремление к завоеваниям — значит просто использовать его как тонкий инструмент для создания иллюзии, будто другие могущественные нации действовали иначе. Я здесь говорю, конечно, о принципах нацистской внешней политики, а не об их жестоком диктате внутри страны.

Здесь нужно рассмотреть очевидное возражение. Разве не были евреи вполне сильны как банкиры и торговцы в XIX веке? Разве не могли они влиять на внешнюю политику в XIX веке, выдавая займы разным правительствам? Действительно, благодаря своему богатству они обладали политическим влиянием, хотя никогда не имели прямой политической власти. Богатые евреи в XIX столетии оставались в значительной мере тем же, чем были в Средние века, — «придворными евреями» («Hofjuden»), что доказывает униженной лестью и покорностью даже самых богатых королям и всей феодальной верхушке¹. Действительно, когда состоятельные евреи добивались «эмансипации», они отбрасывали гордость и достоинство, характеризовав-

¹ Хорошим примером этого могут служить отношения Герсона фон Бляйхрёдера и Отто фон Бисмарка, изображенные Ф. Стерном в «Золоте и стали» (1977).

шие их, пока они были бедны. Это, конечно, не исключительно еврейский феномен. Гордость и достоинство, типичные для большинства обществ, неизбежно исчезают в буржуазном классе, превращающем человека в товар. Товары имеют цену, но не имеют гордости.

Представленная здесь гипотеза должна встретить возражения, если будет ложно воспринята как утверждение, что бессилие и нищета сами по себе — базис культурной продуктивности. Очень бедные страны столь же мало могут позволить себе роскошь порождать гениев, как и страны роскошествующие, очевидно, что самые беспомощные страны произвели не так уж много гениев. Оптимальными условиями представляются отсутствие как нищеты, так и особого богатства.

Немецко-еврейское супружество могло давать плоды, пока обе культуры не имели власти. Однако в конце XIX века промышленный подъем превратил бессильную Германию в величайшую экономику и со временем в величайшую военную силу на европейском континенте. Немецкие евреи были полностью вовлечены в увеличение богатства и силы Германии и в значительной мере власть перестала традиционно проклинать их. Однако было бы наивно верить, что именно к 1871 году прежнее родство, основанное на бессилии, было полностью разрушено.

Если Маркс (родившийся в 1818 году) явно принадлежал доимпериалистическому периоду германской истории, то у Фрейда (родившегося в 1856 году) Австрия, которая вместе с Венгрией образовывала слабую и незначительную монархию, едва ли могла вызвать восхищение силой государства (политически Германия и Австро-Венгрия были, конечно, отдельными государствами, но культурно они образовывали единство, хотя в культурах двух немецких стран и существовали некоторые значимые различия). Альберт Эйнштейн (родившийся в 1879 году) ненавидел власть и властные государства, как немецкие, так и иные. Он был социалистом, интернационалистом и пацифистом и очень ясно выражал свои взгляды в своих публикациях. Когда разразилась Первая мировая война, Эйнштейн был одним

из немногих немецких ученых, кто отказался подписывать патриотические манифесты.

Однако один факт не вызывает сомнений. В первое столетие своего сосуществования немцы и евреи не обладали властью и власть не прославляли. Я считаю, что это послужило общей почвой, на которой выросли три немецко-еврейских гения — Маркс, Фрейд и Эйнштейн.

Часть III

МЕЙСТЕР ЭКХАРТ¹ И КАРЛ МАРКС
ОБ ОБЛАДАНИИ ИЛИ БЫТИИ

¹ Мейстер Экхарт (то есть учитель *Экхарт*, известный также как Иоганн Экхарт, 1260–1328) — средневековый немецкий теолог и философ. — *Примеч. ред.*



Когда Эрих Фромм окончательно перебрался в город Локарно в Швейцарии, после завершения книги «Анатомия человеческой деструктивности» (1973), он задумал написать книгу о Мейстере Экхарте и Карле Марксе. Связующим звеном между двумя мыслителями из таких разных в историческом и духовном отношении эпох был гуманизм. Оба были озабочены человеком и «спасением его души». Этот общий интерес выражается в формуле «иметь или быть». Фромм погрузился в трактаты и проповеди Мейстера Экхарта, которые под редакцией и с комментариями Джозефа Квинта¹ стали доступны на немецком языке за несколько лет до этого. Через тринадцать лет после публикации «Концепции человека у Карла Маркса» (1961) Фромм снова занялся ранними трудами Маркса и попытался показать важность Марксовой альтернативы современному человеку. Это послужило основой отдельных частей книги о Мейстере Экхарте и Карле Марксе, которую Фромм так и не опубликовал, как и рукопись, в которой обсуждалась важность выбора между «иметь или быть» для представителей современного общества. Учитывая обилие полученного материала, Фромм писал в письме от 24 декабря 1974 года: «Я решил разделить рукопись на два тома; один — более простой и популярный, ко-

¹ Джозеф Квинт (1898–1976) — немецкий филолог-германист. — Примеч. ред.

торый я рассчитываю закончить через два или три месяца, и второй, более трудный и теоретический, где рассматривалась бы роль религии и ее развитие и марксистский социализм как светский, но духовный феномен. Дискуссия об отношении между Экхартом и Марксом будет помещена во второй том и лишь кратко затронута в первом».

Фромм опубликовал только первый том, дав ему название «Иметь или быть?» (1976). Бóльшая часть планировавшегося второго тома приводится ниже — она публикуется впервые. Несколько отрывков из этой неопубликованной рукописи о Мейстере Экхарте и Марксе, касающихся интерпретации «проповеди о нищете», и парадигму выбора «Карл Маркс об “иметь или быть”» Фромм поместил в книгу «Иметь или быть?». Хотя эти части исходной рукописи второго тома уже были опубликованы в составе книги «Иметь или быть?», они включены в настоящий текст для полноты картины.

Благодаря настоящей публикации рукописи «Мейстер Экхарт и Карл Маркс об обладании или бытии» все труды Фромма, написанные в связи с книгой «Иметь или быть?», становятся доступны публике. Другими посмертно опубликованными рукописями на эту тему являются «Искусство быть» (New York: Continuum 1991) и «Ленив ли человек от природы?» (E. Fromm, Die Pathologie der Normalitat, 1991).

Вступление

Для более глубокого понимания двух разных форм существования — обладания и бытия — я приведу краткое описание взглядов Мейстера Экхарта и Маркса на этот предмет. Не только они обращались к этой теме, но немногие мыслители высказались с такой ясностью, глубиной и красотой, как они.

Многие читатели могут удивиться, что этих двух мыслителей вообще можно сопоставить. Может ли быть различие большим, чем между средневековым мистиком-католиком и «атеистическим материалистом» XIX века? Действительно, если ориентироваться только на ярлыки, то различие непреодолимо. Однако при более глубоком понимании Мейстера Экхарта и Маркса, если проникнуть к ядру их мышления и сделать скидки на обусловленный временем характер их концепций и терминологии, различия оказываются существенно меньшими того, что есть у них общего.

Оба отличались антиавторитарным радикализмом и были сторонниками независимости человека, активного использования им присущих ему сил, жизни против смерти, бытия против обладания. Для обоих разум был высочайшей способностью человека. Если же говорить об их кажущихся диаметрально противоположными религиозных воззрениях, то Экхарт был атеистом (хоть и слегка завуалированным), а социализм Маркса являлся светским выражением пророческого мессианства.

Среди социалистических авторов, опознавших религиозный характер писаний Маркса, в первую очередь следует упомянуть Эрнста Блоха¹. Я тоже высказывал этот же взгляд. Нужно упомянуть и Карла Лёвита², и в особенности тех католических авторов, которые поняли труды Маркса гораздо лучше большинства марксистов. К ним относится Ив Кальве³.

Также стоит упомянуть, что идеи Экхарта высоко оценивались Гегелем и некоторыми гегельянцами. Сам Гегель, когда Франц фон Баадер⁴ привлек его внимание к Экхарту, воскликнул (по словам фон Баадера): «Здесь мы имеем то,

¹ Эрнст Блох (1885–1977) — немецкий философ, социолог и публицист. — *Примеч. пер.*

² Карл Лёвит (1897–1973) — немецкий философ. — *Примеч. пер.*

³ Жан Ив Кальве (1927–2010) — французский иезуит, теолог, философ, экономист. — *Примеч. пер.*

⁴ Франц Ксавер фон Баадер (1765–1841) — немецкий философ и теолог. — *Примеч. пер.*

что хотели!» Последователи Гегеля и близкие к нему мыслители, такие как Розенкранц¹, Иоганн Эдуард Эрдман², Ганс Лассен Мартенсен³, присоединились к этой восторженной оценке Мейстера Эххарта.

¹ Иоганн Карл Фридрих Розенкранц (1805–1879) — немецкий философ. — *Примеч. пер.*

² Иоганн Эдуард Эрдман (1805–1892) — немецкий философ, лютеранский пастор. — *Примеч. пер.*

³ Ганс Лассен Мартенсен (1808–1883) — датский богослов. — *Примеч. пер.*



12

Мейстер Экхарт

О понимании его идей

Мейстер Экхарт был величайшим представителем немецкого мистицизма, глубоким и радикальным мыслителем. Принимая активное участие в жизни доминиканского ордена в Германии и будучи одной из самых важных фигур в нем, он был также ученым-теологом. Однако его проповеди оказывали величайшее влияние не только на его современников и учеников, но и на многих ищущих наставлений в нетеистической, хотя и религиозной, философии жизни в наши дни.

Экхарт жил во времена перехода от высокого к позднему Средневековью. К XIV веку феодальная культура все больше уступала место культуре городов и бюргеров. Преобладающий «реализм», для которого истинное существование вещи было связано исключительно с *идеями*, в ней заключенной, сменялся «номинализмом», возрожденным Уильямом Оккамским¹, согласно которому универсальные концепции были только *nomina* (именами), которым никакие реальные явления или предметы не соответствовали. Истинное бытие можно было найти лишь в *конкретных вещах*, познаваемых благодаря *эмпирическому наблюдению*, а не абстрактно-логическим спекуляциям. Сам Экхарт, впрочем, был приверженцем реализма и таким образом, как

¹ Уильям Оккамский (1285–1347) — английский философ, францисканский монах. — *Примеч. ред.*

отмечал Ф. Маутнер¹ (1920), мог основывать свой пантеизм на концепции Бога как всеохватывающей реальности.

Как отмечает Джозеф Квинт во вступлении к «Deutsche Predigten and Traktate» Мейстера Экхарта, немецкий мистицизм XIV века был следствием разброса новых видов мышления, что приводило к ослаблению интенсивности религиозных переживаний. Я хотел бы уточнить это высказывание: новые веяния ослабляли те религиозные переживания, которые основывались на философских аргументах. Мышление, после того как стало подвержено критическому анализу, более не представлялось путем к обретению Бога. В этой ситуации почти неизбежным было появление нового вида религиозности, отличавшегося от метафизических, философских спекуляций схоластического мышления, который постулировал бы прямой, не опосредствованный интеллектом доступ к Богу.

В конце Средневековья вера в Бога как жизненно важное переживание начала исчезать, поскольку критическое мышление стало подрывать рациональный базис веры. Сегодня, шестистами годами позднее, этот процесс почти завершен. Христианство превратилось в почитание расы, государства, власти, победы, харизматичных лидеров — или было откровенно заброшено. Экхарт предвидел такое развитие событий: человеку не следовало удовлетворяться *мыслью* о Боге, потому что, если исчезает мысль, «Бог исчезает тоже», как цитирует Экхарта Квинт. Здесь в первый раз смутно звучит у Экхарта мотив безбожной, нетеистической религиозности. Он прозвучал громче у Спинозы и в полную силу — в радикальном гуманизме Маркса.

Экхарт был выдающимся представителем этого нового вида «нетеологии». Его называют мистиком, и это верно, потому что его целью было *unio mystica* — единение Бога и человека, хотя, как говорит он в некоторых своих самых дерзких высказываниях, в человеке есть «что-то» идентич-

¹ Фриц Маутнер (1849–1923) — австрийский и немецкий писатель, философ. — *Примеч. пер.*

ное с Богом, тем самым нет нужды в единении. Экхарт радикально отличался от многих других «мистиков», поскольку с отвращением относился к любым сентиментальным, сладким, эротическим настроениям, которыми те наслаждались и в которых погрязли. Этот мистик настаивал на том, что человек не может познать Бога, размышляя о нем, следовал «негативной теологии», заложенной Маймонидом¹, устранял из религиозных переживаний — «неподвижных» и «бессмысленных» — теологические спекуляции. Этот антиинтеллектуал обладал блестящим и острым умом и бескомпромиссной верой в разум. Он был наделен необыкновенно изобретательным языком и такой смелостью в высказывании идей, что иногда трудно дышать, когда он излагает их, и о которых он говорит своим слушателям, что они, возможно, его не поймут.

Экхарт высказывался на разных уровнях; обычно его взгляды соответствовали традиционному схоластическому мышлению. На втором уровне он все еще оставался в пределах традиции, хоть и не соглашался с Фомой Аквинским. Этот уровень и есть «негативная теология», впервые сформулированная эллинистическим иудейским философом Филоном² и обретшая наиболее законченные формы в трудах Моисея Маймонида. В основном негативная теология утверждает, что невозможно сделать какие-либо позитивные утверждения об атрибутах Бога; другими словами, нельзя утверждать, что Бог мудр, благ и т.д. Единственное утверждение, которое можно сделать, — негативное: чем Бог *не является*. Чем больше известно о том, чем Бог не является, тем больше знание о том, чем он является. Библейский запрет на присвоение Богу имени — за исключением парадоксального «Я есмь Сущий», другими словами, мое имя — «безымянный» — уже содержит ядро негативной теологии.

¹ Моше бен Маймон (Маймонид) (1135/8–1204) — выдающийся еврейский философ и богослов-талмудист. — *Примеч. пер.*

² Вероятно, имеется в виду Филон Александрийский (ок. 25 до н.э. — ок. 50 н.э.) — представитель еврейского эллинизма, богослов, видный религиозный мыслитель. — *Примеч. пер.*

Однако негативная теология ни в коей мере не отрицает существование Бога; она только отрицает нашу способность знать, что он такое, но не нашу веру в его существование. Несомненно, негативная теология, как правильно заметил Фома Аквинский, опасна для концепции троицы. Однако Экхарт цитирует Маймонида чаще, чем любого другого автора, и никогда ему не возражает¹. С другой стороны, Экхарт не подвергал сомнению тройственность Бога, кроме как на уровне своего нетеизма.

На третьем уровне Экхарт косвенно отрицает существование христианского Бога. Делает он это лишь в редких высказываниях и в форме преуменьшения значимости тройственного Бога как Создателя в пользу того, что он называет «Божественностью».

По причине непоследовательности эксплицитных теологических высказываний Экхарта среди его интерпретаторов существуют резкие разногласия: друг другу противостоят два взгляда. Одна школа понимает позицию Экхарта как выражение идеи «Бог — ничто», а другая — как «Бог — Сущий». Первая интерпретация, выводящая Экхарта за пределы христианства, была впервые высказана Шопенгауэром, который в книге «Мир как воля и представление» пишет: «Будда говорит: “Мои ученики отвергают идею: это я, или это мое”». Если отбросить формулировки, вызванные внешними обстоятельствами, и дойти до корней, окажется, что Шакья Муни (Будда) и Мейстер Экхарт учат одному и тому же, если не считать того, что первый выражает свои мысли открыто, а второй вынужден рядить их в одежды христианского мистицизма и приспособлять к нему свои концептуализации».

Другие интерпретаторы, такие как А. Лассон², М. Грабман³ и Т. Судзуки⁴, — сторонники понимания «Бог —

¹ См. Блох Э. Атеизм в христианстве (E. Bloch, *Atheism in Christianity*, New, York: Seabury Press, 1970).

² Адольф Лассон (1832–1917) — немецкий философ. — *Примеч. пер.*

³ Мартин Грабман (1875–1949) — немецкий богослов, исследователь истории схоластики. — *Примеч. пер.*

⁴ Тэйтаро Судзуки (1870–1966) — японский философ, психолог, один из ведущих популяризаторов дзен-буддизма. — *Примеч. пер.*

ничто». Судзуки убедительно подчеркивает идентичность взглядов Экхарта и Будды. Двое других японских ученых, Минору Намбара и Шизутеру Уеда¹, анализируя аспекты трудов Экхарта с точки зрения «Бог — ничто», подтвердили родство идей Экхарта с буддизмом; анализ Г. Стефансона очень полезен для понимания концепции «Божественности».

В последние десятилетия большинство интерпретаторов рассматривают Экхарта как христианского теолога, признающего бытие Бога, и воспринимают его высказывания, указывающие на противоположное, или как чисто аллегорические, или как требующие интерпретации в свете его доминирующих ортодоксальных теологических взглядов. Эти интерпретаторы пользуются, казалось бы, неопровержимым аргументом: нетеистические утверждения Экхарта не только находятся в резком противоречии с его ортодоксальными заявлениями, но их нельзя обнаружить в его трудах, которые объявлены Дж. Квинтом аутентичными. Однако этот довод после дополнительного анализа оказывается не таким убедительным, каким кажется на первый взгляд.

На первый взгляд, как утверждает Квинт, включение им различных частей писаний Экхарта в *Deutsche Werke* условно и не определяет аутентичности или не-аутентичности других, не включенных текстов проповедей и трактатов из издания Пфедфера² и других. Несомненно, в эти материалы входят и другие истинные тексты Экхарта³.

Во-вторых, мы можем говорить об Экхарте как о личности и писателе, но можем также рассматривать «Экхарта» как коллективное имя авторов писаний Экхарта и его школы. На самом деле не составляет большой разницы, если самые резкие формулировки теологии «Бог — ничто» были созданы ближайшими учениками Экхарта. Разница

¹ Шизутеру Уеда (род. 1926) — японский религиозный философ. — *Примеч. ред.*

² Франц Пфедфер (1815–1868) — немецкий филолог, германист. — *Примеч. ред.*

³ J. Quint, *Deutsche Predigten and Traktate*, Munich, 1969, p. 537.

заклучалась бы в том, что нельзя было бы говорить о противоречиях у Экхарта, которые не могли бы быть разрешены глубоким анализом.

Однако нет нужды обращаться к концепции школы Экхарта, потому что даже в тех писаниях, которые объявлены доказанно аутентичными, мы находим ясные выражения самых радикальных взглядов Экхарта, а те, кто пренебрегал «радикальным» Экхартом и поддерживал свою позицию с помощью аргумента «аутентичности», просто не потрудились рассмотреть эти аутентичные высказывания.

Как уже указывалось, Экхарт приходит к своим нетеистическим взглядам через концепцию Божественности. Божественность «не затрагивается» Человеком, его идеями, его воображением и его концепциями. В другом, не признанном (пока) аутентичном высказывании¹ Экхарт говорит в отношении библейского стиха «Был свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Иоанн, 1:9) о трех типах темноты: «Третья темнота — самая лучшая, означающая, что света нет, она сама по себе ни холодная, ни теплая». Хотя приведенные выше высказывания не считаются доказанно аутентичными, следующее Квинт признает аутентичным: «Какова конечная цель? Это скрытая темнота вечной Божественности, которая неизвестна и никогда не была известна и никогда известна не будет. Бог там неизвестен себе и свет вечного отца вечно сияет на него, но темнота не понимает света» (Иоанн 1:5)².

В своей проповеди «Блаженны нищие духом» Экхарт говорит: «Мое внутреннее бытие выше Бога [тройственного Бога]. В том бытии Бога, где Бог превыше всякого бытия и всех различий, там я был собой, там я хотел себя и знал свое желание сотворить этого человека (себя). Вот почему я причина себя в моем бытии, которое вечно, не в моем становлении, которое временно. И вот почему я не рожден и в силу моего нерождения никогда не могу умереть, я вечен, вечен

¹ Цитируется по F. Pfeiffer, Meister Eckhart, Gottingen, 1924.

² Quint, op. cit., p. 261.

сейчас и навсегда... В моем вечном рождении родились все вещи, и я был причиной себя и всех вещей, и если бы я захотел, ни я, ни вещи не существовали бы, но если бы я не существовал, “Бог” [тройственный Бог] не существовал бы тоже; я причина того, что Бог есть Бог; если бы не я, Бог не был бы “Богом”. Нет необходимости знать это.

Великий учитель говорит: “Его порыв благороднее, чем его истечение”. Когда я изливался из Бога, твари говорили: “Он бог!” Это, впрочем, не сделало меня благословленным, потому что показывало, что я тоже тварь. При порыве, однако, когда я буду свободен в воле Бога и свободен, таким образом, от воли Бога и всех его творений и даже от самого Бога, тогда я поднимусь над всеми подобными тварями, и я буду не богом и не тварью, но буду тем, кем был когда-то, есть сейчас и буду всегда. Порыв поднимет меня выше ангелов. Благодаря ему я получу богатство столь великое, что никогда не смогу удовлетвориться богом [библейским Богом] или чем-то, что принадлежит Богу или любыми божественными действиями, потому что, взорвавшись, я открою, что Бог [Божественность] и я — одно.

Если кто-то не понимает этой речи, пусть не тревожится, потому что, если не находит этой правды в себе, не может понять того, что я сказал, — правда открывается, исходя непосредственно из сердца Бога. Чтобы дожили мы до того, чтобы вечно чувствовать это, да поможет нам Бог! Аминь».

Хотя приведенные высказывания и другие (проповедь 15 по Блекни) и не говорят прямо о концепции «Ничто», следующее признанное аутентичным высказывание доказывает, что Экхарт лично — а не только представители его школы — высказывает идею «Бог — ничто»: «И если Бог — не добро, не истина, не единый, то что он? *Он ничто, ни то, ни другое*». Это отрывок из проповеди Jesus hieß seine Jünger aufsteigen¹.

Экхарт никогда явно не отрицает существование тройственного Бога, но уменьшает его важность, указывая, что

¹ S. Ueda, Die Gottesgeburt in der Seele, Gütersloh, 1965.

«Бог» и «Божественность» так же далеки друг от друга, как небо и земля. Божественность — абсолютная и «таинственная» темнота, неизвестная ему, абсолютно пассивная, покоящаяся в нем, Ничто; он сам идентичен с «Seelengrund», почвой души человека, которая тоже абсолютное Ничто.

Этот взгляд не является более христианским или теистическим, однако это «секретный» взгляд Экхарта, который приходил ему на ум только несколько раз в проповедях, когда он представляется вдохновенным и наполовину в транс. Если рассматривать писания Экхарта как закрытую систему без имманентных противоречий, то можно игнорировать нетеистические высказывания Экхарта. Если понимать слова Экхарта как высказывания творческого человека, полные противоречий и в редких случаях выражающие его обычно «подавленные» мысли, можно понять его как одного из самых ранних представителей нетеистической «религиозности». На уровне нетеизма Экхарт разделяет с буддизмом, и как мы увидим, с Марксом, позицию радикального метафизического скептицизма.

Метафизически говоря, последней реальностью для Экхарта является смерть, Ничто. Жизни не придает никакого смысла абсолют — даже христианский Бог. Ответом на эту объективную бессмысленность жизни служит человеческая активность, забота о благополучии собратьев. Шизутеру Уеда очень точно суммирует эту точку зрения: «Радикализм и особенность взглядов Экхарта на *vita active* и *vita contemplative*¹ заключается в том факте, что для него и то, и другое есть пути не к Богу, а *прочь* от Бога. Для него путь к Богу, как мы видели, не жизнь, а только смерть, полная отчужденность. Для Экхарта *vita activa* означает удаление от Бога, путь к реальности мира одновременно с прорывом через Бога (Бога Создателя) к Божественности. В этом смысле активность совершается без Бога, деяние вроде кормления супом больного — ничто, всего лишь работа как таковая и не имеет религиозного смысла».

¹ *Vita active* и *vita contemplative* — «жизнь деятельная» и «жизнь созерцательная». — *Примеч. ред.*

Об обладании и бытии

Для понимания концепции Экхарта об обладании и бытии необходимо осознание того, что Экхарт имеет дело не с явным поведением, а с лежащей в его основе мотивацией, сознательной или нет. Квинт справедливо называет его «необыкновенным аналитиком души», говоря: «Экхарт никогда не устает открывать самые тайные связи в поведении человека, самые скрытые поползновения эгоизма, намерений и мнений разоблачать страстное желание благодарности и награды»¹.

Этот инсайт скрытых мотивов делает Экхарта особенно привлекательным для постфрейдистского читателя, преодолевшего наивность дофрейдистских и существующих бихевиористских взглядов, согласно которым поведение и мнение есть конечные данные, которые неразделимы, как считался до начала нашего века неделимым атом. Экхарт выразил такой взгляд в многочисленных высказываниях, из которых весьма характерно следующее: «Людам следует думать не столько о том, что они должны *делать*, сколько о том, что они *есть*... Поэтому позаботьтесь прежде всего о том, чтобы *быть* добродетельными, а не о числе или характере вещей, которые вам предстоит сделать. Лучше сосредоточьте внимание на том, на чем основывается ваша работа». Бытие человека — это реальность, тот дух, который им движет, характер, определяющий его поведение, по контрасту с действиями или мнениями, которые, освобожденные от динамического ядра личности, не имеют реальности.

Экхарт обнаруживает необыкновенную способность раскрывать бессознательный эгоизм за поведением, которое на сознательном уровне воспринимается как его противоположность. Он показывает, что за добрыми делами, молитвами, постом скрывается великая алчность. «Вы низводите бесконечного Бога до молочной коровы, которую почитаете за молоко, которое она дает, за доход,

¹ Quint, *op. cit.*, p. 29.

который она приносит», — говорит он. Или: «Они превращают Бога в козу и скармливают ему листья-слова. Они делают из Бога актера и жертвуют ему свои старые убогие одежды». «Когда им сопутствует удача, — говорит Экхарт в проповеди 48, — они хвалят Бога и верят в него: “У меня в этом году много зерна и вина, и я твердо верую в Бога”. Именно так, — говорю я, — вы веруете в зерно и вино». И еще: «Вы заключаете сделку с вашим Богом, вы жертвуете и трудитесь, чтобы он вернул вам ваш дар тысячекратно; такое дарение скорее следует назвать страстным желанием», — увещевает Экхарт.

Не иметь ничего означает сделать себя «пустым», освободиться от всех желаний, связанных со своим «я», преодолеть сосредоточенность на себе. Квинт очень ярко описывает подход Экхарта: «Деяния праведного человека всегда *живые*, потому что определяются исключительно великим благородством, и их порывы коренятся не в мертвой почве привязанных к себе Конрада или Генриха, а в живом внутреннем ядре человеческой сущности, единой с Богом»¹. Я особенно подчеркиваю слова Квинта, потому что он обращает внимание на элемент мышления Экхарта, имеющий особую важность в контексте данного исследования; я имею в виду сопоставление собственной ориентации, *мертвенной* привязанности к себе с *жизненностью* ядра человека, не связанного с обладанием.

Может ли радикальная концепция Бога у Экхарта быть понята только в контексте его критики «собственнической структуры существования»? «Нет, — говорит Экхарт, — храм (т.е. человек) должен быть свободным и нестесненным, как зрение должно быть свободно от всех цветов и пусто, чтобы воспринять цвет. Однако все образы и представления — луч в твои глаза. Поэтому следует выбросить их из твоей души, выбросить всех святых и богородицу, потому что все они — творения и преграда на пути к твоему великому Богу».

¹ Там же.

Экхарт, проводя различие между Богом и Божественностью, получил возможность делать заявления, не столь резкие, как если бы у него была всего *одна* концепция Бога, но достаточно смелые, чтобы составить важную часть его предположительно еретических взглядов. «Бог» Экхарта — традиционный библейский Бог, создавший мир и действующий. Его Божественность не создавала мир, она полностью бездеятельна, «посланная пустыня», неподвижная и *не движущая* — Ничто. В проповеди *Beati pauperes spiritu* Экхарт говорит о Боге, когда просит Божественность: «Умоляю, избавь меня от Бога». Квинт так суммирует взгляды Экхарта: «Вам следует избавиться даже от “мысли” о Боге, от всех ваших неадекватных мыслей и представлений о нем, таких как «Бог благ, мудр, справедлив, бесконечен»; Бог не благ — я лучше Бога; Бог не мудр — я мудрее его. Называть Бога существом так же бессмысленно, как называть солнце бледным или черным. Если бы я имел Бога, которого могу объять, я никогда не признал бы в нем своего Бога. Поэтому молчите и не говорите о нем, не вешайте на него одежд из атрибутов и качеств, но принимайте его без качеств, ибо он есть «бытие превыше бытия» и ничто, превосходящее бытие в безжизненной пустыне безымянной Божественности».

Это по сути негативная теология Маймонида, которая ведет к тому же окончательному выводу, не заботясь о том, куда эта мысль может привести или может быть неправильно понята. Экхарт не делает догматических, окончательных, хорошо сбалансированных утверждений. Он эмоционально восклицает, говоря по сути: до тех пор, пока вы держитесь за что-то, даже за Бога, вы никогда не будете свободны и никогда не испытаете Бога в себе.

Экхарт отвергает собственническую структуру существования как зло, стоящее на пути к свободе человека, его живости, нахождению себя. Однако было бы большой ошибкой думать, будто идеалом Экхарта являлась пассивная или даже полностью созерцательная жизнь. Быстрый обзор его жизни показывает, что этого и не могло быть. Он был главой доминиканского ордена в Саксонии, генераль-

ным викарием доминиканского ордена Богемии, преподавателем Парижского университета, главой доминиканского монастыря в Страсбурге и, наконец, был приглашен занять кафедру в Studium Generale в Кёльне, где преподавал Альберт Великий¹. Экхарт был человеком действия, вождем. Как мог он призывать к абсолютной изоляции и пассивности? Он этого и не делал.

Для Экхарта отказ от обладания, привязанности, страстного желания, отказ от образа жизни, «внутренняя экспроприация», как называет это Мит², означает создание условий для полнейшей активности — не *тривиальной*, а *сущностной* активности. Продуктивная, «внутренне присущая» активность, считал он, была возможна только в условиях свободы, а мы свободны, только если не цепляемся за то, что имеем, включая собственное «я». Высказывания Экхарта были более общими и более радикальными, чем считают многие: отдавать — значит отказаться от удерживаемого, любовь требует отказа от своего «я». Тот, кто занят собой, не может любить; даже сексуальное функционирование требует концентрации.

Проблема, согласно учению Экхарта, заключается *не в том, что у меня ничего нет, а в том, чтобы не быть эгоцентрично привязанным к тому, что я имею*. Это главный пункт в учении Экхарта о нищете и отказе от обладания. Если традиционное мышление предлагало альтернативу между тем, чтобы иметь много (роскошью) и не иметь ничего (аскетической нищетой), то Экхарт вскрывал эту альтернативу и показывал ее иллюзорный характер. Человек, наслаждающийся роскошью, и тот, кто аскетически отказывает себе во всем, разделяют один и тот же эгоцентрический образ владения: один — утверждением, другой — отрицанием. Истинная противоположность существует между человеком, привязанным к своему «я», чье существование опре-

¹ Альберт Великий (1200–1280) — средневековый немецкий философ, теолог, ученый; наставник Фомы Аквинского. — *Примеч. ред.*

² Дитмар Мит (род. 1940) — немецкий католический теолог, профессор Тюбингенского университета.

деляется принципом обладания, и свободным человеком, который преодолел свой эгоцентризм. «Кто ест, когда хочет есть, и спит, когда хочет спать» (это выражение Экхарта почти дословно совпадает с учением дзен-буддизма: просветленный человек «спит, когда спит, и ест, когда ест»).

Для свободного человека все, что он имеет, всего лишь инструмент для большей живости; не важно, имеет он больше или меньше, потому что ему присуща самость. Каждый может это испытать. Если человек может достичь состояния ума, при котором его ничто не занимает, он сосредоточен и ни за что не держится, он испытывает необыкновенную силу и живость, если обращается к тому, что хотел бы сделать. Из этой тишины он черпает энергию для действий — но только для сущностных действий (т.е. действий, соответствующих его человеческой сущности). Его потребности получают иррациональную стимуляцию извне, если его мотивируют иррациональные страсти. Это движение может быть выражено разными способами; «только через потерю себя я себя спасаю», «если я ничего не имею, я имею все», «величайшая нищета есть величайшее богатство». (То же различие может быть обнаружено в буддийском учении. Будда был против аскетизма. Он учил, что желание приводит к страданию, однако существует отстраненное, не алчное обладание, которым можно наслаждаться, не причиняя страданий; последний принцип больше подчеркивается в махаяне, чем в хинаяне¹.)

Проповедь о нищете

Классический источник понимания Экхартом стиля обладания — его проповедь о нищете, основанная на тексте Евангелия от Матфея (5:3): «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное». В этой проповеди Экхарт обсуждает вопрос о том, что такое духовная нищета. Начинает он с заявления о том, что речь идет не о внешней

¹ Махаяна и хинаяна — два основных направлений буддизма, отличающихся по философии. — *Примеч. пер.*

нищете, нищете в вещах, хотя такой вид нищеты праведен и рекомендуется. Он хочет говорить о внутренней нищете, той нищете, о которой говорится в Евангелии и которую он определяет следующим образом: «Тот беден, кто ничего *не хочет*, ничего *не знает*, ничего *не имеет*».

(1) Кто тот, кто ничего не хочет? Человек, который выбрал аскетическую жизнь, — был бы обычный ответ. Однако Экхарт так не считает; он упрекает тех, кто понимает такое нежелание как упражнение в покаянии и внешнюю религиозную практику. Он видит в сторонниках такой концепции людей, цепляющихся за свое эгоистичное «я». «Эти люди обретают репутацию святых на основании внешних проявлений, но внутри они глупцы, потому что не улавливают истинного значения божественной правды».

Экхарта интересует тот тип «желания», который служит основой буддистского мышления: это алчность, страстное стремление к обладанию вещами и своим собственным «я». Будда считает такие желания причиной человеческих страданий, а не наслаждения. Когда Экхарт говорит об отсутствии «воли», он не имеет в виду, что человек должен быть слаб. Та воля, о которой он говорит, идентична страстному желанию обладать; то, чем человек одержим, в истинном смысле волей не является. Экхарт заходит так далеко, что утверждает: человек не должен хотеть исполнять волю Бога, потому что это тоже есть форма страстного стремления. *Человек, который ничего не хочет, человек, ни к чему не питающий алчности*, — вот суть концепции Экхарта о непривязанности.

(2) Кто тот, кто ничего не знает? Утверждает ли Экхарт, что тот, кто невежествен, — тупое существо, необразованное, некультурное? Как мог он это делать? — он, обладатель огромной эрудиции и знаний, которые никогда не пытался скрыть или минимизировать, чьи главные усилия были направлены на образование необразованных?

Экхартовская концепция *незнания ничего* касается разницы между обладанием знанием и актом познания; под последним понимается проникновение к корням, к причинам явлений. Экхарт очень ясно проводит различие между

конкретной мыслью и процессом мышления. Подчеркивая, что лучше знать Бога, чем любить его, он пишет: «Любовь означает желание и цель, в то время как знание — это не конкретная мысль, а скорее срывание всех [покровов], оно не испытывает интереса и нагим бежит к Богу, пока не коснется и не обнимет его»¹.

На другом уровне (а Экхарт постоянно говорит на нескольких уровнях) он заходит гораздо дальше. Он пишет: «Опять же беден тот, кто ничего не знает. Мы слышим иногда суждения, что человек должен жить, как не жил ни для себя, ни для истины, ни для Бога. Человек, который стремится достичь такой нищеты, будет жить как человек, который не знает даже, что живет, — ни для себя, ни для истины, ни для Бога. Более того: он будет пуст и свободен от любого знания, так что в нем никакого знания Бога не будет, потому что, когда для человека Бог существует внешне, другой жизни для него нет: его жизнь — он сам. Таким образом, мы говорим, что человек должен быть пуст от собственного знания, как это было, когда он не существовал, и дать Богу свершить его волю, а человеку — освободиться».

Чтобы понять позицию Экхарта, необходимо уловить истинное значение этих слов. Когда он говорит, что «человек должен быть пуст от собственного знания», он не имеет в виду, что человек должен забыть то, что знает; скорее человек должен забыть о своем знании. Другими словами, нам не следует рассматривать свое знание как собственность, в которой мы черпаем уверенность и которое дает нам ощущение идентичности; мы не должны быть «наполнены» своим знанием, цепляться за него или страстно к нему стремиться. Знание не должно обретать характер поработавшей нас догмы. Все это относится к модусу обладания. В модусе жития знание — всего лишь проникающая деятельность мысли; оно даже не приглашение остановиться, чтобы обрести уверенность.

¹ Это высказывание Экхарта цитирует Блекни, но не считает аутентичным Квинт.

(3) Экхарт продолжает: что́ значит, что человек ничего не должен *иметь*? «...Я часто говорю, и великие авторитеты с этим согласны, что для того, чтобы быть должным вместилищем для Бога и годным для действий Бога в себе, человеку следует освободиться от всех [принадлежащих ему] вещей и [собственных] действий, как внутренне, так и внешне. Если человек опустошил себя от вещей и творений, от себя и от Бога, и все же Бог мог бы найти в нем место для своих действий, тогда мы скажем: до тех пор, пока такое [место] есть, этот человек не достиг наиболее глубокой нищеты. Ибо в намерения Бога не входит, чтобы у человека оставалось место для работы в нем Бога, потому что истинная нищета духа требует освобождения от Бога и всей его работы, так что, если Бог желает действовать в душе человека, Он сам должен быть тем местом, где Он действует... Таким образом, мы говорим, что человек должен быть настолько беден, что его нет, и нет в нем места для действий Бога. Сохранить место значило бы поддерживать различия. *Поэтому молю я Бога, чтобы освободил он меня от бога*».

Экхарт не мог бы выразить более радикально свою концепцию неимения. В первую очередь мы должны быть свободны от собственных вещей и собственных действий. Это не означает, что мы не должны ничем владеть или ничего не делать; это значит, что мы не должны быть привязаны, прикованы к тому, чем обладаем, даже к Богу.

Для Экхарта независимость — необходимое условие бытия; его концепция независимости очень радикальна, как видно из следующих фраз: «Кто бы ни принял нечто от другого — он слуга, и кто бы ни награждал — он господин. Я недавно гадал: должен ли я принять что-то от Бога или желать от Него чего-то. Я буду очень серьезно размышлять об этом, потому что, если я приму [что-то] от Бога, я буду принижен как слуга, а Он, дающий, станет как господин. Однако такого в вечной жизни быть не должно. В терминах же человеческого равенства: “человечество в самом жалком, отвратительном человеке столь же совершенно, как в короле или в Папе...”».

Следующий абзац — суммирование Квинтом позиции Экхарта: «Каково отношение “принадлежащего Богу” великого человека к жизни? Казалось бы, этот пустой сосуд, ничего не желающий, ничего не имеющий, ничего не знающий в своей духовной нищете, способен только тупо и бездеятельно смотреть на мертвую пустыню бесконечности. Однако нет; это всего лишь наложенная на мистицизм Экхарта печать западного мировосприятия, печать бесконечной жажды становления и действия; для Экхарта вечный покой в Боге вообразим только как вечный порыв и становление. Безжизненная пустыня бесконечного рационального бытия Бога является, по живой мысли Экхарта, сравнимой с бесконечным огненным потоком металла, который, постоянно кипя, сам себя пронизывает, прежде чем излиться в созданное существо».

Здесь мы доходим до концепции Экхарта отрицания обладания: условие *«освобождения первичного человека для сущностной активности в мире есть снятие с него уз, чтобы человек мог стать активным и любящим членом своей группы»*.



13 Карл Маркс

«Религиозные» интересы Маркса

Дискуссия по поводу концепции Мейстера Экхарта вызывает трудности у тех, кто не может примирить его скрытый атеизм с его явной теологией, а также у тех, для кого использование слова «Бог» есть шибболет¹, заставляющий их отвергать автора как «авторитарного» и «реакционного». Понять идеи Маркса еще сложнее. Советский коммунизм настолько преуспел в искажении идей Маркса (и попутно убедил Запад в том, что советский марксизм есть истинная интерпретация Маркса), что очень трудно избавиться от этой искаженной картины.

Трудность понимания Маркса связана с тем, что «советский марксизм», а также западные социалисты-ревизионисты представляют марксизм как в основном и исключительно касающимся экономики. Они интерпретируют «исторический (или диалектический) материализм» — термин, который сам Маркс не использовал, — в том смысле, что главная движущая сила человека заключается в страсти к обладанию и потреблению во все бóльших и бóльших количествах, и заявляют, что социализм есть лучший способ из всех для достижения большего производства и потребления. Только относительно небольшое число изучающих Маркса — среди них и сторонники, и против-

¹ Шибболет — библейское выражение, в переносном смысле обозначающее характерную речевую особенность, по которой можно опознать группу людей. — *Примеч. пер.*

ники Маркса — указывали на то, что окончательной целью Маркса были не *экономические* изменения, а изменения *человека*; что идея верховенства стремления владеть — буржуазная, а не марксистская концепция. Маркс считал, что жадность к деньгам есть продукт определенных общественных обстоятельств, а не «инстинкт», приведший к возникновению этих обстоятельств. Его целью было освобождение человека от уродства, от потери себя, от отчуждения. Социалистическое общество было не целью само по себе, а средством полной реализации человеком своих возможностей.

Учение Маркса было в глубочайшем смысле нетеистической религиозной системой, направленной на спасение человека, на реформирование светского языка в соответствии с идеалами пророческого мессианизма.

Экскурс: религия и концепция Бога

Любая попытка показать религиозный характер системы Маркса встречается с почти непреодолимыми препятствиями. Первое препятствие, конечно, заключается в термине «религиозный», который обычно понимается как предполагающий веру в Бога. Это типичный европоцентрированный провинциализм. Конфуцианство, даосизм и буддизм были религиями, но не имели концепции Бога. Европейские [или западные] религии — иудаизм, христианство и ислам — пользовались символом Бога, потому что ближневосточная социальная и политическая организация предполагала придание высшей ценности концепции верховного отца или короля. Европейцы многие века высокомерно утверждали, что белый человек — символ, на котором строится любая религия. Хотя таково было общее чувство, теологи предложили более элегантно решение проблемы, говоря о «примитивных» формах религии, в которых неполное развитие не привело к признанию Бога как верховного существа. В результате почти все воспринимали слово «религиозный» так же, как концепцию Бога. Трудность можно было обойти, используя понятие «духовный»

вместо «религиозный», и я буду так поступать временами. (Нет необходимости указывать, что слово «духовный» ассоциируется со «спиритизмом», имеющим тенденцию исказить это понятие.)

Трудность с поиском подходящего слова для атеистической религиозности лежит, конечно, не в малочисленности правильных названий, а в историческом развитии европейской мысли. Христианские верования, получившие формулировку у схоластов и окончательную систематизацию в трудах Фомы Аквинского, содержали концепцию Бога, пытавшуюся примирить два разных источника: библейского, непосредственно воспринимаемого Бога и философского Бога Аристотеля — Бога мысли, «недвижимого двигателя». Существование библейского воспринимаемого Бога могло бы быть «доказано» в соответствии с Аристотелем философскими аргументами. Во времена, когда альтернативного объяснения чуду сотворения не могло быть предложено, когда существовавшая геоцентрическая система практически не подвергалась сомнениям, не существовало проблемы с идентификацией этих двух Богов. Напротив, какое более выдающееся свидетельство истинности учения Библии можно было найти, чем свидетельство величайшего из философов, Аристотеля? Впрочем, как раз в силу великих достижений Фомы Аквинского по части примирения между верой и разумом началось развитие, которое со временем могло стать опасным, если не фатальным, для религии. При переходе философской мысли от абстрактного и неэмпирического подхода (под этим я не подразумеваю, что можно игнорировать эмпирические научные аспекты философии Аристотеля) к конкретному, критическому и со временем научному мышлению, философский фундамент религии сделался шатким.

Фома Аквинский, как и другие схоластики, учил, что доказать существование Бога можно философскими аргументами. Что случилось с этими доказательствами, когда прогресс критической и научной мысли вместе с новыми открытиями предложил альтернативные объяснения чуду сотворения и «закономерности» природы? От Галилея до

Дарвина миф об особом месте человека среди живых существ, коренившийся в вере в библейские традиции, все больше подрывался; наука предлагала альтернативные и все более убедительные объяснения. Поскольку схоластика давала опору религии в концепции возможности доказательства существования Бога, что могло бы произойти с религиозными переживаниями, когда эта мысленная концепция утратила обоснованность?

Четырнадцатое столетие ознаменовалось открытием нового модуса мышления. Новые формы мышления и другие важные социальные факторы вызвали ускорение изобретательства, что прямо вело к конкретному, критическому подходу, которому суждено было стать основой научного мышления и технического развития. (Льюис Мамфорд справедливо предостерегал против современного клише, согласно которому Средневековье было «статичным», а до Ренессанса отсутствовал технический прогресс.) Главенствующей фигурой в новом витке развития философии был [англичанин] Уильям Оккамский (Уильям Оккам), выдающийся философ XIV века.

Значение Оккама и как теолога, и как философа заключается в отвержении им метафизических заключений средневекового реализма, который учил, что понятный порядок абстрактных сущностей и необходимых отношений онтологически предшествовал более «реальным» конкретным предметам и возможным событиям; т.е. интеллект может показать первопричины существующего порядка и в конце концов существование Бога. Оккам, находившийся в радикальной оппозиции к этим взглядам, переработал философию на основе радикального эмпиризма, предполагавшего очевидным базисом всякого знания прямое наблюдение за отдельными предметами и конкретными явлениями. Вера Оккама в Бога не могла быть ни опровергнута, ни доказана философскими рассуждениями или наблюдениями. Благодаря радикальному отходу Оккама от схоластической метафизики упор в его теологии переместился с размышлений о Боге к непосредственным субъективным переживаниям. Более того, он освободил веру в Бога от опасности

уничтожения научными прозрениями. Разум не мог бы ни доказать, ни опровергнуть существование Бога; основой веры могло быть только внутреннее переживание. Мнения о том, что мысленная концепция «Бог как верховный правитель» была обусловлена исторически и что, не будь Ближний Восток местом происхождения христианства, эта концепция не была бы избрана, были, конечно, чужды состоянию умов в XIV столетии. Когда внимание переместилось с мысленной концепции на опыт, первая потеряла свое значение.

Такое развитие было доведено до конечной точки Экхартом. Как мы видели, радикальная формулировка Экхартом «негативной теологии» привела к нетеологии. Бог-творец — активный Бог — утратил свое верховенство, и «Божественность», неизмеримо превосходившая Бога-творца, была не тем богом, о котором следовало думать, говорить и к которому следовало обращаться. Она была неподвижностью и молчанием, она была ничем. Единственным, что имело значение, был человек, процесс внутреннего освобождения, попытки человека стать совершенным. Экхарт, конечно, пользовался традиционными символами, но он дал им новое содержание.

Было бы интересно поразмыслить о том, что случилось бы, если бы нетеология Экхарта стала представлять христианство вместо верований Фомы Аквинского. В таком гипотетическом (и по историческим причинам невозможном) случае научный прогресс оказал бы на религию столь же малое влияние, как, например, на буддизм. Тогда воинствующий атеизм не бросил бы религии вызов, который явился теологическим следствием религии, в центре которой стоит Бог; вместо этого вызов религии имманентно бросала бы демонстрация того, что религия не способствует развитию человека по ее же собственным допущениям. (Имманентная критика принадлежит Марксу и не является утверждением «атеизма» в общепринятом смысле.) Экхарт перевел внимание с теологии на антропологию.

Другая попытка поставить в центр религии не Бога, а человека, перейти от теологии к этике была предпринята

Спинозой. Он тоже продолжал использовать концепцию Бога, но, приравняв Бога к природе, отверг традиционную концепцию Бога даже более радикально и открыто, что это мог сделать Экхарт тремя столетиями ранее. Спиноза был озабочен нормами, которые вели к оптимальному развитию человека. Идея Спинозы была в реализации того минимума свободы, который принадлежит человеку, несмотря на тот факт, что его жизнь определяется обстоятельствами, находящимися вне его контроля. Путь к этому был таков: перестать быть рабом иррациональных страстей и развивать только чувства, произрастающие из внутренней свободы, — щедрость и стойкость, всеобъемлющую любовь и несгибаемое мужество.

В отличие от Экхарта, Спиноза не был теологом в том смысле, чтобы принадлежать к определенной религии и представлять ее теологию. Свои идеи он излагал не на национальном языке, а на латыни, и только таким образом общался с другими философами. Поэтому он не мог напрямую влиять на религиозное развитие. Однако влияние его идей на мышление в двух последующих столетиях было огромным, как это видно по глубокому воздействию, которое они оказали на Гёте, Гегеля и Маркса (Маркс подробно цитировал работы Спинозы).

Впрочем, ни Экхарт, ни Спиноза не оказали большого влияния на *религиозную* мысль как таковую. Экхарт жил для этого слишком рано, так что папские власти могли заклеймить его как еретика; Спиноза, отвергнутый еврейской общиной Амстердама как еретик, не был своим ни в одной религии.

Официальное христианство не перешло от концепции Бога к признанию важности человеческого опыта. Таким образом, оно было обречено терять все больше сторонников, которые не могли соединить философскую концепцию Бога с новым научным модусом мышления и связанными с ним великими открытиями. Впрочем, дело было не только в том, что новое мышление разрушало веру в Бога. Даже сегодня большинство населения Западной Европы и Северной Америки может утверждать, что верит в Бога,

но эта вера утратила всякую важность для их повседневной жизни. Она не мотивирует верующих вести «религиозную жизнь», Бог сделался довольно бледным символом, социально разделяемым и удовлетворяющим некие остаточные потребности в качестве «помогающего отца», особенно когда жизнь становится опасной. По сути этот философский Бог превратился в идола, уравненного с идолами светской власти.

Едва ли нужно добавлять уточняющее замечание о том, что у этого правила есть исключения. В последние десятилетия мы видим их рост. Это Альберт Швейцер¹, папа Иоанн XXIII², архиепископ Элдер Камара³ и сотни католических священников, особенно в Латинской Америке, для кого религия — не теология (т.е. *правильные мысли о Боге*), а потребность в активной жизни, справедливости, ответственности друг за друга. Однако они все еще в меньшинстве.

Основное направление исторического развития привело к следующей альтернативе: религия (вера в традиционную концепцию Бога) или светская жизнь, полная эгоизма, алчности и насилия. Достоевский очень четко сформулировал эту альтернативу: «Если Бог мертв, то все позволено». Он хотел сказать, что если я больше не верю в символ Бога, то я не могу вести жизнь, основанную на нормах и ценностях, предполагаемых верой в Бога; представляется, что дверь к спасению закрыта для всех, кто по тем или иным причинам не может утверждать: «я верю в Бога». Впрочем, со вре-

¹ Альберт Швейцер (1875–1965) — немецкий и французский протестантский теолог, философ культуры, гуманист. — *Примеч. ред.*

² Иоанн XXIII (1881–1963) — римский папа с 1958 по 1963 год, выступал за мир и мирное сосуществование государств с различными социальными системами. — *Примеч. ред.*

³ Элдер Камара (1909–1999) — бразильский архиепископ, сторонник теологии освобождения и христианского социализма, во время двадцатилетней бразильской военной диктатуры стал в оппозицию к военному режиму и выступал за ненасилие и соблюдение прав человека, проповедовал позицию «церковь ближе к обездоленным и пострадавшим», а также проводил прогрессивные реформы в церкви. — *Примеч. пер.*

мен совета, созванного папой Иоанном XXIII¹, многие теологи так не говорят и видят путь к спасению открытым для тех, кто не верит в Бога. (Аргументы в пользу этой позиции отличаются от мнения Карла Ранера², согласно которому никогда нельзя знать, что тот, кто говорит, что верит или не верит в Бога, не обманывает себя, и что осознанное неверие может прикрывать действительную веру, и наоборот. Эти доводы можно было бы сравнить с позицией Эххарта, согласно которой сознательная вера неважна по сравнению с тем, действует ли человек как верующий в соответствии со своей верой.)

Решающим вопросом сегодня мне представляется следующий: был ли прав Достоевский со своей альтернативой? Может быть, существует «религиозное» отношение или законный и аутентичный образ жизни, несмотря на то, что он не включает концепции Бога? Суждено ли нашей культуре дойти до точки, в которой человек мертв, после того как стал мертв Бог? Должны ли мы примириться с жизнью, полной алчности и собственнических чувств, и тем самым потерять свою душу, потому что не можем освободиться от концепции Короля-Бога, наложившей свою печать на наше концептуальное мышление около 3000 лет назад? Есть ли будущее у нового «атеизма», глубоко религиозного и противостоящего теистическому идолопоклонству, доминирующему сейчас?

Несомненно, существует стремление к новому виду «атеистической религиозности». Подобное стремление можно наблюдать среди молодежи во многих западных странах, что проявляется в таких феноменах, как движение хиппи, интерес к йоге, дзен-буддизму и других. Однако многое из этого оказалось на обочине или стало эксплуати-

¹ Имеется в виду Второй Ватиканский собор (1962–1965), созданный по инициативе папы Иоанна XXIII. Целью Собора было обсуждение вопросов обновления Церкви, ее открытости миру и проведение давно назревших реформ. — *Примеч. ред.*

² Карл Ранер (1904–1984) — немецкий католический богослов, один из лидеров католического обновления второй половины XX века, связанного со Вторым Ватиканским собором. — *Примеч. пер.*

роваться индивидами или группами, заинтересованными в общественном внимании. Самые глубокие идеи — от дельфийского «Познай себя» до фрейдовского психоанализа — были протитуированы поддельными гуру и не менее поддельными пророками удовольствий и секса; ничто не осталось не оскверненным ядом современного поиска признания и коммерциализации.

В результате многие отчаялись и стали обращаться к старым богам, потому что новые оказались ложными. Очевидно, впрочем, что этот метод просвещения за несколько поспешных уроков с применением наркотиков, воскресных занятий, попыток установления притворной близости должен был провалиться, потому что ничто серьезное не может быть совершено без напряженных усилий, терпения и честности. Однако нет причин разочаровываться, обнаружив, что ложные пути не ведут к желанной цели.

Карл Маркс шел по пути Экхарта и Спинозы, целью его атеистического *радикального гуманизма* было спасение человека, его самоактуализация, преодоление алчности, стремления к обладанию и потреблению, достижение свободы и независимости, любви к другим людям.

Гуманизм как светское мессианство

Самое важное обобщающее утверждение, которое можно сделать, это что радикальный гуманизм Маркса был системой, направленной на спасение человека, — принцип, общий с буддизмом, иудаизмом и христианством. Термин «спасение» монополизирован европейскими религиями и, казалось бы, предполагает ссылку на Бога, который сам является Спасителем или посылает его. Буддистское спасение лишено такой коннотации. Буддизм учит, что человек должен спасти себя сам, в этом ему поддержкой служит только мудрость Будды — учителя, а не спасителя.

Чтобы предохранить концепцию спасения от теистической окраски, полезно помнить о буквальном значении слова. Английское *salvation*, как и французское *salut* и испанское *salud*, происходит от латинского *salvare*, корнем

которого является sal — соль. Соль использовалась для предохранения мяса от разложения. В буквальном значении соль «спасала» мясо. В приложении к человеку, таким образом, спасение означает, что он спасен от разложения и, будучи спасенным, остается здоровым (salut). Другое дело, кем и от чего человек спасен. Буддизм говорит, что от страданий, неизбежного следствия всякой алчности. Христианство учит, что человек спасается от «первородного греха». Иудаизм призывает к спасению от последствий неправедной жизни и особенно идолопоклонства; Маркс учил, что человека нужно спасать от отчуждения, от потери себя.

В этом пункте философия Маркса сущностно отходит от греческого мышления; философ Николаус Лобковиц¹, противник системы Маркса, указывает на это фундаментальное различие очень четко: «Аристотель философствует, исходя из “чудес”, из интеллектуального любопытства, которое наполовину благоговение, наполовину желание приспособить человеческое существование к мировому порядку, космосу. Гегель и Маркс, напротив, философствуют, исходя из несчастья и неудовлетворенности, из “ощущения”, что мир не таков, каким должен быть. Соответственно, если целью Аристотеля в первую очередь является понимание, обнаружение структур и законов, к которым человеческое мышление и действия должны приспособляться, цель Гегеля и Маркса — “приведение в соответствие” и/или революция.

По Аристотелю, ничто не является, и даже не может быть, неправильным само по себе, в своем естественном состоянии. Проблема для Аристотеля заключается не в исправлении вселенной или придании ей рациональности, а в раскрытии ее внутреннего порядка и приспособлении к нему. По Гегелю и Марксу, почти все неправильно и, следовательно, должно быть переделано, трансформировано, революционизировано. В этом отношении единственное действительно важное различие между Гегелем и Марксом

¹ Николаус Лобковиц (1931–2019) — видный католический мыслитель, философ. — *Примеч. пер.*

заключается в том, что Гегель еще в достаточной степени привержен греческой философской традиции, чтобы верить в возможность примирения человека со вселенной благодаря обучению его адекватному пониманию ее, в то время как Маркс, разочарованный спекулятивной трансформацией Гегеля, утратил всякую веру в исцеление и примирение с властью одной силой мысли».

К описанию Лобковица можно добавить, что Маркова концепция спасения очень близка к мессианской концепции некоторых пророков из Ветхого Завета. «Мессианское время» должно было быть не трансцендентным, а историческим периодом, когда все человечество было бы объединено в мире, когда агрессия и страх исчезли бы, а знание Бога покрыло бы всю землю¹. Такое спасение не было бы даровано божьей благодатью, но было бы результатом собственных усилий человека на пути к своему совершенствованию. Несомненно, такая версия мессианизма была не единственной, а в послепророческий период оказалась в значительной мере заслонена другой версией, совершенно противоположной. Эта вторая версия была катастрофической, апокалиптической. В кратком изложении она такова: мессия придет, когда человек достигнет состояния полной дегуманизации, в результате которой случатся разрушительные войны и катастрофы. Только тогда мессия будет послан Богом, а не в результате собственных достижений человека, как в первой версии. Действительно, еврейский Талмуд утверждает, что при такой альтернативе мессия придет в век, когда человек будет совершенно чист или совершенно развращен (Sanhedrin 98a).

Тот факт, что первая версия ни в коей мере не исчезла, следует из многих утверждений Талмуда и из описания мес-

¹ См. подробное рассмотрение мессианства у Фромма (E. Fromm, 1966) и противоположную позицию в работах Шолема (G. Scholem, 1963). Мишна (первый письменный текст, содержащий основополагающие религиозные предписания ортодоксального иудаизма, требует даже не общего почитания еврейского Бога, а молитвы каждой нации своему собственному Богу. — *Примеч. ред.*

сианского времени Маймонидам. Отвергая катастрофическую теорию, Маймонид говорит: «И в то время не будет голода и не будет войны, не будет зависти и не будет раздоров. Плоды произрастут в изобилии, все радости явятся многочисленными, как пыль. Единственной заботой всего мира будет познание Бога. Израильяне станут мудры и познают вещи, ныне скрытые, и обретут знание своего создателя, насколько ум на это способен, как о том написано: “Не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей, ибо земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море”» (Ис. 11:9).

Моя интерпретация этого отличается от предложенной Г. Шолемом¹. Шолем в соответствии со своей общей позицией, согласно которой мессианское время должно фактически стать катастрофическим, так комментирует приведенное выше высказывание Маймонида: «Их [слов Маймонида] трезвость приводит в систему протест против апокалиптического мышления, против плодородной фантазии талмудистов, против авторов популярной версии мидраша², в которой описываются ведущие к концу шаги и катастрофы в природе и в истории. Все это стирается великолепным жестом. Маймонид ничего не знает о чудесах пророков и других знаках. Мессианское время отвергает “свободу” от настоящего порабощения Израиля и как положительное содержание являет свободу познания Бога, не используя для этого ни закон этики, ни пересмотр Торы, ни изменение естественного порядка вещей».

В своих замечаниях Шолем, кажется, совершенно игнорирует тот факт, что порядок, при котором нет ни зависти, ни войны, а весь народ пользуется изобилием вещей, вовсе не описывается как «свобода» Израиля от рабства и «свобода познания Бога». Действительно, это утопия, но не *апокалиптическая* утопия изменения законов природы

¹ Гершом Шолем (1897–1982) — еврейский философ, историк религии. — *Примеч. пер.*

² Мидраш — раздел Торы (совокупности иудейского традиционного религиозного закона, воплощенного в Пятикнижии Моисея). — *Примеч. пер.*

и существования человека; это *историческая* утопия, совершенно иной способ существования, охватывающий всех людей. Хотя некоторые высказывания Маймонида о мессианском времени не содержат этого радикального видения, все-таки именно такова последняя фраза его главного труда *The Codification of the Law*.

Здесь присутствуют все элементы Марксовой концепции социализма: отсутствие зависти, агрессии, войны, изобилие всех предметов для всех людей. Единственное различие заключается в том, что для Маймонида это означает познание Бога, в то время как для Маркса речь идет о полном владении миром благодаря разуму и любви. (Последний великий еврейский философ неокантианец Герман Коген¹ очень ясно показал связь между мессианством и социализмом.)

Трудность понимания системы Маркса заключается в том, что обычно считается, будто Маркс — представитель «прогресса», каким тот воспринимался буржуазно-либеральным сектором промышленного общества. Концепция прогресса состояла в максимальном знании (образовании), максимальном промышленном производстве, максимальном потреблении. Как ясно показал Карл Беккер, будущее обретает роль царства божия, человек ищет бессмертия или по крайней мере оправдания своего существования благодаря участию в строительстве будущего, т.е. прогресса в указанном выше смысле. Стремление к бессмертию у современного человека выражается в жажде славы или известности (быть известным — подтверждение собственного существования), обретения исторической важности (особенно среди политических лидеров) или в стремлении участвовать в исторических событиях, хотя бы в качестве свидетеля. Прогресс бесконечен во времени, поскольку увеличение производительности и потребления не имеет конца; совершенствование в бесконечном времени заняло место внутреннего совершенствования на протяжении жизни.

¹ Герман Коген (1842–1918) — немецко-еврейский философ-идеалист. — *Примеч. пер.*

Маркс был таким же противником этой концепции прогресса, как и консервативные мыслители, например Дизраэли. Консерваторы, как и Маркс, видели, что продолжение панэкономизма промышленной системы приведет к медленному распаду человеческой субстанции и возникновению бездушного беспомощного человека. В этом отношении их взгляды были иногда чрезвычайно близки взглядам Маркса. Главное различие заключалось в том, что они верили, будто смогут остановить зло, спасая старую экономическую структуру (и тем самым служа интересам того класса, который они представляли), в то время как Маркс, не будучи романтиком, считал, что угроза человеку может быть преодолена с помощью полностью новой социальной структуры, структуры не феодальной и не промышленно-капиталистической, а социалистической, при которой все люди могли бы успешно пользоваться вещами, не становясь их рабами. Противоположность идей Маркса либерально-индустриальным идеям, как правило, не принимается во внимание, поскольку социализм вскоре стал союзником либерализма и начал поддерживать «прогресс», распространив его и на рабочий класс. Вследствие этой слепоты действительно революционный характер доктрин Маркса или игнорировался, или не принимался всерьез. Несомненно, Маркс хотел политической революции, которая привела бы к социальной революции (Парижская коммуна была для него прекрасным примером демократически организованной революции). Однако действительно революционный характер идей Маркса заключается в том, что есть *гуманистическая* революция, новая фаза жизни человечества, фаза, которая положит конец предыстории и ознаменует начало истории *гуманистической*.

Мышление Маркса было связано с представлениями И. Г. Фихте¹ и Ф. Шиллера. Для Фихте, как и для его современника Шиллера, история была измерением, в котором происходила эволюция человека; это была эволюция, на-

¹ Иоганн Готлиб Фихте (1762–1814) — немецкий философ, представитель субъективного идеализма. — *Примеч. пер.*

правленная от существования, управляемого инстинктами, к автономному разуму. Этот процесс заключался в кодификации и трансформации «инстинктов» во «внешний принудительный авторитет», как писал Фихте. Со временем человек должен перестроить себя в совершенное воплощение разума, и кульминацией истории будет эпоха «достижения оправдания и освящения». Н. Лобковиц добавляет: «Описание Фихте века “достижения греховности” предвосхищает анализ Гегелем (и Марксом) “цивильного общества”». Покинутый инстинктами и все еще не достигший знания (*Wissenschaft*) человек сводится к “просто голой индивидуальности”, и виды — “единственное, что на самом деле существует” — дегенерируют в пустую абстракцию. Притом что разум выступает в качестве лишённого силы инстинкта, а автономный разум в сознательной форме все еще недоступен человеку, “не остается ничего, кроме индивидуальной, личной жизни”. Неудивительно, таким образом, что “представительство” знает только одну добродетель — “сообразительность” (*Klugheit*) в достижении своей личной выгоды».

Идеи Шиллера на эту тему были во многих отношениях схожими; та же схема может быть найдена и у Гегеля. В идеях Фихте, Шиллера, Гегеля центральная тема — человек, его саморазвитие; не благодать, а его собственные усилия. То же верно для концепций Маркса. Он хвалил *Phänomenologie des Geistes* Гегеля, потому что Гегель показал, что возникновение человеческой гуманности было «процессом человеческого самопорождения». Новым в учении Маркса было то, что он открыл: экономика была той напастью, которая закрывала человеку путь к самореализации, и что рост не только разума, но всех интеллектуальных, эмоциональных и чувственных способностей есть цель человеческого становления.

Однако Фихте и Шиллер в первую очередь разрабатывали философию истории. Гегель все еще верил, что философского понимания истории достаточно для великих перемен. Маркс совместил философский инсайт с верой в революцию и в действие; всем философам прошлого он

бросил вызов фразой: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир; но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»¹.

Эта знаменитая фраза обычно понимается как призыв к политической и социально-экономической революции, и это правильно. Маркса, человека, активно вовлеченного в политику, вполне закономерно понимать в этом смысле. Однако, как я отмечал выше, революционные намерения Маркса были гораздо смелее и, если угодно, утопичнее. Это был призыв к человеку не только *мыслить* иначе и иначе *действовать*, но и *быть* иным. Целью революции были новый человек и новое общество, говоря гуманистически, а не только политически и экономически. Маркс присоединяется к революционной традиции мессианства, которую первыми высказали пророки, затем каббалисты, затем Иоахим Флорский², затем Экхарт. Его целью была не либеральная этическая реформа, не прогрессивные перемены, предлагаемые средним классом (включая Фрейда); она предполагала утопическое создание нового мира, такого, какой никогда не существовал.

Маркс по-разному выражал свое мессианское видение. Человек собственной деятельностью творит себя в истории («История не делает ничего», — говорит Маркс), он делается полностью человеческим, когда сводит усилия по поддержанию себя работой к минимуму, когда преодолевает свой эгоизм, когда бескорыстно связывается с другими, когда достигает полной независимости от любой внешней власти, когда он богат, потому что представляет собой многое, а не многое *имеет*.

Маркс дал новой форме индивидуального и общественного существования название «коммунизм», но никогда не приводил конкретного описания того, чем он будет, за исключением того, что это значит применительно к человеку.

¹ K. Marx and F. Engels, MEGA. Part I, 6 vols. Berlin, 1932, Vol. 5, p. 535.

² Иоахим Флорский (1132–1202) — итальянский цистерцианский монах, мыслитель философско-мистического склада. — *Примеч. пер.*

Его конкретная политическая программа, как она сформулирована в «Коммунистическом манифесте», чрезвычайно скромна при взгляде из второй половины XX века, когда большинство требований уже выполнены во многих капиталистических странах. Благодаря тому, что он не описывал в деталях будущее коммунистическое общество, Маркс сохранил чистоту своего видения и не скомпрометировал его конкретными описаниями ожидаемого развития, которые нельзя было предвидеть при старом обществе и еще не изменившемся человеке. Маркс описал только то, чем коммунизм не является.

Если прочесть описание коммунизма, оно во многих отношениях подходит к такой «социалистической» стране, как Советский Союз.

«Коммунизм есть *положительное* выражение упразднения частной собственности; на первых порах он выступает как *всеобщая* частная собственность. Беря отношение частной собственности в его *всеобщности*, коммунизм...

... в его первой форме является лишь *обобщением* и *завершением* отношения частной собственности. В качестве этого завершения он имеет двоякий вид: во-первых, господство *вещественной* собственности над ним так велико, что он стремится уничтожить *всё*, чем на началах *частной собственности* не могут обладать все; он хочет *насильственно* абстрагироваться от таланта и т.д. Непосредственное физическое *обладание* представляется единственной целью жизни и существования; категория *рабочего* не отменяется, а распространяется на всех людей; отношение частной собственности остается отношением всего общества к миру вещей; наконец, это движение, стремящееся противопоставить частной собственности всеобщую частную собственность, выражается в совершенно животной форме, когда оно противопоставляет *браку* (являющемуся, действительно, некоторой *формой исключительной частной собственности*) *общность жен*, где, следовательно, женщина становится *общественной* и *всеобщей* собственностью. Можно сказать, что идея *общности жен* выдает *тайну* этого еще совершенно грубого

и непродуманного коммунизма. Подобно тому как женщина переходит от брака ко всеобщей проституции, так и весь мир богатства, т.е. предметной сущности человека, переходит от исключительного брака с частным собственником к универсальной проституции со всем обществом. Этот коммунизм, отрицающий повсюду *личность* человека, есть лишь последовательное выражение частной собственности, являющейся этим отрицанием. Всеобщая и узаконенная как власть *зависть* представляет собой ту скрытую форму, которую принимает *стяжательство* и в которой оно себя лишь *иным* способом удовлетворяет. Всякая частная собственность ощущает — *по крайней мере* по отношению к *большей* частной собственности — зависть и жажду нивелирования, так что эти последние составляют сущность конкуренции. Грубый коммунизм есть лишь завершение этой зависти и этого нивелирования, исходящее из *представления* о некоем базовом минимуме. Такое упразднение частной собственности отнюдь не является подлинным освоением ее, и это ясно видно из абстрактного отрицания всего мира культуры и цивилизации, из возврата к *неестественной* простоте бедного, грубого и не имеющего потребностей человека, который не только не возвысился над уровнем частной собственности, но даже и не дорос до нее»¹.

Маркс описывал это новое общество как «подлинное присвоение человеческой сущности человеком и для человека; а потому как полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства достигнутого развития, возвращение человека к самому себе как человеку *общественному*, т.е. человеческому. Такой коммунизм, как заверченный натурализм, равен гуманизму, а как заверченный гуманизм, — натурализму; он есть *подлинное* разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием

¹ Карл Маркс. Экономическо-философские рукописи. — *Примеч. пер.*

и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он — решение загадки истории, и он знает, что он и есть это решение»¹.

В конце работы всей своей жизни, в «Капитале», Маркс продолжает ту же линию размышлений: человек достигнет того момента истории, где «начинается развитие человеческих сил, которое является самоцелью, истинное царство свободы, которое, однако, может расцвести лишь на этом царстве необходимости, как на своем базисе».

Эта новая эра — эра, когда будет достигнуто окончательное совершенство каждого человеческого существа, «законченное сущностное единство человека с природой, подлинное воскресение природы, осуществленный натурализм человека и осуществленный гуманизм природы»². В новом обществе человек добьется равенства. Для Маркса равенство означает единство человеческой сущности, практической солидарности человека с человеком, т.е. социальные и гуманистические отношения между людьми.

Обладание и бытие по Марксу

На основании революционного гуманизма Маркса, его атеистического мессианства, мы можем теперь получить адекватное понимание его концепции *обладания и бытия*. Самый важный элемент Марксовой концепции обладания — это, как и у Экхарта, различие между тем, чтобы что-то иметь и этим пользоваться, и собственническим чувством как основой существования.

В противоположность искаженной версии Маркса, в которой провозглашается целью неограниченное потребление для всех: чтобы рабочий *имел* больше, а со временем столько же, сколько капиталист, и тем самым участвовал бы в прогрессе, который приносит счастье, Маркс видел в ориентации на обладание главный порок человека в капиталистическом обществе. «Частная собственность сде-

¹ Там же.

² K. Marks, MEGA, Part I, Vol. 3, p. 116.

лала нас столь глупыми и односторонними, что какой-нибудь предмет является нашим лишь тогда, когда мы им обладаем, т.е. когда он существует для нас как капитал или когда мы им непосредственно владеем: едим его, пьем, носим на своем теле, живем в нем и т.д., одним словом, когда мы его потребляем, хотя для частной собственности все эти виды непосредственного осуществления владения являются в свою очередь лишь средством к жизни, а та жизнь, для которой они служат средством, есть истинная жизнь частной собственности — труд и капитализирование. Поэтому на место всех физических и духовных чувств стало простое отчуждение всех этих чувств — чувство обладания. Вот до какой абсолютной бедности должно было быть доведено человеческое существо, чтобы оно могло породить из себя свое внутреннее богатство»¹.

«Чувство обладания», о котором говорит здесь Маркс, в точности то же самое, что «привязанность к эго» у Экхарта — жажда иметь вещи и собственное эго. Маркс обращается к собственническому образу жизни, а не к владению как таковому, не к неотчужденной частной собственности как таковой. Целью является не роскошь и богатство, но и не нищета; на самом деле, как роскошь, так и нищета рассматриваются Марксом как пороки.

В только что приведенном высказывании Маркс говорит о нищете, которую он приравнивает к тотальному чувству обладания. Другими словами, человек, который *имеет* много, беден, а вовсе не богач, каким он себя считает. Однако именно эта нищета есть условие порождения его внутреннего богатства.

Что такое этот акт рождения? Это активное, неотчужденное выражение возможностей человека в отношении соответствующих объектов. «Каждое из его *человеческих* отношений к миру — зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, мышление, созерцание, ощущение, желание, деятельность, любовь, словом, все органы его индивидуальности,

¹ К. Marx, MEGA I, 3, p.118; в отношении категории обладания см. Hess in Einundzwanzig Bogen.

равно как и те органы, которые непосредственно по своей форме есть общественные органы, являются в своем *предметном* отношении, или в отношении к предмету, присвоением последнего»¹.

Это форма присвоения, свойственная модусу бытия, а не модусу обладания. Маркс выразил эту форму неотчужденной активности в следующих выражениях: «Предположи теперь человека как человека и его отношение к миру как человеческое отношение: в таком случае ты сможешь любовь обменивать только на любовь, доверие только на доверие и т.д. Если ты хочешь наслаждаться искусством, то ты должен быть художественно образованным человеком. Если ты хочешь оказывать влияние на других людей, то ты должен быть человеком, действительно стимулирующим идвигающим вперед других людей. Каждое из твоих отношений к человеку и к природе должно быть определенным, соответствующим объекту твоей воли проявлением твоей действительной индивидуальной жизни. Если ты любишь, не вызывая взаимности, т.е. если твоя любовь как любовь не порождает ответной любви, если ты своим жизненным проявлением в качестве любящего человека не делаешь себя человеком любимым, то твоя любовь бессильна, и она — несчастье»².

Для Маркса богатство человеческого существования заключается в его способности выражать свои потребности, но эти потребности сами по себе есть продукт истории, а не врожденных инстинктов. Для понимания Марксовой концепции потребностей важно следующее высказывание.

«Поэтому, с одной стороны, по мере того как предметная действительность повсюду в обществе становится для человека действительностью человеческих сущностных сил, человеческой действительностью и, следовательно, действительностью его *собственных* сущностных сил, все *предметы* становятся для него *опредмечиванием* самого себя, утверждением и осуществлением его индивидуальности, *его* пред-

¹ К. Marx, MeGa I, 3, p. 118.

² К. Marx, MEGA I, 3, p. 149.

метами, а это значит, что предметом становится *он сам*. То, как они становятся для него *его* предметами, зависит от природы предмета и от природы соответствующей ей сущностной силы; ибо именно определенность этого отношения создает особый, действительный способ утверждения. Глазом предмет воспринимается иначе, чем ухом, и предмет глаза иной, чем предмет уха. Своеобразие каждой сущностной силы — это как раз ее своеобразная сущность, следовательно, и своеобразный способ ее опредмечивания, ее предметно-действительного, живого бытия. Поэтому не только в мышлении, но и всеми чувствами человек утверждает себя в предметном мире.

С другой стороны, со стороны субъективной: только музыка пробуждает музыкальное чувство человека; для немзыкального уха самая прекрасная музыка не имеет никакого смысла, она для него не является предметом, потому что мой предмет может быть только утверждением одной из моих сущностных сил, следовательно, он может существовать для меня только так, как существует для себя моя сущностная сила в качестве субъективной способности, потому что смысл какого-нибудь предмета для меня имеет смысл лишь для соответствующего ему чувства и простирается ровно настолько, насколько простирается мое чувство. Вот почему чувства общественного человека суть иные чувства, чем чувства необщественного человека. Лишь благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа развивается, а частью и впервые порождается, богатство субъективной человеческой чувственности: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз, короче говоря, такие чувства, которые способны к человеческим наслаждениям и которые утверждают себя как человеческие сущностные силы. Ибо не только пять внешних чувств, но и так называемые духовные чувства, практические чувства (воля, любовь и т.д.), — одним словом, человеческое чувство, человечность чувств, — возникают лишь благодаря наличию соответствующего предмета, благодаря очеловеченной природе. Образование пяти внешних чувств — это работа всей предшествующей всемирной истории. Чувство,

находящееся в плену у грубой практической потребности, обладает лишь *ограниченным* смыслом. Для изголодавшегося человека не существует человеческой формы пищи, а существует только ее абстрактное бытие как пищи: она могла бы с таким же успехом иметь самую грубую форму, и невозможно сказать, чем отличается это поглощение пищи от поглощения ее *животным*. Удрученный заботами, нуждающийся человек *нечувствителен* даже по отношению к самому прекрасному зрелищу; торговец минералами видит только меркантильную стоимость, а не красоту и не своеобразную природу минерала; у него нет минералогического чувства. Таким образом, необходимо опредмечивание человеческой сущности — как в теоретическом, так и в практическом отношении, — чтобы, с одной стороны, *очеловечить чувства* человека, а с другой стороны, создать *человеческое чувство*, соответствующее всему богатству человеческой и природной сущности»¹.

Критика Марксом политических экономистов заключается в том, что они забывают, «что производство слишком большого количества полезных вещей производит слишком много *бесполезного* населения... забывают, что расточительность и бережливость, роскошь и лишения, богатство и бедность равны друг другу»².

Марксова концепция богатства и нищеты противоположна тому, как они трактуются в политической экономии и в популярном употреблении: «На место *экономического богатства* и *экономической нищеты* становятся *богатый человек* и *богатая человеческая потребность*. Богатый человек — это человек, *нуждающийся* во всей полноте человеческих проявлений жизни, и в то же время — человек, в котором его собственное осуществление выступает как внутренняя необходимость, как *нужда*. Не только *богатство* человека, но и *бедность* его получают при социализме в равной мере *человеческое* и потому общественное значение. Бедность как *пассивная связь заставляет человека ощу-*

¹ К. Marx, MEGA I, 3, pp. 119f.

² К. Marx, MEGA, I, 3, p. 131.

жать потребность в том величайшем богатстве, каким является другой человек [курсив мой]. Господство предметной сущности во мне, чувственная вспышка моей сущностной деятельности — это страсть, которая, таким образом, становится деятельностью моего существа»¹.

Маркс не пропагандировал аскетический идеал, который предполагал бы, что, избавившись от нищеты, не следует ничем наслаждаться; не видел он идеала и в максимальной собственности и потреблении для всех, который Хрущев когда-то одобрительно назвал «гуляш-коммунизмом». В противоположность этому Маркс утверждал, что *нищета* и *роскошь* — эквиваленты. Свое отвержение идеи постоянного роста дохода и потребления для рабочих он очень ясно выразил в следующих словах: «Насильственное повышение заработной платы (не говоря уже о других трудностях, особенно о том, что такая аномалия могла бы поддерживаться только силой) было бы не более чем лучшей *оплатой раба* и не завоевало бы ни рабочему, ни труду их человеческого назначения и достоинства. *Даже равенство* заработной платы, как его требует Прудон, имело бы лишь тот результат, что оно превратило бы отношение нынешнего рабочего к его труду в отношение всех людей к труду»².

Главная тема Маркса — трансформация отчужденного, бессмысленного труда в продуктивный, свободный труд, а не лучшая оплата отчужденного труда частным или государственным капитализмом.

Современные «профсоюзные» лидеры от Мини³ до Брежнева высказываются против этой позиции, указывая на удовлетворение нужд рабочих как на их естественное право, и капиталисты соглашаются с этим принципом при условии, что эти нужды будут соответствовать их уровню доходов. Маркс со своей стороны выступает противником этих аргументов, касающихся человеческих потребностей.

¹ К. Marx, MEGA I, 3, pp. 123–124.

² К. Marx, MEGA I, 3, p. 92.

³ Джордж Мини (1894–1980) — американский профсоюзный лидер, государственный и политический деятель. — *Примеч. пер.*

Он не только различает истинные и искусственно вызванные потребности, но, что более важно, показывает, что растущие потребности порабощают и дегуманизируют человека.

Во времена, когда это было не так очевидно, как сегодня, Маркс ясно видел зависимость человека от второстепенных потребностей, т.е. потребностей, которые не укоренены в жизненных силах человека. Следующие цитаты из трудов Маркса отчетливо показывают, что для Маркса отчужденная потребность, как и отчужденная собственность, уродуют человека и делают его зависимым.

«Каждый человек старается пробудить в другом какую-нибудь новую потребность, чтобы вынудить его принести новую жертву, поставить его в новую зависимость и толкнуть его к новому виду наслаждения, а тем самым и к экономическому разорению. Каждый стремится вызвать к жизни какую-нибудь чуждую сущностную силу, господствующую над другим человеком, чтобы найти в этом удовлетворение своей собственной своекорыстной потребности. Поэтому вместе с увеличением количества предметов растет царство чуждых сущностей, под игмом которых находится человек, и каждый новый продукт представляет собой новую возможность взаимного обмана и взаимного ограбления. При этом человек становится все беднее как человек, он все в большей мере нуждается в деньгах, чтобы овладеть этой враждебной сущностью, и сила его денег меняется в обратной пропорции к массе продукции, т.е. его нуждаемость возрастает по мере возрастания власти денег. Таким образом, потребность в деньгах порождается политической экономией, и это единственная потребность, которую она порождает. Количество денег становится все в большей и большей мере их единственным могущественным свойством; подобно тому как деньги сводят всякую сущность к ее абстракции, так и самих себя они сводят к количественной сущности. Безмерность и неумеренность становятся их истинной мерой.

С субъективной стороны это выражается отчасти в том, что расширение круга продуктов и потребностей стано-

вится изобретательным и расчетливым рабом нечеловечных, рафинированных, неестественных и надуманных вождений. Частная собственность не умеет превращать грубую потребность в человеческую потребность. Ее идеализм сводится к фантазиям, прихотям, причудам; ни один евнух не льстит своему повелителю более низким образом и не старается возбудить его притупившуюся способность к наслаждениям более гнусными средствами, чтобы снизить его милость, чем это делает евнух промышленности, производитель, старающийся хитростью выудить серебряные гроши, выманить золотую птицу из кармана своего христиански возлюбленного ближнего. (Каждый продукт является приманкой, при помощи которой хотят выманить у другого человека его сущность — его деньги; каждая действительная или возможная потребность оказывается слабостью, которая притянет муху к смазанной клеем палочке; всеобщая эксплуатация общественной человеческой сущности.)»

Едва ли Маркс мог высказаться более ясно. Эта цитата показывает непреодолимую пропасть между Марксовой концепцией прогресса и концепцией как «капиталиста», так и советского социализма. В то время как они определяют прогресс как величайшее счастье (читай: потребление) для каждого и тем самым рекомендуют свои системы как наиболее способствующие максимальному потреблению, Маркс видит в таком прогрессе величайшую опасность. Чем больше растут потребности человека, тем более зависимым он становится. Зависимым от кого? В первую очередь от тех, кто создает эти потребности и может продавать соответствующее удовлетворение, тем самым делая других зависимыми от себя. Во-вторых, чем больше растут потребности и их удовлетворение, тем беднее становится человек как человек и тем больше он зависит от удовлетворения порочных, негуманных, воображаемых appetites, пока в конце концов не делается самостоятельно действующим предметом потребления.

Маркс здесь коснулся решающего вопроса. Это вопрос: должны ли мы стремиться к увеличению производства

и потребления, т.е. к богатству и роскоши, или нам следует ограничить производство и потребление до человеческих пропорций, т.е. до уровня, когда они не будут способствовать лени и отчуждению человека, но будут поощрять его использовать свои способности продуктивно, короче говоря, лежит ли прогресс в том, чтобы больше *иметь* или в том, чтобы больше *быть*.

Ответ Маркса был недвусмысленным и основывался на его инсайте относительно психологических последствий современной системы максимального создания потребностей и их удовлетворения.

Маркс называл дух обладания, пронизывавший капитализм его времени, духом аскетизма.

«Вследствие этого политическая экономия, эта наука о богатстве, есть в то же время наука о самоотречении, о лишениях, о бережливости, и она действительно доходит до того, что учит человека сберечь даже потребность в чистом воздухе или физическом движении. Эта наука о чудесной промышленности есть в то же время наука об аскетизме, и ее подлинный идеал — это аскетический, но занимающийся ростовщичеством скряга и аскетический, но производящий раб. Моральным идеалом политэкономии является рабочий, откладывающий в сберегательную кассу часть своей заработной платы, и для этого излюбленного идеала создано соответствующее холопское искусство — в театре ставят сентиментальные пьесы в этом духе. Поэтому политическая экономия, несмотря на весь свой мирской и чувственный вид, есть действительно моральная наука, наиморальнейшая из наук. Ее основной тезис — самоотречение, отказ от жизни и от человеческих потребностей. Чем меньше ты ешь, пьешь, чем меньше покупаешь книг, чем реже ходишь в театр, на балы, в кафе, чем меньше ты думаешь, любишь, теоретизируешь, поешь, рисуешь, фехтуешь и т.д., тем больше ты сберегаешь, тем больше становится твое сокровище, не подтачиваемое ни молью, ни червем, — твой капитал»¹.

¹ К. Marx, MEGA I, 3, pp. 129f. = E. Fromm, 1961b, p. 144.

Что имел в виду Маркс под бытием? Самым общим атрибутом бытия является «свободная осознанная деятельность», которую Маркс считал «видовым характером человеческого вида». Определения «свободная» и «осознанная» указывают на то, что Маркс использовал эти термины иначе, чем принято в современном употреблении, когда быть деятельным означает «что-то делать», что бы это ни означало. Например, если взять крайний случай: человек, страдающий навязчивым неврозом, часами ходит по своей комнате — три шага туда, три шага обратно; или менее очевидный пример: деятельность бюрократов, один из которых пишет отчеты о малозначительных событиях, другой их читает, а третий архивирует. Марксова концепция деятельности близка к научной традиции Аристотеля. В «Никомаховой этике» Аристотель пишет: «Человеческое благо представляет собою деятельность души сообразно добродетели, а если добродетелей несколько — то сообразно наилучшей и наиболее полной [и совершенной]». Отсюда следует, что размышления могут быть высочайшей формой деятельности.

Свободная и осознанная деятельность означает, что человек — автор своей деятельности, т.е. что он деятелен не по внешнему или внутреннему принуждению; осознанная деятельность означает, что человек знает, что делает, и на него не воздействуют силы у него за спиной. Мы знаем, что Маркс понимал под «видовым характером»: неэгоистичного человека, связанного с другими и чувствующего свою солидарность с ними.

Маркс подробнее описал свободную и осознанную деятельность. Его центральный тезис заключается в том, что такая деятельность — активно-продуктивное использование реальных, а не воображаемых способностей и сил человека (Маркс говорит «сущностных сил», потому что они принадлежат сущности человека). Эти силы приводятся в действие и направлены на объекты, которые могут быть их должными восприимчивыми.

Маркс говорит, что человеку нужен объект для демонстрации его возможностей («Wesenskraft»); что его важней-

шие силы обладают динамическим качеством стремиться к объекту, с которым могут себя связать и с которым могут объединиться. *Динамизм человеческой природы в первую очередь коренится в потребности человека выразить свои способности по отношению к миру, а не в потребности использовать мир как средство удовлетворения своих физиологических надобностей.* Маркс говорит: из-за того что у меня есть глаза, мне нужно видеть, из-за того что у меня есть уши, мне нужно слышать, из-за того что у меня есть мозг, мне нужно думать, и из-за того что у меня есть сердце, мне нужно чувствовать. Короче говоря, из-за того что я человек, мне нужен человек и мир¹.

При таком опыте отделение субъекта от объекта исчезает, они объединяются благодаря человеческому активному отношению к объекту. В этом контексте можно, и должно, понять Марксову концепцию «искалеченного человека», возвращения человека к себе и к «богатому человеку».

В «Капитале» Маркс говорит об «искалеченном» рабочем, «просто фрагменте человека»; такая характеристика предполагает существование неискалеченного, «не фрагментированного» рабочего, в полной мере восстановившего свою человечность. В этом смысле Маркс может говорить об окончательной цели (названной коммунизмом) как «*возвращении человека к самому себе как человеку общественному*, т.е. человеческому»², иными словами, о полном и осознанном возвращении, включающем в себя все богатство предыдущего развития.

Среди специфических проявлений свободной осознанной деятельности почетное место занимает *любовь*. В своей полемике с Эдгаром Бауэром³, который называл любовь *жесточкой богиней*, Маркс указывал на то, что Бауэр превращает *любящего человека, любовь человека в человека*

¹ См. E. Fromm, 1968h, p. 10.

² K. Marx, MEGA I, 3, p. 114; E. Fromm, 1961b, p. 127.

³ Эдгар Бауэр (1820–1886) — немецкий публицист, политический философ. — *Примеч. пер.*

любви благодаря тому, что отделяет «любовь» от человека и тем самым делает любовь чем-то независимым... Любовь учит человека по-настоящему верить в мир предметов вне его, что превращает не только другого человека в объект для нас, но также объект в человека. Эта идея очень важна: любовью создаются не только социальные связи; вера в реальность мира вне нас основана на способности любить. Однако, продолжает Маркс, Бауэр не только нападает на любовь как на человеческую деятельность, но заодно на все живое, все непосредственное, всякий чувственный опыт, весь *действительный* опыт в целом, о котором никогда заранее неизвестно, «откуда» или «по какой причине».

Слова «все живое» — ключевые в Марксовой идее бытия. Бытие относится к жизни и к настоящему, обладание — к смерти и к прошлому. За предположительно чисто экономическими концепциями *капитала* и *труда* стоят антропологические концепции, придающие битве между трудом и капиталом духовный, страстный характер. Это ни в коей мере не теоретическое рассуждение. Маркс выразил это очень отчетливо. В «Капитале» он — и это уже не молодой Маркс — пишет: «Капитал — это мертвый труд, который, как вампир, оживает лишь тогда, когда всасывает живой труд, и живет тем полнее, чем больше живого труда он поглощает»¹. В «Коммунистическом манифесте» он противопоставляет коммунизм капитализму в следующих выражениях: «Таким образом, в буржуазном обществе прошлое господствует над настоящим, в коммунистическом обществе — настоящее над прошлым. В буржуазном обществе капитал обладает самостоятельностью и индивидуальностью, между тем как трудящийся индивидуум лишен самостоятельности и обезличен»².

Жизнь и смерть, прошлое и настоящее, свободная деятельность в противоположность несвободной, труд и капитал, независимость и покорность, рост и уродство — таковы

¹ К. Маркс, 1909, Vol. I, p. 257.

² К. Маркс, Ф. Энгельс. Манифест Коммунистической партии (Собрание сочинений, т. 4), 1955.

многочисленные аспекты марксовой фундаментальной дихотомии бытия и обладания, которые лежат в основе всей его системы. Следующая цитата — одна из многочисленных формулировок: «Чем ничтожнее твое *бытие*, чем меньше ты проявляешь свою жизнь, тем больше твое *имущество*, тем больше твоя *отчужденная* жизнь, тем больше ты накапливаешь своей отчужденной сущности. Всю ту долю жизни и человечности, которую отнимает у тебя политэкономия, она возмещает тебе в виде *денег* и *богатства*, и все то, чего не можешь ты, могут твои деньги: они могут есть, пить, ходить на балы, в театр, могут путешествовать, умеют приобрести себе искусство, ученость, исторические редкости, политическую власть — все это они *могут* тебе присвоить; все это они могут купить; они — настоящая *сила*. Но чем бы это все ни было, деньги *не могут* создать ничего, кроме самих себя, не могут купить ничего, кроме самих себя, потому что все остальное — их слуга, а когда я владею господином, то я владею и слугой, и мне нет нужды гнаться за его слугой. Таким образом, все страсти и всякая деятельность должны потонуть в *жажде наживы*. Рабочий вправе иметь лишь столько, сколько нужно для того, чтобы хотеть жить, и он вправе хотеть жить лишь для того, чтобы иметь [этот минимум]»¹.

¹ К. Марх, MEGA I, 3, p. 130 = E. Fromm, 1961b, p. 144.



14

Общая «религиозная» озабоченность

Традиция мистицизма

Когда Маркс говорит о «чувстве обладания», он имеет в виду в точности то же, что Экхарт называл «привязанностью к эго»; когда Маркс использует нищету как условие бытия, его терминология идентична терминологии Экхарта.

В других отношениях общее мнение усматривает большие различия между ними, хотя они едва ли существуют. Это особенно верно для двух проблем: роли рациональности и светской активности. Мистик Экхарт считается противником и рациональности, и светской активности, откуда вытекает совершенная непримиримость с «рационалистом» и сторонником активности Марксом. Эта ошибка в оценках опирается на общепринятое и почти единодушное непонимание мистицизма вообще и мистицизма Экхарта в частности.

Мистицизм более или менее идентифицируется с мистификацией; считается, что он страдает отсутствием рациональной ясности: его область — чувства и благочестивая зачарованность; более того, он предполагает уход от социальной реальности, светски пассивен и пребывает в состоянии мистических размышлений. Несомненно, есть мистики, для которых это описание более или менее верно. Однако оно совершенно ложно для Экхарта и некоторых

других мистиков, таких как автор «Облака неведения»¹ и Псевдо-Дионисий Ареопагит². Я приглашаю читателя в путешествие, которое, несмотря на свою неадекватность по причине краткости, должно помочь в понимании мистицизма Экхарта.

Классический иудаизм, христианство и ислам — монотеистические религии. Они почитают Единого Бога по контрасту с язычеством, где поклоняются многим богам. Это различие между Единым и многими не количественное, а качественное. Единый — высший принцип знания и этики. Этот принцип возник не только на Ближнем Востоке, но и в Китае, в Индии, и часто в более чистой форме, чем [западная] концепция Единого Бога.

Мне представляется резонным считать, что в определенный момент человеческого развития, когда человек разорвал большую часть первородных уз, делавших его частью почвы и племени, и когда индивидуализация достигла своего первого пика, человек должен был в большей мере осознать себя как личность, которой противостоит множество феноменов — тех вещей, которые «не я», находящихся в оппозиции к нему. Вследствие этого должна была развиться логическая потребность в другом принципе, который противостоял бы миру феноменов, — принципе Единого, или Не-вещи, чтобы не оказаться опутанным обманчивой вуалью множественности вещей.

Человек должен был обрести такой же опыт и в отношении себя. Одновременно с первым пиком индивидуализации законы и нормы первичной группы делались менее влиятельными, и человек был захвачен множеством своих желаний — чем больше предметов он создавал, тем больше пробуждалось желаний, и он стал бы беспомощен в их путанице, если бы не смог создать идею Единого в самом себе,

¹ «Облако неведения» — духовный путеводитель, мистический трактат, написанный на среднеанглийском языке неизвестным монахом XIV в. — *Примеч. пер.*

² Псевдо-Дионисий Ареопагит — неизвестный автор сборника богословских сочинений, возможно, ученик Дионисия Ареопагита, ученика апостола Павла. — *Примеч. ред.*

ощутить себя как объект желаний и действий, сформулировать концепцию самости — концепцию «я».

Таким образом, поиск принципа Единого как регулирующего принципа познания и самоощущения сделался необходимостью, если человек не хотел стать беспомощным объектом вещей и своих чувств. Следует заметить, что процесс индивидуализации проходил в несколько этапов. Первым шагом был выход человека из царства животных (описанный в моей книге «Анатомия человеческой деструктивности» и более ранних работах, упомянутых в этой книге). Второй шаг имел место в определенный момент в цивилизации Ближнего Востока — от неолита (9000 лет до н.э.) до высокоразвитых цивилизаций второго и первого тысячелетий до н.э.; следующим шагом был поворот от средневековой к промышленной культуре, который я описал в книге «Бегство от свободы».

В Индии принцип Единого нашел отражение в самых ранних частях «Упанишад»¹. Он был назван Брахманом, принципом Единого во вселенной, идентичный Атману², принципу Единого в человеке. Этот Единый — не кто-то или что-то; он превосходит все существующее и не имеет иного имени, кроме того, что он — не что-то. Это верховный принцип мира, часто также определяемый как «*neti, neti*» (т.е. «не то и не это»). Однако здесь же, в «Упанишадах», мы находим также концептуализацию Брахмана как Верховного Отца — нечто, трудно отличимое от языка Ветхого Завета.

В буддийской махаяне высочайшая истина — абсолютная бездна (пустота), на которую возможен только намек — описание того, чем она не является. Таким образом,

¹ «Упанишады» — древнеиндийские религиозно-философские трактаты, самые ранние из которых относятся к VIII в. до н.э. — *Примеч. ред.*

² В индийской философии концепция Брахмана (т.е. Бога-Абсолюта) тесно связана с личностным восприятием каждым человеком Бога в качестве индивидуального Атмана — своего наивысшего запретного «Я». — *Примеч. ред.*

в индийском мышлении мы находим зачатки негативной теологии.

Ту же идею мы обнаруживаем в китайском мышлении: в даоизме. «Дао дэ цзин»¹ начинается со следующей фразы: «Дао, о котором может быть сказано только: не абсолютный дао. Имена, которые могут быть даны, — не абсолютные имена. Безымянный есть источник неба и земли»².

В дзен-буддизме мы находим много формулировок, говорящих о невыразимости высшего принципа; вся цель дзен-буддизма — воспрепятствовать попытке понять совершенство при помощи доводов рассудка³.

На Ближнем Востоке концепция Единого нашла выражение в символе Бога — *верховного владыки*. Это была историческая необходимость, потому что в маленьких государствах, управляемых восточными деспотами, претендующими на божественную власть, концепция Единого должна была выразиться в символе верховного владыки, «царя царей». Несомненно, этот Бог отличался от всех идолов. Он не имел имени, и никакое его изображение не было дозволено или возможно. Как я указывал в книге «Вы будете как боги», Бог сделал поблажку Моисею, который сказал, что, если он не назовет имени Бога, народ ему не поверит, — и назвал имя. Однако имя как таковое имело несовершенную форму (как процесс, а не предмет), и лучший его перевод — «Мое имя Безымянный».

Несмотря на эти предосторожности, символ Бога-царя подвергся опасности очеловечивания и уподобления идолу. Эта опасность увеличивалась еще и в силу концепции Бога, культивировавшейся европейской средневековой церк-

¹ «Дао дэ цзин» — «Книга пути и достоинства»; основополагающий источник учения и один из выдающихся памятников китайской мысли, оказавший большое влияние на культуру Китая и всего мира. — *Примеч. ред.*

² Перевод Э. Фромма.

³ См. работы Д. Т. Судзуки по дзен-буддизму; они — лучший источник для понимания его фундаментальных идей. Именно в силу аутентичности книги Судзуки требуют от читателя больших усилий, чем другие, менее аутентичные и «более легкие» книги.

вью, социальная структура которой отражала наличие императоров, пап и феодалов, представителей власти. Таким образом, *символ* «Бога», означавший Единого и верховную власть, выродился в воображаемую *реальность* Царя Царей, который правил владыками и их подданными с высокого трона на небесах.

Хотя это превращение Бога в идола властвовало массами и теми вождями, которые думали так же, как массы, всегда существовали мыслители и группы (обычно революционные), стремившиеся к очищению концепции Единого от «нечистого» авторитаризма, и называли идолопоклонством примеси, покрывавшие и искажавшие его. История иудаизма и христианства может быть охарактеризована как непрерывная попытка восстановить концепцию Бога в ее исходном значении.

«Негативная теология» есть важное проявление этих попыток, которое находит наиболее радикальное выражение в мистицизме Мейстера Экхарта, и, возможно, никем не высказывается более смело.

Экхарт отрицал все антропоморфные примеси к концепции Бога, противопоставляя им концепцию Божественности, идентичную представлению о Едином [равном] Ничто в восточном понимании. В рамках взглядов его времени концепция о том, что Бога нет, была немислима. Заменяв Бога-Создателя, верховного владыку Божественностью, Экхарт мог выразить концепцию Единого в полной чистоте.

Если задуматься об освобождающей функции мистицизма Экхарта и его бескомпромиссной защите независимости, легко отказаться от другого клише: о свойственной мистицизму «иррациональности» и «противостоянии разуму».

«Если у Бога нет благодати, моя воля не пожелала бы его... Я благословен не потому, что Бог благостен, я также никогда не захочу, чтобы Бог дал мне благословение по своей благодати, потому что он и не смог бы. *Я благословен только потому, что Бог — разум, и я понимаю это*». Или:

«Разум — храм Бога. Нигде Бог не обитает так истинно, как в своем храме, в разуме»¹.

К этим высказываниям Экхарта можно добавить многие другие, ясно показывающие, что для Экхарта Бог — разум, даже не любовь и не благодать, и высшая способность человека — разум. Такой мистицизм со своим радикальным отрицанием любой мысли или представления о Боге не противоречит рациональности. Никто не осознавал этого с большей ясностью, чем Альберт Швейцер, выразивший эту идею в утверждении, что мистицизм — последнее следствие рационализма.

Что касается представления об Экхарте как о человеке не от мира сего, удалившегося от общества и целыми днями погруженного в медитацию, многие высказывания Экхарта в его проповедях опровергают это. Одно из самых ясных наставлений о деятельности человека может быть найдено в его описании «праведника». Экхарт полагал, что в мире есть немного праведников, но они существуют; Квинт, суммируя высказывания Экхарта, описывает их так.

«Их трудно узнать, этих праведных и совершенных людей Мейстера Экхарта. Если они чувствуют потребность, они едят, в то время как другие [те, кто верит в действительность добрых и благочестивых дел] постятся; они спят, когда другие бодрствуют, они молчат, когда другие молятся, — коротко говоря, все их слова и поступки непонятны толпе, потому что эти праведники знают, что все те, которые постятся, много бодрствуют и совершают великие [святые] дела, не исправляя своих ошибок и своего поведения, предают себя, и есть насмешка дьявола. Однако существует один критерий, по которому любой безошибочно узнает праведника: по их отношению к другим людям, по отношению к общине. Они никогда не уклоняются от своего общественно-этического долга и действий. Такой человек — все люди в одном — прорвался через барьеры эго и самодостаточности, он больше не знает эгоизма, главного

¹ Обе цитаты взяты Дж. Квинтом из проповеди *Quasi stella matutina*; перевод и курсив Э. Фромма.

греха нашего мира. Честь его собратьев, его радости и его заботы принадлежат ему»¹.

Заканчивая описание главных целей Экхарта, Квинт говорит о них следующее: «Освободить *сущностного* человека, праведника, для *сущностной* работы в мире, чтобы он жил как *сущностное* творение, чтобы этот человек стал активным, полезным слугой общины, — вот каковы усилия Экхарта на протяжении его долгой жизни, полной борьбы, жизни, полной неустанной страстной решимости, не отступающей ни перед какими препятствиями».

Если приложить это описание целей Экхарта ко взглядам Маркса, изложенным в «Экономико-философских рукописях», то едва ли возможно не отдать должного идеям Маркса. Признание этого не означает, конечно, пренебрежения тем фактом, что Маркса в первую очередь интересовал вопрос о том, *как* «освободить мир для сущностной жизни», в то время как проблемы экономических и социальных условий для этого не входили в сферу интересов Экхарта. Тем не менее взгляды Маркса, сосредоточенные на экономическом анализе, не противоречат предвосхищавшим их представлениям Экхарта об общественном, альтруистическом, активном человеке.

Атеистическая религиозность

Мистическая теология Экхарта была шагом в историческом процессе освобождения идеи Бога от антропоморфных авторитарных примесей. С развитием естественных наук и техники, с началом новой индустриализации и, со временем, с возникновением сопротивления авторитаризму, кульминацией которого стала французская революция, традиционная концепция Бога становилась все более и более уязвимой. Бог больше не требовался для объяснения чуда сотворения и еще меньше как основа этики. С развитием капитализма экономические отношения между людьми,

¹ J. Quint, *Deutsche Predigten and Traktate*, trans. and ed. J. Quint, Munich, 1969, pp. 42ff.

самый важный сектор этического поведения, сделались отдельными от человека; экономическое поведение больше не было частью морали, оно стало полностью определяться законами экономики. Классическая экономика перестала зависеть от воли человека, его намерений и этических норм. Экономический процесс происходил по своим собственным законам, и ими же определялось поведение человека.

«Деизм» был следующим шагом в направлении избавления от «Царя царей», впрочем, без полного отказа от слова Бог, но в предположении, что Бог когда-то основал мир и после этого перестал вмешиваться в события, предоставив ему жить по собственному усмотрению. При окончательном анализе это вело к законам экономики.

Медленная деградация религии имела тот эффект, что официальная религия, которую представляла церковь, исповедующая авторитарную концепцию «Царя царей», превратилась в бастион политической и экономической реакции, поскольку поддерживала все реакционные элементы в обществе. Вследствие этого те слова, которые использовала церковь, сделались табу для революционных мыслителей, таких как Маркс; концепция Бога, даже лишенная своего авторитарного значения, стала неприемлемой в любом виде и форме. Даже такие слова, как любовь, справедливость, правда, медленно обретали характер табу в силу того, что использовались теми последователями Юнга и Гегеля, кто утверждал, что для изменения мира достаточно одного изменения сознания человека (см. полемику Маркса и Энгельса во вступлении к «Немецкой идеологии»¹).

Таким образом, Маркс испытывал такое же культурно обусловленное давление, как и Экхарт, только оно имело обратный смысл. Для Экхарта картина мира хотя бы без слова «Бог» была невысказана; для Маркса картина мира, содержащая термины религии и философского идеализма, была в равной мере невысказана или, точнее, их следовало избегать в теоретическом дискурсе. Если Маркс страдал аллергией на религиозные слова, стал бы Маркс-студент

¹ K. Marx and F. Engels, MEGA, Vol. 5.

посещать лекции о пророке Исае как единственный не-обязательный курс в его учебном плане? Сказал бы он через много лет своей жене, заинтересовавшейся лекциями одного либерального проповедника: «Если ты на самом деле интересуешься религией, читай пророков вместо того, чтобы выслушивать банальности». Понимание Марксом сути религии было глубоким и искренним; оно было полностью искажено вульгарным марксизмом — из всех его высказываний на тему религии широко цитируется лишь одна фраза, вырванная из контекста: «Религия — это опиум для народа». Я привожу ниже это высказывание целиком, чтобы стало ясно, насколько отличается отношение Маркса к религии от того, которое считается вытекающим из «опиумной фразы». «*Религиозное убожество есть в одно и то же время выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества. Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа.*

Упразднение религии, как иллюзорного счастья народа, — это требование его *действительного* счастья. Требование отказа от иллюзий о своем положении есть *требование отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях*. Следовательно, критика религии — это *в зародыше критика той юдоли плача, священным ореолом которой является религия*.

Критика сбросила фальшивые цветы, украшавшие цепи, не для того, чтобы человечество продолжало носить эти цепи, лишённые всякой радости и всякого наслаждения, а для того, чтобы оно сбросило цепи и протянуло руку за живым цветком. Критика религии освобождает человека от иллюзий, чтобы он мыслил, действовал, строил свою действительность как человек, освободившийся от иллюзий, ставший разумным; чтобы он вращался вокруг себя самого и своего действительного солнца»¹.

¹ Карл Маркс. К критике гегелевской философии права. М.: Политиздат, 1957.

Маркс говорит здесь, что человек страдает в бездушном мире, а религия поддерживает его, как опиум поддерживает того, кто страдает от мучительной боли; что религия — необходимое утешение для человека в его страданиях только до тех пор, пока человек живет в мире, который требует иллюзий, чтобы можно было вынести тяготы жизни. Когда Маркс говорит о руке, протянутой за живым цветком, он высказывает идею, которая заключается в том, что цель жизни — не прозябание ради выживания, а красота жизни. Для Маркса в социалистическом обществе, когда человек станет полностью самим собой, нет надобности в религии, потому что цветущая сущность жизни будет полностью выражаться в повседневности, а не в отдельном и неизбежно отчужденном секторе жизни — религии.

Когда Маркс говорит о новом человеке, который становится собственным солнцем, он хочет сказать, что вместо того, чтобы его солнцем был Бог, он полностью отрицает Бога — отчужденного идола, как это делал Экхарт; Маркс вновь провозглашает принцип гуманизма: «Человек — мера всех вещей». Однако — и это очень важно для того, чтобы избежать широко распространенного непонимания, — для Маркса это не означает превращения человека в бога. Это означало бы трансформацию человека в тот же отчужденный идол, в какой был превращен Бог.

Действительно, превращение человека в идола — это то, что произошло с развитием современной индустриализации, все более ускоряющейся в последние десятилетия. Узнавая секреты природы, управляя ею, человек почувствовал себя всемогущим. За созданием природы Богом последовало создание *второй природы* человеком. Из отрицания Бога следует возвышение человека до роли Бога. Этот процесс как таковой не осознавался, и не мог быть осознанным, поскольку мораль, на которой было построено буржуазное общество, все еще коренилась в религиозных концепциях. Как уже указал Достоевский, если Бог мертв, то все позволено!

Что случилось бы с гражданским обществом, если бы все было позволено? Традиционное религиозное прикрытие

тие должно быть сохранено, чтобы гарантировать эффективность таких концепций, как долг, лояльность, патриотизм, уважение к закону. Впрочем, под этим осознанным прикрытием человек воодушевлен новым видением себя как Бога. Это касается не человека как индивида (на самом деле он чувствует свое бессилие), а общества, или, скорее, технически продвинутого сектора человечества, белого мира европейцев и североамериканцев. Это новое язычество, в котором человек превращается в идола, содержит глубочайшую психологическую мотивацию проявления энергии и умений, необходимых для создания мира современной техники.

Видение современной индустриализации (как капиталистической, так и коммунистической), воистину, является религиозным, подобно всем видениям, мобилизующим энергию для новых творческих структур. Движимый этим видением или, если угодно, опьяненный им, человек совершил технические чудеса, о которых мечтал, или даже не мечтал, всю свою предшествующую историю. Разве космические путешествия не сделали его существом вселенной, избавившимся от ограничений пространства? Разве не достиг он возможности менять структуру мозга и реакции, которые казались определенными актом божественного творения? Разве секретные службы, способные фотографировать и слушать самые интимные события, не столь же всемогущи, каким когда-то считался Бог?

На самом деле человек находится на пути к тому, чтобы стать Богом или, по крайней мере, он так думает, и это его ответ религиозной традиции и основа полного отрицания этики. Однако, чтобы стать Богом, человек должен превратиться в не-человека и тем самым в конце концов уничтожить себя, принеся себя в жертву на алтарь «истинного бога», в пользу которого Человеку-Богу со временем придется отречься от власти; этот «истинный бог» — *техника*.

То, что Маркс, как и все радикальные гуманисты, подразумевал под высказываниями «человеку следует стать своим собственным солнцем» и «человек есть мера всех вещей», это не идея человека как идола; человек, став пол-

ностью человеческим, должен достичь высочайшей цели, какую только может себе поставить. Здесь видна новая связь с мистицизмом Экхарта. Экхарт говорил, что человек *есть* Бог или что Бог — в человеке, — утверждение, послужившее одной из основных причин обвинения Экхарта в ереси. Экхарт не имел в виду библейского бога, Бога-Создателя, Бога-Владыку. Для него человек был Божественностью, Единым, невыразимым; сутью человека было чистое существование как сути Божественности. Следовательно, ее нельзя было уловить, описать, назвать; это был Единый — Не-вещь. (Это отличает Экхарта от многих других мистиков, которые говорят о союзе человека с Богом. Экхарт тоже говорит о союзе, но он делает решительный шаг в сторону следующей концепции: нет надобности в союзе, потому что человек и Бог уже едины.)

Не считая терминологии, между атеистическим мистицизмом Экхарта и Марксовой концепцией человека как самого по себе высочайшего существа мало различий. Оба они придерживаются атеистических взглядов, оба обличают превращение человека в идола, для обоих исполнение человеком своего предназначения заключается в развертывании его сущностных сил как главной цели. Если Экхарт был атеистом-мистиком, говорившим на языке теологии, то Маркс был атеистом-мистиком, говорившим на языке постгегельянской философии. Они говорили на двух диалектах одного языка — в той мере, в какой это касалось цели человеческой жизни, политики и экономики. Экхарт на языке последних не говорил, язык же Маркса был языком классического экономиста.

Общие соображения об отношении Маркса к религии почти неизбежно оказываются размышлениями на главную тему: каковы взгляды Маркса и Экхарта на обладание и бытие. Наше обсуждение слишком схематично и кратко, чтобы адекватно описать проблему марксизма и религии. Мастерски это было сделано Эрнстом Блохом, особенно в его «Атеизме в христианстве». Блох проникновенно и часто прекрасным поэтическим языком говорит об атеистическом характере истинного христианства — впервые христи-

ане были названы *atheoi* при дворе Нерона — и убедительно формулирует явный парадокс: «только атеист может быть хорошим христианином, но наверняка только христианин может быть хорошим атеистом». Этот парадокс — вызов во вступлении к книге — развивается и разрешается в последующем тексте. Заключение, к которому приходит Блох, в целом совпадает с тем, что я кратко сформулировал в отношении мыслей Экхарта и Маркса: неотчужденное христианство и неотчужденный марксизм выдвигают один и тот же принцип. Блох пишет: «Когда в христианских терминах говорится об освобождении обессилевших и угнетенных, когда в марксистских терминах глубина царства свободы остается (и делается) истинной сутью революционного сознания, тогда союз между революцией и христианством крестьянских войн не будет последним — и на этот раз он победит... Тогда марксизм и мечта о безусловном (*Unbedingten*) объединятся, шагая в ногу и используя одну стратегию»¹.

¹ Э. Блох. «Атеизм в христианстве».



Библиография

На русском языке

- Аристотель*. Никомахова этика (пер. Н. В. Брагинской). Соч. в 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1983.
- С. Батлер*. Путь всякой плоти. 2009.
- Э. Блох*. Атеизм в христианстве. 1968.
- И. Г. Гердер*. Идеи к философии истории человечества = *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* / Пер. и примеч. А. В. Михайлова; Отв. ред. А. В. Гулыга; АН СССР. — М.: Наука, 1977.
- Гесиод*. Труды и дни.
- Дионисий Ареопагит*. О таинственном богословии (пер. Л. Н. Лутковского) // Историко-философский ежегодник: журнал. — М.: Наука, 1991. — № 90.
- Л. Мамфорд*. Миф машины. Техника и развитие человечества, 1967.
- К. Маркс, Ф. Энгельс*. Сочинения. Издание 2-е. Тома 1–50.
- Софокл*. Антигона. М.: Искусство, 1986.
- Д. Т. Судзуки* Мистицизм: христианский и буддийский. — К.: София, 1996.
- И. Г. Фихте*. Сочинения в 2-х томах. — СПб.: Мифрил, 1993.
- Э. Фромм*. О методе и задаче аналитической социальной психологии. Заметки о психоанализе и историческом материализме (нем.) = *Über Methode und Aufgaben einer analytischen Sozialpsychologie. Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus* // Zeitschrift

- für Sozialforschung: журнал. — Франкфурт-на-Майне: Institut für Sozialforschung, 1932. — № 1.
- Э. Фромм. Бегство от свободы = Die Furcht vor der Freiheit (1941) / АСТ, 2011.
- Э. Фромм. Человек для себя. Исследование психологических проблем этики = Man for Himself: An Inquiry Into the Psychology of Ethics (1947) / М.: АСТ, 2016.
- Э. Фромм. Здоровое общество = The Sane Society (1955) / М.: АСТ, Хранитель, 2006.
- Э. Фромм. Миссия Зигмунда Фрейда. Анализ его личности и влияния = Sigmund Freud's Mission. An Analysis of His Personality and Influence (1959) / Весь мир, 1990.
- Э. Фромм. По ту сторону порабащающих нас иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом = Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud (1962) // По ту сторону порабащающих нас иллюзий. Дзен-буддизм и психоанализ. — М.: АСТ, 2010.
- Э. Фромм. Душа человека, её способность к добру и злу = The Heart of Man, its genius for good and evil (1964) / М.: АСТ, Астрель, 2010.
- Э. Фромм. Вы будете как боги: радикальная интерпретация Ветхого Завета и его традиции = You Shall Be as Gods: a radical interpretation of the Old Testament and its tradition. — М.: АСТ, 2013.
- Э. Фромм. Анатомия человеческой деструктивности = Anatomie der menschlichen Destruktivität (1973) / М.: АСТ, Хранитель, Мидгард, 2007.
- Э. Фромм. Иметь или быть? = To Have or to Be? (1976) / М.: АСТ, Астрель, 2010.
- Э. Фромм. Искусство быть = The Art of Being. / М.: АСТ, 2013.
- О. Хаксли. О дивный новый мир. / М.: АСТ, 2014.
- О. Шпенглер. Закат Западного мира. — М: Альфа-книга, 2014.
- Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. — М.: Наука, 2010.

На немецком языке

- F. Baader.* Sämtliche Werke. 16 Bände. Hrsg. v. Franz Hoffmann, Julius Hamberger et al. Bethmann, Leipzig 1851–60; Neudruck: Scientia, Aalen 1963.
- S. Butler.* Der Weg allen Fleisches. Roman. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Helmut Findeisen. dtv Klassik, München 1991.
- E. Bloch.* Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1968.
- E. Cassirer.* Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen, Verlag Mohr, 1932.
- Meister Eckhart:* Die deutschen und lateinischen Werke. Kohlhammer, Stuttgart, 1958–2016.
- J. G. Fichte.* Die Grundzüge des gegenwertigen Zeitalters. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978.
- E. Fromm.* Gesamtausgabe in 12 Bänden. DVA, 2000.
- E. Fromm.* Über Methode und Aufgaben einer analytischen Sozialpsychologie. Zeitschrift für Sozialforschung, Bd. 1, 1932, S. 28–54.
- E. Fromm.* Die Grundpositionen der Psychoanalyse. Fortschritte der Psychoanalyse. Göttingen, Verlag für Psychologie Hogrefe, 1966.
- E. Fromm.* Eine post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität. Concilium. Internationale Zeitschrift, Einsiedeln, Benziger/Grunewald, 1972.
- E. Fromm.* Vom Haben zum Sein. Ullstein, 2005.
- E. Fromm.* Ethik und Politik. Heyne-Taschenbuch, 1996.
- E. Fromm.* Die Pathologie der Normalität. Zur Wissenschaft vom Menschen. Weinheim/Basel, Beltz Verlag, 1991.
- E. Fromm.* Ist der Mensch von Natur aus faul? 1991.
- J. W. Goethe.* West-östlicher Divan. Berlin, Akademie Verlag, 1952.
- H. Kahn.* Ihr werdet es erleben. Voraussagen der Wissenschaft bis zum Jahr 2000. Wien, Molden Verlag, 1968.
- H. A. Korff.* Geist der Goethezeit. Leipzig, Koehler und Amlang, 1966.

- Lao-Tse.* Tao-Te-King. Das heilige Buch vom Weg und von der Tugend, Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von Gunther Debon. Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1967.
- F. Mauthner.* Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, Stuttgart und Berlin, Deutsche Verlagsanstalt, 1920.
- D. Mieth.* Die Einheit von vita activa und vita contemplative in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler (= Studien zur Geschichte der katholischen Moralthologie, herausgegeben von Michael Muller, Band 15). Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1969.
- D. Mieth.* Christus, das Soziale im Menschen. Texterschlielungen zu Meister Eckhart (= Topos Taschenbucher, Band 4). Dusseldorf, Patmos Verlag, 1972.
- M. Nambara.* Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entspre- chungen im Buddhismus. Bonn, H. Bouvier und Co, 1960.
- F. Pfeiffer.* Meister Eckhart, herausgegeben von Franz Pfeiffer (= Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, Band 2), 4. Aufl., Gottingen, 1924.
- J. Quint.* Meister Eckehart: Deutsche Predigten und Traktate. 7. Auflage. Nikol, Hamburg 2007.
- G. Scholem.* Zum Verstandnis der Messianischen Idee im Judentum. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1963.
- A. Schopenhauer.* Die Welt als Wille und Vorstellung. Werke, herausgegeben von Paul Deussen, Band 2. Munchen, 1911.
- O. Spengler.* Der Untergang des Abendlandes. Köln: Anaconda Verlag, 2017.
- G. Stephenson.* Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts. Dissertation Vergleichende Religionswissenschaft Universitat Bonn. Bonn, 1954.
- S. Ueda.* Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus. Mohn, Gütersloh, 1965.

На английском языке

- C. L. Becker.* The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers. New Haven, Yale University Press, 1932.
- R. B. Blakney.* Meister Eckhart. A Modern Translation. New York, Harper and Row Publ., 1941.
- Z. Brzezinski.* The Technotronic Society. Encounter, 1968.
- L. S. Feuer.* Marx and Engels. New York, Doubleday Anchor, 1959.
- E. Fromm.* Escape from Freedom. New York, Farrar and Rinehart, 1941.
- E. Fromm.* Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics. New York, Rinehart and Co, 1947.
- E. Fromm.* The Sane Society. New York, Rinehart and Winston, 1955.
- E. Fromm.* Sigmund Freud's Mission. An Analysis of His Personality and Influence. New York, Harper and Row, 1959.
- E. Fromm.* Marx's Concept of Man. New York, F. Ungar Publisher Co, 1961.
- E. Fromm.* Beyond the Chains of Illusion. New York, Simon and Schuster, 1962.
- E. Fromm.* Humanism and Psychoanalysis. New York, Contemporary Psychoanalysis, 1964.
- E. Fromm.* The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil. New York, Harper and Row, 1964.
- E. Fromm.* You Shall Be as Gods. New York, Holt, Rinehart and Winston, 1966.
- E. Fromm.* Marx's Contribution to the Knowledge of Man. Den Haag, Social Science Information, 1968.
- E. Fromm.* The Anatomy of Human Destructiveness. New York, Holt, Rinehart and Winston, 1973.
- E. Fromm.* To Have Or to Be? New York, Harper and Row, 1976.
- E. Fromm.* The Art of Being. New York, Crossroad / Continuum, 1993.
- H. Kahn.* On Thermonuclear War. Princeton University Press, 1960.
- H. Kahn.* The Year 2000: a framework for speculation on the next thirty-three years. New York, Macmillan Co, 1967.

- N. Lobkovicz.* Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx. Notre Dame, Indiana; London, University of Notre Dame Press, 1967.
- L. Mumford.* The Myth of the Machine, Techniques und Human Development. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1967.
- F. Stern.* Gold and Iron. New York, Alfred A. Knopf, 1977.
- D. T. Suzuki.* Mysticism: Christian and Buddhist. New York, Harper and Row, 1957.



**КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА
У КАРЛА МАРКСА**





Предисловие

Философия Маркса, как и многое в экзистенциалистском мышлении, представляет собой протест против отчуждения человека, потери им себя и его превращения в вещь; это движение против дегуманизации и машинизации человека, порожденных западной индустриализацией. Маркс безжалостно критикует все «ответы» на проблему человеческого существования, пытающиеся разрешить ее благодаря отрицанию или камуфляжу присущих ему дихотомий. Философия Маркса коренится в гуманистической западной философской традиции, идущей от Спинозы и после философов французского и немецкого Просвещения XVIII века подхваченной Гёте и Гегелем, сутью которой является забота о человеке и реализации им своих возможностей.

Центральная тема философии Маркса, максимально раскрытая им в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», — это существование реального индивида, который *является* тем, что он *делает*, и чья природа раскрывается и проявляет себя в истории. Однако, в отличие от Кьеркегора и других, Маркс видит человека во всей его конкретности как члена данного общества и представителя данного класса, которые, помогая ему развиваться, одновременно превращают его в своего заложника. Полная реализация индивидом своей человечности и эмансипация от сковывающих его социальных сил связаны для Маркса с осознанием этих сил и с социальными переменами, происходящими из этого осознания.

Философия Маркса — это философия протеста, пронизанного верой в человека, в его способность освободить себя и реализовать свой потенциал.

Такая вера — свойство мышления Маркса, характерное для западной культуры от позднего Средневековья до XIX века и столь редкое сегодня. По этой причине для многих читателей, зараженных современным духом обреченности и принявших концепцию первородного греха (в нибуровских или фрейдистских терминах), философия Маркса кажется устаревшей, старомодной, утопичной. Именно по этой причине, помимо прочего, они отрицают возможность человека стать тем, кем он потенциально является. Впрочем, для других читателей философия Маркса может стать источником новых прозрений и надежд.

Я полагаю, что сегодня в социальных науках необходимы такие надежды и прозрения, которые выходят за узкие рамки позитивистски-механистического мышления, если Запад рассчитывает, пройдя испытания нашего времени, остаться живым.

Действительно, если западная мысль с XIII по XIX век (а строго говоря — по начало Первой мировой войны в 1914 году) основывалась на надежде, внушенной пророческими и греко-римскими учениями, то последние сорок лет были годами усиливающегося пессимизма и безнадежности. Средний человек стремится в укрытие — он пытается убежать от свободы и ищет безопасности в объятиях большого государства и больших корпораций. Если мы не сумеем преодолеть эту безнадежность, то, возможно, нам удастся просуществовать какое-то время, пользуясь своим материальным могуществом, однако в долговременной исторической перспективе Запад окажется обречен на физическую или духовную гибель.

Сколь ни велика важность философии Маркса как источника философских прозрений и противоядия от современного — замаскированного или открытого — настроения обреченности, существует еще одна причина, не менее важная, для ее публикации в Соединенных Штатах в настоящее время.

Сегодня мир разрывается между двумя соперничающими идеологиями — «марксистской» и «капиталистической». Если в Соединенных Штатах социализм — термин из словаря дьявола, не рекомендуемый к употреблению, то для остального мира верно противоположное. Не только Россия и Китай пользуются им, чтобы сделать свои системы привлекательными, но и многим азиатским и африканским странам идеи марксистского социализма видятся чрезвычайно притягательными. Для них социализм и марксизм оказываются желанными не только из-за экономических достижений России и Китая, но и из-за духовного содержания: идей справедливости, равенства и универсализма, присущих марксистскому социализму, укорененному в западной духовной традиции. Хотя истина заключается в том, что Советский Союз являет собой систему консервативного государственного капитализма, а не реализацию социализма по Марксу, а Китай своими действиями отрицает эмансипацию индивида, являющуюся главной целью социализма, и при этом обе державы используют привлекательность марксистской мысли, чтобы понравиться народам Азии и Африки. И как же на это реагируют американское общественное мнение и государственная политика? Мы делаем все возможное, чтобы подтвердить претензии России и Китая считаться «марксистскими», отождествляя марксизм и социализм с советским государственным капитализмом и китайским тоталитаризмом. Ставя неприсоединившиеся государства перед выбором между «марксизмом» и «социализмом», с одной стороны, и капитализмом как системой свободного предпринимательства — с другой (или, как мы обычно это именуем, между «рабством» и «свободой»), мы оказываем Советскому Союзу и Китаю колоссальную поддержку в битве за умы людей.

Альтернативой для развивающихся стран, политическое развитие которых будет играть решающую роль в ближайшие сто лет, являются не капитализм и социализм, а тоталитарный социализм и марксистский гуманный социализм, каковой имеет тенденцию к развитию в Польше, Югославии, Египте, Бирме, Индонезии и др.

Запад как политический лидер может многое предложить для такого развития бывшим колониальным народам — не только капитал и технические советы, но также западную гуманистическую традицию, из которой и произрос марксистский социализм; предложить традицию человеческой свободы — свободы не только *от*, но и свободы *ради* — ради развития их собственного человеческого потенциала, традицию человеческого достоинства и братства.

Однако ясно: чтобы оказать такое влияние, попутно разоблачив русские и китайские претензии, мы должны понять мысль Маркса и отбросить невежественную и искаженную картину марксизма, господствующую сейчас в американском сознании. И я надеюсь, что данная книга станет шагом в этом направлении.

Я попытаюсь в этой книге представить Марксову концепцию человека в простой (но, надеюсь, не в упрощенной) форме, поскольку его труды тяжеловесны и не всегда легки для понимания, и рассчитываю, что она поможет большинству читателей понять мысль Маркса. Я воздержался от перечисления своих расхождений с Марксом, поскольку в отношении его гуманистического экзистенциализма они немногочисленны. Свое несогласие с некоторыми его социологическими и экономическими воззрениями я высказал в ряде предшествующих работ¹. Они сводятся в основном к тому, что Маркс не сумел разглядеть, до какой степени капитализм способен изменяться, тем самым удовлетворяя экономические потребности развитых стран, не сумел предвидеть опасность бюрократизации и централизации, а также возникновение авторитарных систем как альтернативы социализму. В этой книге я рассматриваю только философские и исторические взгляды Маркса, поэтому здесь не место обсуждать изъяны его экономической и политической теорий.

Впрочем, серьезная критика Маркса — это нечто совершенно отличное от традиционных фанатичных или

¹ Например, в «Здоровом обществе» (*Fromm E. The sane society. Rinehart & Co. Inc., N. Y., 1955*).

снисходительных суждений, типичных для современных высказываний о нем. Я убежден, что только при условии понимания действительного смысла учения Маркса мы сможем отличить его от русского или китайского псевдо-марксизма, сможем понять действительность современного мира и будем готовы реалистично и конструктивно ответить на ее вызов.

Я надеюсь, что эта книга внесет свой вклад не только в лучшее понимание гуманистической философии Маркса, но и поможет исправить иррациональный, параноидальный взгляд на Маркса как на дьявола и на социализм — как на порождение этого дьявола.



1

Фальсификация идей Маркса

Странная ирония истории заключается в том, что предела непониманию и искажениям теорий нет даже в наш век, когда существует неограниченный доступ к источникам. Трудно представить себе более драматичный пример этого феномена, чем то, что произошло с теорией Карла Маркса за несколько последних десятилетий. В прессе, в речах политиков, в книгах и статьях уважаемых социологов и философов постоянно встречаются ссылки на Маркса и марксизм. Однако создается впечатление, что за редкими исключениями, политики и журналисты не осилили больше одной строчки Маркса, а социологи удовлетворяются самым поверхностным знанием его работ. Они явно чувствуют, что могут безнаказанно выступать в роли экспертов, поскольку ни один человек из обладающих властью и статусом в сфере социальных наук не оспаривает их невежественных суждений¹.

¹ Это печальное замечание, но избежать его нельзя: невежество и искажение взглядов Маркса встречаются в Соединенных Штатах чаще, чем в любой другой западной стране. Необходимо отметить, что в последние пятнадцать лет отмечается необыкновенное оживление дискуссий о трудах Маркса в Германии и Франции, а особенно об «Экономическо-философских рукописях 1844 года». В Германии основными участниками этих дискуссий являются протестантские богословы. В первую очередь следует упомянуть двухтомник «Marxismusstudien» под редакцией И. Фетшера (Тюбинген, 1954, 1957), а также превосходное введение Ландшута к «Экономическо-философским рукописям 1844 года» (изд. Кронера) и работы Лукача, Блоха, Попица и других, цитируемые ниже. В Соединенных Штатах в последнее время отмечается не-

Среди всех заблуждений, вероятно, наиболее распространенным является утверждение о «материализме» Маркса. Предполагается, что главным психологическим мотивом деятельности человека Маркс считал желание финансового дохода и комфорта и что это стремление к максимальной выгоде является главной движущей силой в личной жизни индивида и в жизни всей человеческой расы. Столь же распространенной является убежденность в том, что Маркс игнорировал важность индивида, что он не проявлял ни уважения, ни понимания духовных потребностей человека и что его идеалом был сытый и хорошо одетый, но «бездушный» человек. Критика Марксом религии воспринимается как отрицание всех духовных ценностей, и это представляется несомненным для тех, кто полагает, что вера в Бога — единственное условие духовности.

уклонно растущий интерес к работам Маркса. К несчастью, он отчасти находит выражение в предвзятых и дающих ложную информацию книгах, таких как «Красный пруссак» Шварцчайлда, или в упрощенных и превратных толкованиях, таких как «Значение марксизма» Оверстрита. В отличие от них, Джозеф А. Шумпетер в «Капитализме, социализме и демократии» (Harper & Bros., 1947) дает превосходное представление о марксизме; для сравнения — см. рассмотрение проблем исторического натурализма в работе Джона Беннета «Христианство и коммунизм сегодня» (Association Press, N. Y.). Имеются также превосходные антологии с предисловиями Фейера (Anchor Books) и Боттомора с Рьюбелом (Watts and Co., London). Особенно хотелось бы отметить рассмотрение воззрений Маркса на человеческую природу в книге Винейбла «Человеческая природа: марксистский взгляд», которое, будучи информативным и объективным, существенно страдает из-за того, что автор не был знаком с «Экономическо-философскими рукописями 1844 года». См. также глубокий анализ генезиса философии Маркса в блестящей книге Г. Маркузе «Разум и революция» (Oxford University Press, N. Y., 1941) и того же автора об искажении теории Маркса советскими марксистами в книге «Советский марксизм» (Columbia University Press, N. Y., 1958). См. также о моем понимании теории Маркса в «Здоровом обществе» (Fromm E. The sane society. Rinehart & Co. Inc., N. Y., 1955) и в более ранней работе, публиковавшейся в «Zeitschrift für Sozialforschung», т. 1. Во Франции в дискуссии принимают участие в основном католические священники и философы левого толка, главным образом социалисты. Среди первых хочу отметить Ж. И. Калвеза с его книгой «La pensee de Karl Marx», а среди последних — Кожева, Сартра и особенно А. Лефевра.

На основании таких представлений критикуется социалистический рай Маркса: общество, где миллионы людей подчинены всемогущей государственной бюрократии, где люди отдали свою свободу, хотя, может быть, и достигли равенства; материально удовлетворенные «индивиды» лишились индивидуальности и превратились в одинаковых роботов, управляемых небольшой и более обеспеченной элитой.

Достаточно сказать в отношении этой популярной картины «материализма» и антидуховных тенденций Маркса и его якобы стремления к обезличенности и субординации, что она совершенно ложная. Целью Маркса была духовная эмансипация человека, освобождение от цепей экономической зависимости и восстановление человеческой целостности, предоставление ему возможности найти единство и гармонию с другими людьми и природой. Философия Маркса, пользуясь светским, не богословским языком, была новым и радикальным шагом вперед в традиции пророческого мессианства: она ставила задачу полной реализации индивидуума — ту самую цель, которую преследовало западное мышление, начиная с Ренессанса и Реформации вплоть до конца XIX века.

Такое утверждение шокирует многих читателей, поскольку оно противоречит тем представлениям о Марксе, к которым они привыкли. Однако прежде чем перейти к обоснованию, я хочу отметить иронию того обстоятельства, что их представление о целях Маркса и его видении социализма почти в точности отвечает реальности современного западного капиталистического общества. Большинство людей в нем мотивировано стремлением к большей материальной выгоде, комфорту и потреблению, стремлением, ограниченным только желанием безопасности и боязнью риска. Люди все в большей мере довольствуются жизнью, регулируемой и управляемой как в сфере производства, так и в сфере потребления государством и большими компаниями с их бюрократией: они достигли уровня конформизма, в значительной степени лишившего их индивидуальности. Они стали, если использовать термин Маркса, бессильным

«человеческим товаром», служащим могущественным машинам. Капитализм середины XX века едва ли отличается от той карикатуры на социализм Маркса, которую рисуют его противники.

Еще более удивителен тот факт, что люди, наиболее яростно обвиняющие Маркса в «материализме», упрекают социализм в отсутствии реализма за то, что он *не признает* в стремлении к материальной выгоде единственного действенного стимула работать. Едва ли может быть лучшая иллюстрация несомненной способности человека с помощью рационализации отрицать существование вопиющих противоречий, когда ему это удобно. Те же доводы, которые приводятся для доказательства несовместимости идей Маркса с нашей религиозной и духовной традицией и используются для защиты существующей системы от Маркса, одновременно используются теми же людьми для доказательства соответствия капитализма человеческой природе и, следовательно, его превосходства над «нереалистичным» социализмом.

Я постараюсь показать, что такая интерпретация Маркса совершенно неверна: его теория не говорит, что главный мотив действий человека — достижение материальной выгоды. Напротив, цель Маркса заключается в освобождении человека от гнета экономической необходимости, чтобы он мог в полной мере проявить свою человечность. В первую очередь Маркс озабочен эмансипацией человека как индивида, преодолением отчуждения и восстановлением способности взаимодействовать с другими людьми и природой. Философия Маркса является выражением на светском языке духовного экзистенциализма, и в силу этого духовного качества она противостоит материалистической практике и едва завуалированной материалистической философии нашего времени. Цель Маркса — построение социализма — основывается на его теории человека, являющейся, по сути, мессианским пророчеством, высказанным на секуляризованном языке XIX века.

Как же могло случиться, что философия Маркса оказалась до такой степени непонятой и превращенной в нечто

прямо противоположное? Этому есть несколько причин. Первой и наиболее очевидной является невежество. Теорию Маркса не преподают в университетах, ее знание не требуется при сдаче экзаменов, и каждый волен думать, говорить и писать, что ему заблагорассудится, не имея ясного представления о предмете. Нет признанных авторитетов, которые настаивали бы на уважении к фактам и истине; поэтому каждый считает себя вправе говорить о Марксе, не читая его или по крайней мере не прочтя достаточно, чтобы иметь представление о его очень сложной и тонкой системе мышления. Способствует этому и то, что «Экономическо-философские рукописи 1844 года» — его главная философская работа, посвященная концепции человека, его отчуждению и эмансипации, — до последнего времени не была переведена на английский язык¹, вследствие чего некоторые идеи Маркса остались неизвестны в англоязычном мире. Данный факт, впрочем, недостаточен для объяснения всеобщего невежества хотя бы потому, что отсутствие перевода на английский язык этой работы Маркса само по себе является симптомом невежества. К тому же основное направление философской мысли Маркса достаточно отчетливо представлено в ранее опубликованных на английском языке работах, чтобы можно было избежать произошедшей фальсификации.

Другая причина заключается в том, что русские коммунисты присвоили теорию Маркса и попытались убедить мир в том, что их теория и практика опираются на его идеи. И хотя это совершенно не так, Запад принял их пропагандистские претензии и согласился с тем, что позиция Маркса соответствует воззрениям и действиям русских. Впрочем, русские коммунисты — не единственные, кто виновен в искажении работ Маркса. Если грубое презрение к достоинству человека и гуманистическим ценностям действи-

¹ Первая английская версия была опубликована в Великобритании в 1959 году издательством «Lawrence and Wishart» и представляла собой перепечатку перевода, незадолго до того вышедшего в московском издательстве иностранной литературы. Перевод Т. Б. Боттомора стал первым переводом, выполненным западным ученым.

тельно отвечает их характеру, то представление о Марксе как о проповеднике экономически-гедонистического материализма свойственно многим антикоммунистам и социалистам-ревизионистам. Причины этого нетрудно увидеть. Если теория Маркса основана на критике капитализма, то многие его приверженцы настолько пропитаны его духом, что интерпретируют мысли Маркса в экономических и материалистических категориях, свойственных современному капитализму. Действительно, советские коммунисты, как и ревизионисты, считают себя врагами капитализма, но представляют себе коммунизм — или социализм — в капиталистическом духе. Для них социалистическое общество не отличается в человеческом отношении от капиталистического, а социализм по сути своей является формой капитализма, при которой рабочий класс добился более высокого положения; то есть, по ироничному замечанию Энгельса, это «сегодняшнее общество, только без его дефектов».

До сих пор мы рассматривали рациональные и практические причины искажения теории Маркса, однако, несомненно, для этого существуют также иррациональные причины. Если Советская Россия воспринимается как воплощение всяческого зла, то и ее идеи видятся как дьявольские. Как в 1917 году кайзер и «фрицы» очень быстро стали восприниматься как олицетворение зла и даже музыка Моцарта сделалась частью вражеской территории, так теперь место дьявола заняли коммунисты, чьи доктрины не нуждаются в объективном исследовании. В качестве причины такой ненависти обычно указывают на террор, в течение многих лет осуществлявшийся сталинистами, однако есть серьезные основания сомневаться в искренности подобного объяснения: аналогичные акты террора и примеры бесчеловечного поведения французов в Алжире, Трухильо в Санто-Доминго, Франко в Испании не вызывают такого же морального осуждения, если вообще вызывают хоть какое-то. Более того, переход от сталинской системы разнузданного террора к реакционному полицейскому государству Хрущева не привлек особого внимания, хотя

можно было бы ожидать, что любой, кто серьезно озабочен человеческой свободой, порадуется переменам, которые, будучи совершенно недостаточными, все же несравненно улучшили положение людей после пережитого страной сталинского террора. Все это дает нам основание усомниться в том, что возмущение в адрес России действительно коренится в этических принципах и гуманных чувствах; скорее все дело в том, что система, отрицающая частную собственность, воспринимается как бесчеловечная и угрожающая.

Трудно сказать, какой из указанных выше факторов в наибольшей мере ответственен за непонимание и искажение философии Маркса. Их важность, вероятно, различна для разных людей и разных политических групп, и непохоже, чтобы причина крылась только в каком-то одном из них.



2

Исторический материализм Маркса

Первое, что препятствует правильному пониманию философии Маркса, — это заблуждение в отношении понятий материализма и исторического материализма. Те, кто полагает, будто его философия усматривает главную мотивацию человека в материальном интересе, в стремлении к постоянно растущей экономической выгоде и комфорту, забывают тот простой факт, что термины «идеализм» и «материализм», употребляемые Марксом и другими философами, не имеют никакого отношения к психической мотивации высшего духовного уровня в противовес потребностям низшего уровня. В философской терминологии материализм (или натурализм) относится к философскому взгляду, согласно которому движение материи есть фундаментальная основа вселенной. В этом смысле греческие философы-докриатики были материалистами, хотя ни в коей мере не были таковыми в приведенном выше понимании слова как ценностного суждения или этического принципа. Под идеализмом, напротив, в философии понимается признание приоритета бестелесных сущностей или идей, а не вечно меняющегося мира, воспринимаемого чувствами. Первой философской системой, к которой применимо название «идеализм», была система Платона. Хотя Маркс как философ в отношении онтологии являлся материалистом, он мало интересовался такими вопросами и почти ими не занимался.

Впрочем, существует много видов материалистической и идеалистической философии, и для понимания «материализма» Маркса мы должны выйти за пределы только что приведенного общего определения. На самом деле Маркс занимал твердую позицию противника философского материализма, приверженцами которого были многие прогрессивные мыслители в то время (особенно занимавшиеся естественными науками). Такой материализм утверждал, что субстрат всех психических и духовных феноменов может быть обнаружен в материи и материальных процессах. В своей наиболее вульгарной и поверхностной форме он учил, что чувства и идеи могут быть исчерпывающе объяснены как результат химических процессов в теле, а «мысль для мозга — то же, что моча для почек».

Маркс боролся с этим типом механического, «буржуазного» материализма, «абстрактного естественно-научного материализма, исключаящего исторический процесс»¹, и утверждал в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», что «натурализм или гуманизм отличается как от идеализма, так и от материализма, являясь вместе с тем объединяющей их истиной»². На самом деле Маркс никогда не использовал термины «исторический материализм» или «диалектический материализм»; он говорил о своем «диалектическом методе» в противоположность таковому Гегеля и о его «материалистическом базисе», под которым он просто подразумевал фундаментальные условия человеческого существования.

Этот аспект «материализма», «материалистический метод» Маркса, отличавший его взгляд от взгляда Гегеля, включает изучение реальной экономики и социальной жизни человека и влияния действительного образа жизни человека на мышление и чувства. Маркс писал: «В прямую противоположность немецкой философии, спускающейся

¹ Маркс К. Капитал. Соч. Т. 23. — Здесь и далее работы Карла Маркса и Фридриха Энгельса цитируются по К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. 2 изд. — Примеч. пер.

² Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. Соч. Т. 42.

с неба на землю, мы здесь поднимаемся с земли на небо, т. е. мы исходим не из того, что люди говорят, воображают, представляют себе, — мы исходим также не из существующих только на словах, мыслимых, воображаемых, представляемых людей, — чтобы от них прийти к подлинным людям; для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди, и из их действительно жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков этого жизненного процесса»¹. То же самое он говорит несколько иными словами: «Гегелевское понимание истории, которое, в свою очередь, есть не что иное, как спекулятивное выражение христианско-германской догмы о противоположности духа и материи, бога и мира. В пределах истории, в пределах самого человечества этой противоположности придается то выражение, что немногие избранные индивидуумы в качестве активного духа противопоставляются остальному человечеству как неодухотворенной массе, как материи.

Гегелевское понимание истории предполагает существование абстрактного, или абсолютного, духа, который развивается таким образом, что человечество представляет собой лишь массу, являющуюся бессознательной или сознательной носительницей этого духа. Внутри эмпирической, экзотерической истории Гегель заставляет поэтому разыгрываться спекулятивную, эзотерическую историю. История человечества превращается в историю абстрактного и потому для действительного человека потустороннего духа человечества»².

Маркс очень ясно описывал свой исторический метод: «Этот способ производства надо рассматривать не только с той позиции, что он является воспроизводством физического существования индивидов. В еще большей степени это — определенный способ деятельности данных

¹ Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология*. Соч. Т. 3. (курсив мой. — Э. Ф.).

² Маркс К., Энгельс Ф. *Святое семейство, или Критика критической критики*. Против Бруно Бауэра и компании. Соч. Т. 2.

индивидов, определенный вид их жизнедеятельности, их определенный образ жизни. Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами. То, что они собой представляют, совпадает, следовательно, с их производством — совпадает как с тем, что они производят, так и с тем, как они производят. Что представляют собой индивиды, — это зависит, следовательно, от материальных условий их производства»¹.

В своих тезисах о Фейербахе Маркс проводил очень ясное различие между историческим материализмом и современным ему материализмом: «Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и материализм Фейербаха — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берутся только в форме объекта или в форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность или практика, не субъективно. Отсюда и произошло, что деятельная сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не имеет представления о реальной, чувственной деятельности как таковой. Фейербах хочет иметь дело с чувственными объектами, действительно отличными от мысленных объектов, но саму человеческую деятельность он рассматривает не как *предметную* деятельность»².

Маркс, как и Гегель, рассматривает предмет в его движении, в его становлении, а не как статичный «объект», который может быть объяснен раскрытием его физической «причины». В отличие же от Гегеля, Маркс изучает человека и историю, начинающуюся с реального человека и экономических и социальных условий, в которых он вынужден жить, а не с его идей. Маркс был в равной мере далек как от буржуазного материализма, так и от идеализма Гегеля; поэтому он с полным правом мог сказать, что его философия — это не идеализм и не материализм, а синтез гуманизма и натурализма.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Соч. Т. 3.

² Маркс К. Тезисы о Фейербахе. Соч. Т. 3.

Теперь уже должно быть ясно, что популярная идея о природе исторического материализма ошибочна. Согласно распространенному взгляду, Маркс придерживался мнения, будто главенствующий психологический мотив у человека — это жажда денег и материального комфорта; если такова основополагающая сила, движущая человеком, — продолжают «интерпретаторы» исторического материализма, — ключ к пониманию истории лежит в материальных желаниях людей; таким образом, ключ к объяснению истории находится в животе человека и его жажде материального удовлетворения. Фундаментальное непонимание, на котором основывается такая интерпретация, порождено представлением, что исторический материализм есть психологическая теория, имеющая дело с человеческими побуждениями и страстями. Однако в действительности исторический материализм — это вовсе не *психологическая* теория; он утверждает, что *способ, которым человек производит ту или продукцию, определяет его мышление и его желания*; но не говорит, что главным устремлением человека является достижение максимальной материальной выгоды. Экономика в его трактовке определяется не психическими побуждениями, а способом производства, — то есть не субъективным, психологическим, а объективным, социально-экономическим фактором. Единственная квазипсихологическая предпосылка теории заключается в указании на то, что человек нуждается в пище, крыше над головой и т. д., а значит, должен производить; следовательно, способ производства, зависящий от ряда объективных факторов, выдвигается на первый план и определяет другие сферы человеческой деятельности. Объективно существующие условия диктуют способ производства и соответствующую социальную организацию и в силу этого оказывают воздействие на человека, во многом определяя его идеи и интересы. Утверждение Монтескье, что «обстоятельства формируют человека», — довольно старое прозрение; новым явился детальный анализ Марксом обстоятельств, коренящихся в способе производства и зависящих от лежащих в его основе производительных сил. Свойственные

капитализму определенные экономические условия создают главный стимул — стремление к обладанию деньгами и собственностью, но иные экономические условия могут породить совершенно противоположные желания — такие, как аскетизм и отказ от земных богатств, что можно обнаружить во многих восточных культурах и на ранних стадиях капитализма¹. Страсть к деньгам и собственности, по Марксу, точно так же обусловлена экономически, как и ровно противоположные страсти².

«Материалистическая» или «экономическая» интерпретация Марксом истории не имеет ничего общего с предполагаемым пониманием «материалистических» или «экономических» побуждений как наиболее фундаментального стимула человеческой деятельности. Она означает другое: человек, реальный и цельный человек, — «реальные живые индивиды», а не порождаемые ими идеи, — является предметом истории, позволяющим понять ее законы. Понимание Марксом истории может быть названо антропологическим. При желании избежать двусмысленности терминов «материалистический» и «экономический» нужно придерживаться понимания истории, исходящего из того, что люди — и авторы, и исполнители собственной истории³.

¹ «В то время как классический капиталист клеймит индивидуальное потребление как грех против своей функции и как «воздержание» от накопления, модернизированный капиталист уже в состоянии рассматривать накопление как «отречение» от потребления» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Капитал. Т. 1. Соч. Т. 23.).

² Я попытался прояснить проблему в статье «О методе и цели аналитической социальной психологии» (*Ueber Aufgabe und Methode einer Analytischen Socialpsychologie // Zeitschrift für Socialforschung. Vol. 1. C. L. Hirschfeld. Leipzig, 1932, p. 28–54.*)

³ При работе над данной рукописью я встретился с превосходной интерпретацией работ Маркса, в которой сочетается глубокое знание с проникновением в самую суть. Это «Использование Маркса для изучения истории» Леонарда Кригера в «*Political Science Quarterly*», т. XXXV, № 3. «Для Маркса, — пишет Кригер, — общей субстанцией истории была деятельность людей — людей, являющихся одновременно авторами и исполнителями своей собственной истории, и эта деятельность распространялась в равной мере на все уровни: способ производства, социальные отношения и прочие категории» (с. 362). Что же касается

На самом деле одно из главных отличий Маркса от большинства других авторов XVIII и XIX веков заключается в том, что он не считает капитализм проистекающим из человеческой природы и не признает мотивацию человека при капитализме универсальной человеческой мотивацией. Абсурдность взгляда, согласно которому Маркс видел стремление к максимальному доходу как глубочайший мотив человеческой деятельности, становится совершенно очевидной, если мы примем во внимание некоторые его прямые высказывания о человеческих побуждениях. Он различал постоянные, или «фиксированные», потребности, существующие при всех условиях и способные изменяться под воздействием социальных условий лишь в отношении формы и направления, и «относительные», которые «обязаны своим происхождением определенному типу социальной организации». Маркс относил сексуальную потребность и голод к категории «фиксированных» побуждений, однако никогда не рассматривал стремление к максимальной экономической выгоде как *постоянную* потребность¹.

Едва ли требуется доказательство, основанное на идеях Маркса в отношении психологии, чтобы показать абсурдность распространенного взгляда на его материализм. Вся критика Марксом капитализма как раз порождена тем, что тот сделал денежный доход и материальную выгоду главным мотивом человеческой деятельности, и концепция социализма, по Марксу, относится к такому обществу, в котором материальный интерес перестает быть доминирующим. Это станет еще яснее чуть позже, когда мы перей-

предполагаемого «материалистического» характера работ Маркса, Кригер пишет: «Особенно интригует нас в Марксе его способность находить *одинаково этичный разумный подход* применительно к событиям столетий при том, что он одновременно учитывает разнообразие и сложность исторического существования» (с. 362; курсив мой. — Э. Ф.). И далее: «Нет более характерной черты в философской системе Маркса, чем категорическое неприятие экономического интереса, служащего разрушению целостного морального человека».

¹ См. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года. Соч. Т. 42.

дем к детальному обсуждению концепции человеческой эмансипации и свободы, по Марксу.

Как я уже подчеркивал, Маркс исходит из того, что человек является творцом собственной истории: «Первая предпосылка всякой человеческой истории — это, конечно, существование живых человеческих индивидов. Поэтому первый конкретный факт, который подлежит констатированию, — телесная организация этих индивидов и обусловленное ею отношение их к остальной природе. Мы здесь не можем, разумеется, углубляться ни в изучение физических свойств самих людей, ни в изучение природных условий — геологических, гидрографических, климатических и прочих, в которых они пребывают. Всякая историография должна исходить из этих природных основ и их видоизменений, которым они благодаря деятельности людей подвергаются в ходе истории. Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии — вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают производить необходимые им средства к жизни, — шаг, который обусловлен их телесной организацией. Производя необходимые им средства к жизни, люди косвенным образом производят и саму свою материальную жизнь»¹.

Очень важно понять фундаментальную идею Маркса: человек творит собственную историю, он является своим собственным создателем. Как через много лет Маркс сказал в «Капитале», «не легче ли было бы написать историю, так как, по выражению Вико, человеческая история тем и отличается от истории природы, что первая сделана нами, вторая же не сделана нами?»². Человек порождает себя в историческом процессе. Главным фактором этого процесса самопорождения человеческой расы является ее отношение к природе. Человек в начале своей истории намертво привязан, прикован к природе. В процессе эволюции он меняет свое отношение к природе и тем самым — к себе.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Соч. Т. 3.

² Маркс К. Капитал. Соч. Т. 23.

Маркс в «Капитале» подробно остановился на человеческой зависимости от природы: «Эти древние общественно-производственные организмы несравненно более просты и ясны, чем буржуазный, но они покоятся либо на незрелости индивидуального человека, еще не оторвавшегося от пуповины естественно-родовых связей с другими людьми, либо на непосредственных отношениях господства и подчинения. Условие их существования — низкая степень развития производительных сил труда и соответственная ограниченность отношений людей рамками материального процесса производства жизни, а значит, ограниченность всех их отношений друг к другу и к природе. Эта действительная ограниченность отражается идеально в древних религиях, обожествляющих природу, и народных верованиях. Религиозное отражение действительного мира может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой. Но для этого необходима определенная материальная основа общества или ряд определенных материальных условий существования, которые представляют собой естественно выросший продукт долгого и мучительного процесса развития»¹.

В этом высказывании Маркса далее идет речь об элементе, занимающем центральное место в его теории: о труде. Труд — это фактор, связывающий человека с природой; он является усилием человека наладить обмен веществ с природой. Труд является выражением и проявлением человеческой жизни, и благодаря труду отношения человека с природой меняются, изменяется и сам человек. Несколько больше о Марксовой концепции труда будет сказано ниже.

Я заключаю этот раздел, процитировав самую полную формулировку концепции исторического материализма, данную Марксом в 1859 году:

«Общий результат, к которому я пришел и который послужил затем руководящей нитью в моих дальнейших ис-

¹ Маркс К. Капитал. Соч. Т. 23.

следованиях, может быть кратко сформулирован следующим образом. В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальные, политические и духовные процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями или — что является только юридическим выражением последних — с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке. При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественно-научной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства — от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче — от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение. Как об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает, точно так же нельзя судить о подобной эпохе переворота по ее сознанию. Наоборот, это сознание надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями. Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются

все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества. Поэтому человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налицо или по крайней мере находятся в процессе становления. В общих чертах азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить как прогрессивные эпохи экономической общественной формации. Буржуазные производственные отношения являются последней антагонистической формой общественного процесса производства, антагонистической не в смысле индивидуального антагонизма, а в смысле антагонизма, вырастающего из общественных условий жизни индивидуумов; но развивающиеся в недрах буржуазного общества производительные силы создают вместе с тем материальные условия для разрешения этого антагонизма. Поэтому буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества»¹.

Полезно снова остановиться на некоторых специфических понятиях этой теории. Прежде всего, это концепция исторических изменений, по Марксу. Перемены происходят в силу противоречий между производительными силами (и другими объективно заданными условиями) и существующей общественной организацией. Когда способ производства или социальное устройство сдерживает, а не поощряет развитие производительных сил, общество, чтобы избежать коллапса, выбирает такие формы производства, которые соответствуют новому набору производительных сил и способствуют их развитию. Эволюция человека на всем протяжении истории характеризуется борьбой его с

¹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Предисловие к «Критике политической экономии». Соч. Т. 13.

природой. В определенный момент истории (и, по мнению Маркса, это произойдет в ближайшем будущем) человек разовьет производительные силы природы настолько, что антагонизм между человеком и природой наконец будет преодолен. Тогда «предыстория человека» завершится и начнется уже настоящая человеческая история.



3

Проблема сознания, социальной структуры и насилия

В приведенном выше высказывании Маркса поднята проблема чрезвычайной важности — проблема человеческого сознания. Главное утверждение таково: «Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание». В «Немецкой идеологии» Маркс обрисовал эту проблему подробнее:

«Итак, дело обстоит следующим образом: определенные индивиды, определенным образом занимающиеся производственной деятельностью, вступают в определенные общественные и политические отношения. Эмпирическое наблюдение должно в каждом отдельном случае — на опыте и без всякой мистификации и спекуляции — вскрыть связь общественной и политической структуры с производством. Общественная структура и государство постоянно возникают из жизненного процесса определенных индивидов — не таких, какими они могут казаться в собственном или чужом представлении, а таких, каковы они есть в действительности, т. е. как они действуют, материально производят и, следовательно, как они действительно проявляют себя в определенных материальных, не зависящих от их произвола границах, предпосылках и условиях.

Производство идеи, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное

общение людей являются здесь еще непосредственным порождением материального отношения людей. То же самое относится к духовному производству, как оно проявляется в языке политики, законов, морали, религии, метафизики и т. д. того или другого народа. Люди являются производителями своих представлений, идей и т. д., — но речь идет о действительных, действующих людях, обусловленных определенным развитием их производительных сил и — соответствующим этому развитию — общением, вплоть до его отдаленнейших форм. Сознание никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием, а бытие людей есть реальный процесс их жизни. Если во всей идеологии люди и их отношения оказываются поставленными на голову, словно в камере-обскуре¹, то и это явление точно так же происходит из исторического процесса их жизни, — подобно тому как обратное изображение предметов на сетчатке глаза происходит из непосредственно физического процесса их жизни»².

Итак, следует отметить, что Маркс — как Спиноза и позднее Фрейд — полагал, что превалирующая часть человеческих мыслей есть «ложное» сознание, есть идеология и рационализация, что истинные мотивы человеческих действий остаются неосознанными. Согласно Фрейдю, они коренятся в либидозных побуждениях человека; согласно Марксу, они коренятся во всей социальной организации человеческого общества, которая и направляет мышление человека в определенную сторону и препятствует осознанию некоторых фактов и имеющегося опыта³.

¹ Камера-обскура — прибор, усовершенствованный в позднем Средневековье и позволявший с помощью зеркал получать изображение предмета или сцены на плоской поверхности. Она широко использовалась художниками для передачи правильных пропорций изображаемого. Картинка на бумажном экране получалась перевернутой, но позднее это было исправлено благодаря применению линз.

² Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Соч. Т. 3.

³ См. также мою работу «Дзен-буддизм и психоанализ» в книге Судзуки, Фромма и де Мартино (*Zen-Buddhism and Psychoanalysis*. Harper and Brothers, N. Y., 1960), а также рассуждение Маркса: «Язык является таким же древним, как и сознание; язык есть практическое, существу-

Важно понять, что эта теория не утверждает, будто идеи и идеалы — не реальны и не действены. Маркс говорит об осознании, а не об идеалах. Именно слепота сознания не дает человеку понять свои истинные потребности и идеалы, в них коренящиеся. Только если ложное сознание трансформируется в истинное, — т. е. если мы осознаем действительность, а не будем искажать ее рационализацией или фикциями, — мы сможем осознать наши реальные человеческие потребности.

Следует также отметить, что для Маркса сама наука и все внутренние ресурсы человека являются частью производительных сил, взаимодействующих с силами природы. Тем более Маркс ни в коей мере не отрицал влияния идей на эволюцию человека, как это изображает популярная интерпретация его работ. Он отрицал не влияние идей, а влияние тех из них, которые не коренятся в человеческой и социальной реальности и не могут быть, по словам Гегеля, «реальной возможностью». А главное — Маркс никогда не забывал, что не только обстоятельства создают человека, но и человек создает обстоятельства. Следующий пассаж должен показать, насколько ошибочно заявлять, — как это делали многие философы и делают многие современные социологи, — будто Маркс отводит человеку роль пассив-

ющее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого, действительное сознание, и, подобно сознанию, язык возникает лишь из потребности, из настоятельной необходимости общения с другими людьми. Там, где существует какое-нибудь отношение, оно существует для меня; животное не «относится» ни к чему и вообще не «относится»; для животного его отношение к другим не существует как отношение. Сознание, следовательно, с самого начала есть общественный продукт и остается им, пока вообще существуют люди. Сознание, конечно, есть вначале осознание ближайшей чувственно воспринимаемой среды и осознание органической связи с другими лицами и вещами, находящимися вне начинающего сознавать себя индивида; в то же время оно — осознание природы, которая первоначально противостоит людям как совершенно чуждая, всемогущая и неприступная сила, к которой люди относятся совершенно по-животному и власти которой они подчиняются, как скот; следовательно, это — чисто животное осознание природы (обожествление природы)» (Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Соч. Т. 3.).

ного объекта в историческом процессе, видит в нем жертву обстоятельств.

«Материалистическое учение [в отличие от теории самого Маркса] о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и измененного воспитания, — это учение *забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан*. Оно неизбежно поэтому приходит к тому, что делит общество на две части, одна из которых возвышается над обществом (как, например, у Роберта Оуэна).

Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться и быть рационально понято только как *революционная практика*»¹.

Последняя формулировка — эта самая революционная практика — подводит нас к одному из наиболее спорных понятий в философии Маркса, понятию *насилия*. Прежде всего следует отметить странность того, что западные демократии обнаруживают такое возмущение по поводу теории, утверждающей, что общественный строй может изменяться путем насильственного захвата политической власти. Идея политической революции, прибегающей к насилию, вовсе не принадлежит Марксу; ею руководствовались буржуазное общество на протяжении последних трех столетий. Западная демократия является дочерью великих английской, французской и американской революций; русская Февральская революция 1917 года и германская 1918 года приветствовались на Западе, несмотря на то что они прибегали к насилию. Совершенно ясно, что возмущение применением силы в современном западном мире зависит от того, кто и против кого прибегает к насилию. Любая война — это насилие; даже демократическое правление основано на

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Соч. Т. 3. (курсив мой. — Э. Ф.). См. также знаменитое письмо Энгельса Мерингу от 14 июля 1893 года, в котором он пишет, что они с Марксом [подчеркивая формальные аспекты отношений между экономической структурой и идеологией] сознательно не касались вопроса о том, как именно возникают идеи.

принципе силы, который позволяет большинству использовать насилие против меньшинства, если это необходимо для поддержания status quo. Неприятие насилия аутентично только с точки зрения пацифистов, утверждающих абсолютную недопустимость насилия или считающих, что за исключением самообороны при нападении применение силы никогда не приводит к добру.

Впрочем, недостаточно показать, что идея насильственной революции (которую Маркс не считал возможной для Англии и Соединенных Штатов) соответствует традиции среднего класса; следует подчеркнуть, что теория Маркса представляет собой важный шаг в развитии самосознания среднего класса, представляет собой естественный вывод из его теории истории.

Маркс считал, что политическая сила не может достичь ничего такого, что не было бы подготовлено социальным и политическим развитием. Следовательно, насилие, если оно вообще необходимо, способно, так сказать, дать только последний толчок развитию, которое фактически уже произошло, но оно никогда не сможет породить чего-то по-настоящему нового. «Насилие является повивальной бабкой всякого старого общества, когда оно беременно новым»¹. Величайшее прозрение Маркса заключалось в том, что он вышел за пределы традиционных представлений среднего класса: он не верил в креативную силу насилия, в то, что политическая сила сама по себе способна создать новый общественный порядок. По этой причине, согласно Марксу, насилие в лучшем случае может иметь лишь преходящее значение, но не способно играть роль мотора трансформации общества.

¹ Маркс К. Капитал. Соч. Т. 23.



4

Природа человека

а) Понятие человеческой природы

Маркс, в отличие от многих современных ему социологов и психологов, не верил в то, что не существует такой вещи, как человеческая природа, что человек рождается чистым листом бумаги, на котором культура пишет свой текст. В полную противоположность этому социологическому релятивизму он начинал с идеи о том, что человек как таковой — узнаваемая и поддающаяся познанию сущность, что человек может быть определен не только биологически, анатомически и физиологически, но и психологически.

Конечно, Маркс никогда не утверждал, что «человеческая природа» совпадает с тем специфическим типом человека, который широко представлен в его собственном обществе. В своей полемике с Бенхамом он писал: «Если мы хотим узнать, что полезно, например, для собаки, то мы должны сначала исследовать собачью природу. Сама же эта природа не может быть сконструирована «из принципа полезности». Если мы хотим применить этот принцип к человеку, хотим по принципу полезности оценивать всякие человеческие действия, движения, отношения и т. д., то мы должны знать, какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху»¹. Следует отметить, что для Маркса, как и для Гегеля, человеческая природа — не абстракция. Это сама сущность

¹ Маркс К. Капитал. Соч. Т. 23.

человека — в отличие от разнообразных форм его исторического существования; как говорил Маркс в «Немецкой идеологии» — «сущность человека никакая не абстракция, от рождения присущая каждому отдельному индивиду». Следует также отметить, что фраза, написанная в «Капитале» «старым Марксом», показывает преемственность его концепции человеческой сущности (*Wesen*), о которой «молодой Маркс» писал в «Экономическо-философских рукописях 1844 года». Позднее он не пользовался термином «сущность», считая его абстрактным и неисторичным, однако явно сохранял понимание сущности в историческом контексте, различая «человеческую природу вообще» и то, как она «модифицируется в каждую исторически данную эпоху».

В соответствии с этим различием между человеческой природой вообще и ее специфическим выражением в каждой культуре Маркс различает, как мы уже отмечали выше, два типа человеческих устремлений и потребностей: *постоянные*, или фиксированные, такие как голод и сексуальное влечение, которые являются составной частью человеческой природы и которые могут отличаться только формой и направлением в разных культурах, и *относительные*, не являющиеся составной частью человеческой природы и обязанные своим происхождением определенным социальным структурам и определенным условиям производства и коммуникации. В качестве примера Маркс приводит потребности, порожденные капиталистическим общественным строем: «Таким образом, потребность в деньгах есть подлинная потребность, порождаемая политической экономией, и единственная потребность, которую она порождает... Даже с субъективной стороны это выражается отчасти в том, что расширение круга продуктов и потребностей становится изобретательным и всегда расчетливым рабом нечеловечных, рафинированных, неестественных и надуманных вожелдений»¹.

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. Соч. Т. 42.

Для Маркса силы и возможности человека не беспредельны — он является сырым материалом, который не может быть изменен, как не может быть изменен мозг, остающийся неизменным с доисторических времен. Однако на протяжении истории человек меняется — он развивается и трансформируется, поскольку является продуктом истории; выстраивая собственную историю, он становится собственным продуктом. История есть история самореализации человека; она не что иное, как самосоздание человека в процессе труда и производства: *«вся так называемая всемирная история есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом, становление природы для человека, значит, у него есть наглядное, неопровержимое доказательство своего порождения самим собою, процесса своего возникновения»*¹.

в) Деятельность человека

В своей концепции человека Маркс опирается на Гегеля. Гегель начинает с утверждения, что явление и сущность не совпадают. Задача диалектики, как пишет о теории Гегеля Г. Маркузе в своей книге «Разум и революция», — отличить сущность от существования, выявить их отношения. Другими словами, необходимо прояснить взаимоотношения сущности и существования: в процессе существования сущность реализуется, таким образом, существование означает обращение к сущности. По словам Маркузе, мир остается отчужденным и ложным, пока человек не уничтожит мертвую объективность и не увидит себя и собственную жизнь за фиксированными формами вещей и законов. Когда он наконец достигнет самосознания, он окажется на пути к познанию не только истины о себе, но и о мире. За таким познанием приходит действие. Человек постарается привести эту истину в действие и сделать мир тем, чем он, в сущности, является, — а именно осуществлением самосознания человека. Для Гегеля познание не достигается при

¹ Там же.

разделении субъекта и объекта, когда объект воспринимается как нечто внеположное и противостоящее мыслителю. Чтобы познать мир, человек должен присвоить его себе. Человек и вещь находятся в процессе постоянного перехода из одного состояния в другое: поэтому вещь существует для себя, только когда она располагает (*gesetzt*) всеми своими детерминантами и превращает их в моменты самореализации и, таким образом, при всех изменяющихся условиях «возвращается к себе». В этом процессе такое «вхождение в себя становится сущностью». Эта сущность, единство бытия, идентичность, несмотря на все изменения, является, согласно Гегелю, процессом, в котором каждая вещь имеет дело со своими внутренними противоречиями, в результате чего и раскрывает себя. Сущность, таким образом, столь же исторична, сколь и онтологична. Сущностный потенциал вещей реализуется в том же всеобъемлющем процессе, который определяет их существование. Сущность может «осуществить» свое существование, когда возможности вещей реализоваться созрели благодаря условиям действительности. Гегель и описывает этот процесс как переход в реальность. В отличие от позитивистов, для Гегеля факты являются фактами, только если они связаны с тем, что еще не является фактом, но уже проявляет себя в имеющихся фактах как реальная возможность. Иначе говоря, факты как таковые есть только моменты процесса, который выходит за их пределы и включает то, что еще не реализовалось в фактах.

Кульминацией мысли Гегеля служит понимание возможностей, присущих вещи, как диалектического процесса, в котором вещи проявляют себя, и идея о том, что в ходе этого процесса происходит активное движение таких возможностей. Похожий взгляд на динамический характер этого процесса можно найти уже в этической системе Спинозы. Для Спинозы все аффекты делятся на пассивные (страсти), в силу которых человек страдает, не имея адекватного представления о реальности, и активные (действия), в которых проявляются сила духа и великодушные человека, делая его свободным и созидательным существом.

Гёте, который, как и Гегель, во многом испытал влияние Спинозы, развил идею созидательности человека и сделал ее центральным пунктом своей философии. Для него все периоды упадка культуры характеризуются тенденцией к чистому субъективизму, в то время как во все прогрессивные периоды человек стремится понять мир таким, каков он есть, прибегая к собственной субъективности, но не отделяя себя от мира¹. Гёте поясняет это на примере поэта: «Пока человек выражает лишь субъективные впечатления, его еще нельзя назвать поэтом, однако как только он понимает, *как объять весь мир и выразить его*, он поэтом становится. Тогда он неисчерпаем и может быть вечно новым, в то время как его чисто субъективная натура исчерпывается и не имеет что сказать»². По словам Гёте, «человек знает себя только в той мере, в какой он знает мир; он знает мир лишь через себя и осознает самого себя, лишь будучи погруженным в мир. Каждый новый объект, действительно опознанный нами, открывает существование нового органа в нас самих»³. Гёте в «Фаусте» дал наиболее поэтическое и мощное выражение идее человеческого созидания. Фауст учит: ни обладание, ни власть, ни чувственное удовлетворение не могут исполнить желание человека понять смысл жизни; во всем этом он остается отделенным от целого, а следовательно, несчастным. Только созидательная активность может придать смысл жизни человека; тогда, наслаждаясь жизнью, человек больше не цепляется за нее с жадностью. Отказавшись от того, чтобы *иметь*, он полностью осуществляет свою функцию *быть*; он становится полон, потому что пуст, и делается многим, потому что обладает малым⁴.

Гегель дал наиболее систематическое и исчерпывающее определение созидательного человека — индивида, явля-

¹ Беседа Гёте с Эккерманом 29 января 1826 года.

² Там же (перевод и курсив мой. — Э. Ф.).

³ Цитируется К. Левитом (*Loſ3}with K. Von Hegel zu Nietzsche. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1941 год (перевод мой. — Э. Ф.)*).

⁴ См. подробное описание созидательной ориентации характера в книге Э. Фромма «Человек для себя».

ющегося творческой личностью только тогда, когда он не пассивно реагирует на мир, а активно и созидательно относится к нему, таким образом делая его своим собственным. Гегель весьма поэтически сформулировал эту идею: субъект, желающий осуществиться, сделает это, «выведя себя из ночи возможности в день реализации». Для Гегеля развитие сил индивида, способностей и потенциала возможно только благодаря постоянной деятельности, а не чистому размышлению или восприимчивости. Для Спинозы, Гёте, Гегеля, как и для Маркса, человек жив лишь в том случае, если он созидателен, если он охватывает собой внешний мир в акте выражения собственных сугубо человеческих сил. Если же человек не продуктивен, если он пассивен и только реагирует на него, — он ничто, он мертв. В творческом процессе человек реализует свою сущность, возвращается к своей сущности, что на теологическом языке есть не что иное, как возвращение к Богу.

Для Маркса человек характеризуется «принципом движения»; знаменательно, что в связи с этим он цитирует великого мистика Якоба Бёме¹. Принцип движения не следует понимать механистически; это стремление, творческая и жизненная энергия. Для Маркса человеческая страсть — главная движущая сила человека, энергично стремящегося к своей цели.

Концепция созидательности в противоположность концепции реагирования может быть более ясно понята, если мы рассмотрим, как Маркс применял ее к феномену любви. «Предположи теперь человека как человека и его отношение к миру как человеческое отношение: в таком случае ты сможешь любовь обменивать только на любовь, доверие — только на доверие и т. д. Если ты хочешь наслаждаться искусством, то ты должен быть художественно образованным человеком. Если ты хочешь оказывать влияние на других людей, то ты должен быть человеком, дей-

¹ См. работу Г. Попица «Отчужденный человек» (*Popitz H. Der entfremdete Mensch. Verlag für Recht und Gesellschaft, A. G., Basel, p. 119*).

ствительно стимулирующим и двигающим вперед других людей; каждое из твоих отношений к человеку и к природе должно быть определенным, соответствующим объекту твоей воли проявлением твоей действительной индивидуальной жизни. Если ты любишь, не вызывая взаимности, т. е. если твоя любовь как любовь не порождает ответной любви, если ты своим жизненным проявлением в качестве любящего человека не делаешь себя человеком любимым, то твоя любовь бессильна, и она — несчастье»¹. Маркс подчеркивал особое значение любви между мужчиной и женщиной как естественнейшего отношения двух человеческих существ. Выступая против вульгарного коммунизма, предлагавшего обобществление всех сексуальных отношений, Маркс писал: «В отношении к женщине, как к добыче и служанке общественного сладострастия, выражена та бесконечная деградация, в которой человек оказывается по отношению к самому себе, ибо тайна этого отношения находит свое недвусмысленное, решительное, открытое, явное выражение в отношении мужчины к женщине и в том, как мыслится непосредственное, естественное родовое отношение. Непосредственным, естественным, необходимым отношением человека к человеку является отношение мужчины к женщине. В этом естественном родовом отношении человека к природе непосредственно заключено его отношение к человеку, а его отношение к человеку есть непосредственным образом его отношение к природе, его собственное природное предназначение. Таким образом, в этом отношении проявляется в чувственном виде, в виде наглядного факта то, насколько стала для человека природой человеческая сущность или насколько природа стала человеческой сущностью человека. На основании этого отношения можно, следовательно, судить о степени общей культуры человека. Из характера этого отношения видно, в какой мере человек стал для себя родовым существом, стал для себя человеком и мыслит себя таковым. Отношение

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. Соч. Т. 42.

мужчины к женщине есть естественнейшее отношение человека к человеку. Поэтому в нем обнаруживается, в какой мере естественное поведение человека стало человеческим или в какой мере человеческая сущность стала для него естественной сущностью, в какой мере его человеческая природа стала для него природой. Из характера этого отношения явствует также, в какой мере потребность человека стала человеческой потребностью, т. е. в какой мере другой человек в качестве человека стал для него потребностью, в какой мере сам он, в своем индивидуальнейшем бытии, является вместе с тем общественным существом»¹.

Чрезвычайную важность для понимания концепции деятельности, по Марксу, имеет его идея взаимоотношений субъекта и объекта. Человеческие чувства до тех пор, пока они остаются грубыми животными чувствами, имеют только ограниченное значение. «Для изголодавшегося человека не существует человеческой формы пищи, а существует только ее абстрактное бытие как пищи: она могла бы с таким же успехом иметь самую грубую форму, и невозможно сказать, чем отличается это поглощение пищи от поглощения ее животным. Удрученный заботами, нуждающийся человек нечувствителен даже по отношению к самому прекрасному зрелищу»². Чувства, присущие человеку, так сказать, от природы, нуждаются для своего оформления в существовании объектов. Любой предмет может служить лишь подтверждением какой-то из его способностей. «Не только пять внешних чувств, но и так называемые духовные чувства, практические чувства (воля, любовь и т. д.), — одним словом, человеческое чувство, человечность чувств, — возникают лишь благодаря наличию соответствующего предмета, благодаря очеловеченной природе»³. Объект, по Марксу, подтверждает и реализует индивидуальность человека. «То, как они становятся для него его предметами,

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. Соч. Т. 42.

² Там же.

³ Там же.

зависит от природы предмета и от природы соответствующей ей сущностной силы; ибо именно определенность этого отношения создает особый, действительный способ утверждения. Глазом предмет воспринимается иначе, чем ухом, и предмет глаза — иной, чем предмет уха. Своеобразии каждой сущностной силы — это как раз ее своеобразная сущность, следовательно, и своеобразный способ ее опредмечивания, ее предметно-действительного, живого бытия. Поэтому не только в мышлении, но и всеми чувствами человек утверждает себя в предметном мире»¹.

Связывая себя с предметным миром и его силами, человек делает мир реальным для себя; на самом деле лишь «любовь» заставляет человека верить в реальность окружающего мира. Субъект и объект не могут быть разъединены. «Глаз стал человеческим глазом точно так же, как его объект стал общественным, человеческим объектом, созданным человеком для человека... Они [чувства] имеют отношение к вещи ради вещи, но сама эта вещь есть предметное отношение человека к ней и к самому себе... Вследствие этого потребность и пользование вещью утратили свою эгоистическую природу, а природа утратила свою голую полезность, так как польза стала человеческой пользой»².

Для Маркса «коммунизм как положительное упразднение частной собственности»³ — этого самоотчуждения

¹ *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года. Соч. Т. 42.

² Там же.

Последнее утверждение почти дословно совпадает с учением дзен-буддизма и с мыслью Гёте. На самом деле взгляды Гёте, Гегеля и Маркса тесно связаны с положениями дзен-буддизма. Общим для них является идея о том, что человек преодолевает разрыв между субъектом и объектом: объект, оставаясь объектом, перестает им быть, и благодаря такому новому подходу человек становится одним целым с объектом, хотя они оба продолжают оставаться разными. Человек, гуманистически относясь к предметному миру, преодолевает самоотчуждение.

³ Говоря о частной собственности здесь и в других местах, Маркс никогда не имеет в виду собственность на предметы быта (дом, стол и т. д.). Маркс говорит о собственности «класса собственников», т. е. о капиталистах, которые, владея средствами производства, могут нанять лишенных собственности индивидов, чтобы те на них работали,

человека — и в силу этого как подлинное присвоение человеческой сущности человеком и для человека; а потому как полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства предшествующего развития, возвращение человека к самому себе как человеку общественному, т. е. человеческому. Такой коммунизм, как завершенный натурализм, = гуманизму, а как завершенный гуманизм, = натурализму; он есть действительное разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он — решение загадки истории, и он знает, что он есть это решение»¹. Эту активную связь с предметным миром Маркс называет «созидательной жизнью». «Это есть жизнь, порождающая жизнь. В характере жизнедеятельности заключается весь характер данного вида, его родовой характер, а свободная сознательная деятельность как раз и составляет родовой характер человека. Сама жизнь оказывается лишь средством к жизни»². Под термином «родовой характер» Маркс понимает сущность человека, то, что является универсально человеческим, то, что реализуется в историческом процессе человеком через его созидательную деятельность.

Исходя из концепции самореализации человека, Маркс приходит к новому взгляду на богатство и бедность, отличающемуся от такового в политической экономии. «Мы видим, как на место экономического богатства и экономической нищеты становятся богатый человек и богатая чело-

на условиях, которые те вынуждены принимать. Таким образом, термин «частная собственность» всегда употребляется Марксом применительно к частной собственности в капиталистическом обществе, что является социальной и исторической категорией. Частная собственность не включает в себя предметы быта, как, например, в социалистическом обществе.

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. Соч. Т. 42.

² Там же.

веческая потребность. Богатый человек — это в то же время человек, нуждающийся во всей полноте человеческих проявлений жизни, человек, в котором его собственное осуществление выступает как внутренняя необходимость, как нужда. Не только богатство человека, но и бедность его получает при социализме в равной мере человеческое и потому общественное значение. Она есть пассивная связь, заставляющая человека ощущать потребность в том величайшем богатстве, каким является другой человек. Господство предметной сущности во мне, чувственная вспышка моей сущностной деятельности есть страсть, которая, таким образом, становится здесь деятельностью моего существа»¹. Та же идея была высказана Марксом несколькими годами ранее: говоря о свободе прессы, он утверждает, что сущность человека не может стать полной и найти удовлетворение без ощущения потребности в существовании того, что человек любит.

«Подобно тому как благодаря движению частной собственности, ее богатства и нищеты — материального и духовного богатства и материальной и духовной нищеты — возникающее общество находит перед собой весь материал для этого образовательного процесса, так возникшее общество производит, как свою постоянную действительность, человека со всем этим богатством его существа, производит богатого и всестороннего, глубокого во всех его чувствах и восприятиях человека.

Мы видим, что только в общественном состоянии субъективизм и объективизм, спиритуализм и материализм, деятельность и страдание утрачивают свое противопоставление друг другу, а тем самым и свое бытие в качестве таких противоположностей; мы видим, что разрешение теоретических противоположностей само оказывается возможным

¹ *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года. Соч. Т. 42.

Эта диалектическая концепция богатого человека как бедного, нуждающегося в других, во многом сходна с концепцией бедности, высказанной Мейстером Экхартом в проповеди «Благословенны бедные» (*Meister Eckhart*. N. Y.: Harper and Bros., 1941).

только практическим путем, только посредством практической энергии людей, и что поэтому их разрешение отнюдь не является задачей только познания, а представляет собой действительную жизненную задачу, которую философия не могла разрешить именно потому, что она видела в ней только теоретическую задачу»¹.

Соответствует этой концепции богатого человека и взгляд Маркса на различие понятий «иметь» и «быть». «Частная собственность сделала нас столь глупыми и односторонними, что какой-нибудь предмет является нашим лишь тогда, когда мы им обладаем, т. е. когда он существует для нас как капитал или когда мы им непосредственно владеем, едим его, пьем, носим на своем теле, живем в нем и т. д., — одним словом, когда мы его потребляем, — хотя сама же частная собственность все эти виды непосредственного осуществления владения, в свою очередь, рассматривает лишь как средство к жизни, а та жизнь, для которой они служат средством, есть жизнь частной собственности — труд и капитализирование. Поэтому на место всех физических и духовных чувств стало простое отчуждение всех этих чувств — чувство обладания. Вот до какой абсолютной бедности должно было быть доведено человеческое существо, чтобы оно могло породить из себя свое внутреннее богатство»².

Маркс признавал, что «политическая экономия, несмотря на весь свой мирской и чувственный вид, есть действительно моральная наука, наиморальнейшая из наук. Ее основной тезис — самоотречение, отказ от жизни и от всех человеческих потребностей. Чем меньше ты ешь, пьешь, чем меньше покупаешь книг, чем реже ходишь в театр, на балы, в кафе, чем меньше ты думаешь, любишь, теоретизируешь, поешь, рисуешь, фехтуешь и т. д., тем больше ты сберегаешь, тем больше становится твое сокровище, не

¹ *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года. Соч. Т. 42.

² *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года. Соч. Т. 42.

подтачиваемое ни молью, ни червем, — твой капитал. Чем ничтожнее твое бытие, чем меньше ты проявляешь свою жизнь, тем больше твое имущество, тем больше твоя отчужденная жизнь, тем больше ты накапливаешь своей отчужденной сущности. Всю ту долю жизни и человечности, которую отнимает у тебя политэконом, он возмещает тебе в виде денег и богатства, и все то, чего не можешь ты, могут твои деньги: они могут есть, пить, ходить на балы, в театр, могут путешествовать, умеют приобрести себе искусство, ученость, исторические редкости, политическую власть — все это они могут тебе присвоить; все это они могут купить; они — настоящая сила. Но чем бы это все ни было, деньги не могут создать ничего, кроме самих себя, не могут купить ничего, кроме самих себя, потому что все остальное ведь их слуга, а когда я владею господином, то я владею и слугой, и мне нет нужды гнаться за его слугой. Таким образом, все страсти и всякая деятельность должны потонуть в жажде наживы. Рабочий вправе иметь лишь столько, сколько нужно для того, чтобы хотеть жить, и он вправе хотеть жить лишь для того, чтобы иметь [этот минимум]»¹.

Производство полезных вещей, по Марксу, не может являться самоцелью в обществе. Легко забыть, говорит он, «что производство слишком большого количества полезных вещей производит слишком много бесполезного населения»². Противоречия между расточительностью и бережливостью, роскошью и аскетизмом, богатством и бедностью являются кажущимися, потому что в действительности эти антиномии эквивалентны. Эту позицию Маркса особенно важно понимать сегодня, когда и коммунисты, и большинство социалистических партий (за исключением индийских, бирманских и некоторых европейских и американских социалистов) приняли принцип, лежащий в основе всех капиталистических систем: именно максимальное производство и потребление являются целью общества. Не

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. Соч. Т. 42.

² Там же.

следует, конечно, путать задачу преодоления нищеты, препятствующей достойной жизни, с нацеленностью на неуклонно растущее потребление, которое сделалось высшей ценностью и для капитализма, и для «хрущевизма». Маркс совершенно ясно высказывался и за победу над нищетой, и против потребления как главной цели.

Для Маркса независимость и свобода основываются на акте самореализации. «Какое-нибудь существо является в своих глазах самостоятельным лишь тогда, когда оно стоит на своих собственных ногах, а на своих собственных ногах оно стоит лишь тогда, когда оно обязано своим существованием самому себе. Человек, живущий милостью другого, считает себя зависимым существом. Но я живу целиком милостью другого, если я обязан ему не только поддержанием моей жизни, но, сверх того, еще и тем, что он мою жизнь создал, что он — источник моей жизни; а моя жизнь непременно имеет такую причину вне себя, если она не есть мое собственное творение»¹. Другими словами, по Марксу, человек самостоятелен, только если «присваивает себе свою всестороннюю сущность всесторонним образом, следовательно, как целостный человек»², если он свободен не только *от*, но и *для* чего-то.

Для Маркса целью социализма является освобождение человека, а освобождение человека — это то же самое, что его самореализация в процессе созидательного единения с людьми и природой. Цель социализма — развитие личности индивида. Что Маркс подумал бы о системе вроде советского коммунизма, он очень ясно выразил в описании того, что он называл «грубым коммунизмом», говоря о некоторых коммунистических идеях и существовавшей практике их применения. Грубый коммунизм «имеет двоякий вид: «...во-первых, господство вещественной собственности над ним так велико, что он стремится уничтожить все то, чем, на началах частной собственности,

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. Соч. Т. 42.

² Там же.

не могут обладать все; он хочет насильственно абстрагироваться от таланта и т. д. Непосредственное физическое обладание представляется ему единственной целью жизни и существования; категория рабочего не отменяется, а распространяется на всех людей; отношение частной собственности остается отношением всего общества к миру вещей; наконец, это движение, стремящееся противопоставить частной собственности всеобщую частную собственность, выражается в совершенно животной форме, когда оно противопоставляет браку (являющемуся действительно некоторой формой исключительной частной собственности) общность жен¹, где, следовательно, женщина становится общественной и всеобщей собственностью. Можно сказать, что эта идея общности жен выдает тайну этого еще совершенно грубого и неосмысленного коммунизма. Подобно тому как женщина переходит тут от брака ко всеобщей проституции, так и весь мир богатства, т. е. предметной сущности человека, переходит от исключительного брака с частным собственником к универсальной проституции со всем обществом. Этот коммунизм, отрицающий повсюду личность человека, есть лишь последовательное выражение частной собственности, являющейся этим отрицанием. Всеобщая и конституирующаяся как власть зависть представляет собой ту скрытую форму, которую принимает стяжательство и в которой оно себя лишь иным способом удовлетворяет. Всякая частная собственность как таковая ощущает — по крайней мере по отношению к *большей* частной собственности — зависть и жажду нивелирования, так что эти последние составляют даже сущность конкуренции. Грубый коммунизм есть лишь завершение этой зависти и этого нивелирования, исходящее из представления о некоем базовом минимуме. Такое упразднение частной собственности отнюдь не яв-

¹ Маркс говорит здесь о спекуляциях некоторых эксцентричных коммунистических мыслителей его времени, которые полагали, что раз все является общей собственностью, то и женщины должны быть обобществлены.

ляется подлинным освоением ее, и это видно из абстрактного отрицания всего мира культуры и цивилизации, из возврата к неестественной простоте бедного, грубого и не имеющего потребностей человека, который не только не возвысился над уровнем частной собственности, но даже и не дорос еще до нее. Для такого рода коммунизма общность есть лишь общность труда и равенство заработной платы, выплачиваемой общинным капиталом, общиной как всеобщим капиталистом. Обе стороны взаимоотношения подняты на ступень представляемой всеобщности: труд — как предназначение каждого, а капитал — как признанная всеобщность и сила всего общества»¹.

Вся концепция самореализации, по Марксу, может быть в полной мере понята лишь в связи с его концепцией труда. Прежде всего следует отметить, что труд и капитал были для Маркса прежде всего не только экономическими категориями; они являлись категориями антропологическими, окрашенными ценностными суждениями, коренящимися в гуманистическом подходе Маркса. Капитал — как то, что накапливается, — олицетворяет собой прошлое; труд, напротив, является или должен быть, когда он свободен, выражением сегодняшней жизни. «В буржуазном обществе, — писал Маркс в «Коммунистическом манифесте», — прошлое господствует над настоящим, в коммунистическом обществе — настоящее над прошлым. В буржуазном обществе капитал обладает самостоятельностью и индивидуальностью, между тем как трудящийся индивидуум лишен самостоятельности и обезличен». Здесь снова Маркс следует за Гегелем, который понимал труд как «акт человеческого самосозидания». Труд для Маркса — деятельность, а не предмет потребления. Изначально Маркс называл эту функцию человека «самодетельностью», а не трудом, и говорил об «освобождении труда» как цели социализма. Позднее, когда он ввел дифференциацию между свобод-

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. Соч. Т. 42.

ным и отчужденным трудом, он стал использовать термин «освобождение труда».

«Труд есть прежде всего процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек своей собственной деятельностью опосредствует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой. Веществу природы он сам противостоит как сила природы. Для того чтобы присвоить вещество природы в форме, пригодной для его собственной жизни, он приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы: руки и ноги, голову и пальцы. Воздействуя посредством этого движения на внешнюю природу и изменяя ее, он в то же время изменяет свою собственную природу. Он развивает дремлющие в ней силы и подчиняет игру этих сил своей собственной власти. Мы не будем рассматривать здесь первых животноеобразных инстинктивных форм труда. Состояние общества, когда рабочий выступает на товарном рынке как продавец своей собственной рабочей силы, и то его уходящее в глубь первобытных времен состояние, когда человеческий труд еще не освободился от своей примитивной, инстинктивной формы, разделены огромным интервалом. Мы предполагаем труд в такой форме, в которой он составляет исключительное достояние человека. Паук совершает операции, напоминающие операции ткача, и пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально. Человек не только изменяет форму того, что дано природой; в том, что дано природой, он осуществляет вместе с тем и свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинять свою волю. И это подчинение не есть единичный акт. Кроме напряжения тех органов, которыми выполняется труд, в течение всего времени труда необходима целесообразная воля, выражающаяся во вни-

мании, и притом необходима тем более, чем меньше труд увлекает рабочего своим содержанием и способом исполнения, следовательно, чем меньше рабочий наслаждается трудом как игрой физических и интеллектуальных сил»¹.

Труд — это самовыражение человека, выражение его индивидуальных физических и умственных сил. В этом процессе истинной деятельности человек развивает себя, становится самим собой; труд не только средство достижения цели — создания продукта, — но и самоцель как осмысленное выражение человеческой энергии; поэтому работа приносит удовольствие.

Основная претензия Маркса к капитализму — не несправедливость распределения богатства, а превращение труда в принудительную, отчужденную, бессмысленную работу, а человека — в «искалеченного уродца». Концепция труда как выражения индивидуальности человека сжато изложена в представлении Маркса о полном освобождении от пожизненной прикованности к единственному занятию. Поскольку цель развития человека — это развитие многогранного, универсального человека, он должен быть освобожден от уродующего влияния специализации. Во всех ранее существовавших обществах человек — «охотник, рыбак или пастух, или же критический критик и должен оставаться таковым, если не хочет лишиться средств к жизни, — тогда как в коммунистическом обществе, где никто не ограничен исключительным кругом деятельности, а каждый может совершенствоваться в любой отрасли, общество регулирует все производство и именно поэтому создает для меня возможность делать сегодня одно, а завтра — другое, утром охотиться, после полудня ловить рыбу, вечером заниматься скотоводством, после ужина предаваться критике, — как моей душе угодно, — не делая меня, в силу этого, охотником, рыбаком, пастухом или критиком»².

Не найти большего непонимания или искажения взглядов Маркса, чем то, которое, имплицитно или экспли-

¹ Маркс К. Капитал. Соч. Т. 23.

² Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Соч. Т. 3.

цитно, содержится в высказываниях советских коммунистов, ревизионистов и капиталистических противников социализма: все они полагают, что Маркс хотел только экономических улучшений жизни рабочего класса и что он стремился отменить частную собственность, чтобы рабочий владел тем, чем сейчас владеет капиталист. Истина заключается в том, что для Маркса положение работника русской «социалистической» фабрики, английской фабрики, принадлежащей государству, или американской, такой как «Дженерал моторс», ничем не отличалось бы по существу. Маркс очень ясно высказался об этом так: «Насильственное повышение заработной платы (не говоря уже о всех прочих трудностях, не говоря уже о том, что такое повышение как аномалию можно было бы сохранять тоже только насильственно) было бы, как это вытекает из вышеизложенного, не более чем лучшей оплатой раба и не заведовало бы ни рабочему, ни труду их человеческого назначения и достоинства.

Даже равенство заработной платы, как его требует Прудон, имело бы лишь тот результат, что оно превратило бы отношение нынешнего рабочего к его труду в отношение всех людей к труду. В этом случае общество мыслилось бы как абстрактный капиталист»¹.

Центральной темой для Маркса являлась задача трансформации отчужденного, бессмысленного труда в труд созидательный и свободный, а не повышение оплаты отчужденного труда при частном или «абстрактном» государственном капитализме.

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. Соч. Т. 42.



5

Отчуждение

Концепция активного, созидательного человека, который понимает окружающий мир и преобразует его своими силами, не может быть полноценно воспринята без понятия отчуждения, то есть отказа от созидания. Для Маркса история человечества — это история прогрессивного развития человека и одновременно всевозрастающего отчуждения. Его представление о социализме — это свобода от отчуждения, возвращение человека к самому себе, его самореализация.

Отчуждение (или отстраненность) означает для Маркса, что человек не ощущает себя активным деятелем по отношению к миру, что мир (природа, другие люди, он сам) остается ему чуждым. Объекты этого мира стоят над ним и отдельно от него, даже если созданы им самим. Отчуждение, по сути, означает пассивное восприятие и переживание мира, отношение к себе как субъекту, отделенному от объекта.

Сама концепция отчуждения впервые нашла свое выражение в западном мышлении благодаря содержащемуся в Ветхом Завете описанию идолопоклонства¹. Главное в

¹ Связь между отчуждением и идолопоклонством подчеркивается в работе П. Тиллиха «Человек в христианстве и в марксизме» (*Tillich P. Der Mensch im Christentum und im Marxismus. Düsseldorf, 1953*). Тиллих также отмечает в своей лекции «Протестантский взгляд» (*Protestantische Vision*), что представление об отчуждении может быть обнаружено в высказываниях Августина. Лёвит тоже указывает, что Марк выступает не против богов, а против идолов (см. «Гегель и Ницше»).

том, что пророки называли идолопоклонством, — это не поклонение человека многим богам вместо только одного, но то, что идола — дело рук человека: они — вещи, и человек поклоняется вещам и почитает вещи, им самим изготовленные. Это приводит к тому, что он и сам превращается в вещь, передавая созданным им вещам какую-то часть самого себя. Вместо того чтобы ощущать себя творцом, он оказывается связан с самим собой только благодаря почитанию идола. Человек оказывается отчужденным от собственных жизненных сил, от богатства своих возможностей и соприкасается с собой лишь косвенно — подчиняясь застывшей в идоле жизни¹.

Мертвенность и пустота идола так выражена в Ветхом Завете: «Есть у них глаза, но не видят, есть у них уши, но не слышат». Чем больше своих сил человек передает идолу, тем беднее становится он сам и тем более зависим от идола, так что они позволяют ему вернуть себе лишь малую часть тех сил, которые изначально принадлежали ему. Идол может стать фигурой, подобной богу: государство, церковь, личность, имущество. Идолопоклонство меняет свои объекты, ни в коем случае не ограничиваясь теми, которые имеют так называемое религиозное значение. Идолопоклонство — это всегда поклонение чему-то, во что человек вложил собственные творческие силы и чему отныне подчиняется вместо того, чтобы творчески проявлять себя в созидательной деятельности.

Среди множества форм отчуждения самая распространенная — это языковое отчуждение. Если я словами выражаю свое чувство, например, говорю «я тебя люблю», слово

¹ Такова, кстати, психология фанатика. Он пуст, мертв, угнетен, и для компенсации состояния депрессии и внутреннего омертвения он находит себе идола, будь то государство, партия, идея, церковь или Бог. Фанатик превращает этого идола в абсолют и подчиняется ему абсолютно. Тем самым его жизнь обретает какой-то смысл, подчинение избранному идолу его возбуждает. Его возбуждение, впрочем, не истекает из радости созидания чего-то. Это интенсивное, но холодное возбуждение, основанное на внутреннем омертвении, — или, выражаясь метафорически, «горящий лед».

предназначено для указания на реальность, существующую во мне, на силу моей любви. Слово «люблю» используется как символ факта любви, но как только оно произнесено, оно проявляет тенденцию обрести собственную жизнь, становится реальностью. У меня возникает иллюзия того, что произнесение данного слова — эквивалент чувства, и скоро при произнесении слова я не испытываю ничего, кроме мысли о любви, которую это слово выражает. Отчуждение в языке показывает всю сложность проблемы отчуждения. Язык — одно из самых драгоценных достижений человечества; избежать отчуждения, отказавшись от говорения, было бы глупо — однако следует всегда помнить об опасности произнесенного слова: оно угрожает подменить собой живое переживание. То же самое верно и для всех других достижений человека: идей, искусства, любых созданных человеком предметов. Они — человеческие творения, ценная помощь в жизни, однако каждый из них одновременно — ловушка, искушение перепутать жизнь с вещью, переживание — с артефактом, чувство — с покорностью и подчинением.

Мыслители XVIII и XIX веков критиковали свои столетия за рост косности, пустоты, мертвенности. В философии Гёте краугольным камнем, как и у Спинозы, Гегеля и Маркса, была концепция созидательности. «Божественное, — говорит Гёте, — проявляется лишь в живом, а не в мертвом; в становящемся и изменяющемся, а не в законченном и застывшем. Поэтому разум в своем стремлении к божественному имеет дело лишь со становящимся и живым, в то время как интеллект, когда стремится использовать его, имеет дело с законченным и застывшим»¹.

Сходную критику мы находим в трудах Шиллера и Фихте, а затем Гегеля и Маркса, предьявлявшего в «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» общую претензию своему времени: «страсти, лишённые истины; истины, лишённые страсти».

¹ Беседа Эккермана с Гёте 18 февраля 1829 года, опубликованная в 1894 году в Лейпциге (перевод мой. — Э. Ф.).

По сути дела, вся экзистенциальная философия, начиная от Кьеркегора, является, по словам П. Тиллиха, более чем столетним движением протеста против дегуманизации человека в индустриальном обществе. Действительно, понятие «отчуждение» на светском языке эквивалентно тому, что на богословском языке было бы названо грехом: отказ человека от себя, от Бога внутри себя.

Мыслителем, который ввел понятие «отчуждение», был Гегель. Для него история человечества была одновременно историей отчуждения (*Entfremdung*) человека. То, к чему на самом деле стремится разум, писал он в «Философии истории», есть реализация этого представления, однако при этом разум скрывает свою цель от самого себя и горд и удовлетворен этим отчуждением от собственной сущности. Для Маркса, как и для Гегеля, концепция отчуждения основывается на различии между сущностью и существованием, на том факте, что существование человека отчуждено от его сущности; в действительности человек не выступает тем, чем потенциально является. Иначе говоря: *он не то, чем должен быть; а должен он быть тем, чем быть может.*

Для Маркса процесс отчуждения выражается в труде и в разделении труда. Труд для него — активная связь человека с природой, создание нового мира, включая создание самого человека. (Конечно, интеллектуальная деятельность для Маркса — всегда труд, так же как физический труд или художественное творчество.) Однако по мере того как возникает частная собственность и развивается разделение труда, труд теряет характер выражения человеческих сил: труд и его продукт обретают существование, отдельное от человека, от его воли и намерений. «Предмет, производимый трудом, его продукт, противостоит труду как некое чуждое существо, как сила, не зависящая от производителя. Продукт труда есть труд, закрепленный в некотором предмете, овеществленный в нем, это есть опредмечивание труда»¹. Труд оказывается отчужденным, потому что

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. Соч. Т. 42.

работа перестает быть выражением природы работника, который «не утверждает себя, а отрицает, чувствует себя не счастливым, а несчастным, не развивает свободно свою физическую и духовную энергию, а изнуряет свою физическую природу и разрушает свои духовные силы. Поэтому рабочий только вне труда чувствует себя самим собой, а в процессе труда он чувствует себя оторванным от самого себя»¹. Таким образом, в процессе производства отношение работника к собственной деятельности есть отношение «как к чему-то чуждому, ему не принадлежащему. Деятельность выступает здесь как страдание, сила — как бессилие, зачатие — как оскопление»². В силу этого человек оказывается отчужденным от самого себя, относится к продукту собственного труда «как к предмету чуждому и над ним властвующему. Это отношение есть вместе с тем отношение к чувственному внешнему миру, к предметам природы, как к миру чуждому, ему враждебно противостоящему»³.

Маркс подчеркивает два момента:

1) в процессе работы, и особенно работы в условиях капитализма, человек оказывается отчужден от собственных творческих сил;

2) объекты его труда делаются чуждыми ему и в конце концов управляют им, делаются независимой от производителя силой. «Рабочий существует для процесса производства, а не процесс производства для рабочего»⁴.

Неправильное понимание взглядов Маркса на этот предмет широко распространено даже среди социалистов. Принято считать, что Маркс говорил в первую очередь об экономической эксплуатации работника и о том факте, что его доля в дележе продукта меньше, чем следует, или что продукт должен принадлежать ему, а не капиталисту. Однако, как я показал выше, Маркс приветствовал бы государство в роли капиталиста, как в Советском Союзе,

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. Соч. Т. 42.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Маркс К. Капитал. Соч. Т. 23.

ничуть не больше, чем частного капиталиста. Маркса не интересовало в первую очередь выравнивание доходов. Он был озабочен освобождением человека от того вида труда, который разрушает его индивидуальность, превращает его в вещь и делает рабом вещей. Как Кьеркегор стремился к спасению индивида, так критика Марксом капиталистического общества была направлена не на способ распределения доходов, а на способ производства, ведущий к разрушению личности и порабощению человека — как рабочего, так и капиталиста — вещами и обстоятельствами, созданными ими самими.

Маркс идет дальше. При неотчужденном труде человек реализует себя не только как личность, но и как представитель своего вида. Для Маркса, как и для Гегеля и многих представителей эпохи Просвещения, каждый индивид является представителем своего вида, другими словами — человечества в целом. Универсализм человека проявляется в том, что его развитие ведет к раскрытию в полной мере его человечности. В процессе труда «человек удваивает себя уже не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно, и созерцает самого себя в созданном им мире. Поэтому отчужденный труд, отнимая у человека предмет его производства, тем самым отнимает у него его родовую жизнь, его действительную родовую предметность, а то преимущество, которое человек имеет перед животным, превращает для него в нечто отрицательное, поскольку у человека отбирают его неорганическое тело, природу.

Подобным же образом отчужденный труд, принижая самодеятельность, свободную деятельность до степени простого средства, тем самым превращает родовую жизнь человека в средство для поддержания его физического существования»¹.

Как я уже указывал выше, Маркс считал, что отчуждение труда, хотя и существовало на протяжении всей исто-

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. Соч. Т. 42.

рии, достигло своего пика в капиталистическом обществе, и рабочий класс оказался в нем самым отчужденным. Это заключение основано на идее о том, что работник, не участвующий в выборе конкретной работы и будучи «нанятым» в дополнение к машинам, которые он обслуживает, превращается в вещь благодаря своей зависимости от капитала. Таким образом, для Маркса «эмансипация общества от частной собственности и т. д., от кабалы, выливается в политическую форму эмансипации рабочих, причем дело здесь не только в их эмансипации, ибо их эмансипация включает в себе общечеловеческую эмансипацию; и это потому, что кабала человечества в целом заключается в отношении рабочего к производству и все кабальные отношения суть лишь видоизменения и следствия этого отношения»¹.

Следует снова подчеркнуть, что цель Маркса не ограничивалась освобождением рабочего класса; он стремился к освобождению человека благодаря возвращению к неотчужденному труду и тем самым к свободной деятельности всех людей — к обществу, целью которого являлся бы человек, а не производство вещей, в котором человек, как отмечал Маркс в «Капитале», перестал бы быть искалеченным уродцем и стал всесторонне развитым человеческим существом. Концепция отчуждения продукта труда, по Марксу, в наиболее фундаментальном виде выражена в «Капитале», где он говорит о «фетишизме товаров». Капиталистическое производство трансформирует отношения индивидов в товарные отношения, и эта трансформация является решающей. «Иначе оно и быть не может при таком способе производства, где рабочий существует для потребностей увеличения уже имеющихся стоимостей, вместо того чтобы, наоборот, материальное богатство существовало для потребностей развития рабочего. Как в религии над человеком господствует продукт его собственной головы, так при капиталистическом производстве над ним господ-

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. Соч. Т. 42.

ствуется продукт его собственных рук»¹. «Машина приравнивается к слабости человека, чтобы превратить слабого человека в машину»².

Отчуждение труда при капитализме значительно больше, чем это было при ремесленном производстве и мануфактуре. «В мануфактуре и ремесле рабочий заставляет орудие служить себе, на фабрике он служит машине. Там движение орудия труда исходит от него, здесь он должен следовать за движением орудия труда. В мануфактуре рабочие являются членами одного живого механизма. На фабрике мертвый механизм существует независимо от них, и они присоединены к нему как живые придатки»³.

Для понимания Маркса очень важно видеть, что концепция отчуждения оставалась в центре внимания как «раннего» Маркса, написавшего «Экономическо-философские рукописи 1844 года», так и «позднего» Маркса времен создания «Капитала». Помимо уже приведенных примеров, о преемственности мысли Маркса ясно говорят следующие отрывки из «Рукописей» и «Капитала»:

«Этот факт выражает лишь следующее: предмет, производимый трудом, его продукт, противостоит труду как некое чуждое существо, как сила, не зависящая от производителя. Продукт труда есть труд, закрепленный в некотором предмете, овеществленный в нем, это есть опредмечивание труда. Осуществление труда есть его опредмечивание. При тех порядках, которые предполагаются политической экономией, это осуществление труда, это его претворение в действительность выступает как выключение рабочего из действительности, опредмечивание выступает как утрата предмета и закабаление предметом, освоение предмета — как отчуждение»⁴.

¹ Маркс К. Капитал. Соч. Т. 23.

² Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. Соч. Т. 42.

³ Маркс К. Капитал. Соч. Т. 23.

⁴ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. Соч. Т. 42.

«При капиталистической системе все методы повышения общественной производительной силы труда осуществляются за счет индивидуального рабочего; все средства для развития производства превращаются в средства подчинения и эксплуатации производителя, они уродуют рабочего, делая из него неполного человека [einen Teilmenschen], принижают его до роли придатка машины, превращая его труд в муки, лишают этот труд содержательности, отчуждают от рабочего духовные силы процесса труда в той мере, в какой наука входит в процесс труда как самостоятельная сила»¹.

Снова Маркс ясно видит роль частной собственности (конечно, не собственности на предметы потребления, а капитала, использующего наемный труд) в отчуждении труда: «Частная собственность есть продукт, результат, необходимое следствие отчужденного труда, внешнего отношения рабочего к природе и к самому себе. Таким образом, к частной собственности мы приходим посредством анализа понятия отчужденного труда, т. е. отчужденного человека, отчужденной жизни»².

Дело не только в том, что мир вещей становится властителем человека, но и в том, что его хозяевами делаются социальные и политические обстоятельства, которые человек создает. «Консолидирование нашего собственного продукта в какую-то вещественную силу, господствующую над нами, вышедшую из-под нашего контроля, идущую вразрез с нашими ожиданиями и сводящую на нет наши расчеты, является одним из главных моментов в предшествующем историческом развитии»³. Отчужденный человек, полагающий, что он стал повелителем природы, становится рабом вещей и обстоятельств, бессильным придатком в мире, являющимся в то же время застывшим выражением его собственных сил.

¹ Маркс К. Капитал. Соч. Т. 23.

² Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. Соч. Т. 42.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Соч. Т. 3.

Для Маркса отчуждение в процессе труда от его продукта и от обстоятельств нераздельно соединено с отчуждением от себя, от других людей и от природы. «Непосредственным следствием того, что человек отчужден от продукта своего труда, от своей жизнедеятельности, от своей родовой сущности, является отчуждение человека от человека. Когда человек противостоит самому себе, то ему противостоит другой человек. То, что можно сказать об отношении человека к своему труду, к продукту своего труда и к самому себе, то же можно сказать и об отношении человека к другому человеку, а также к труду и к предмету труда другого человека.

Вообще положение о том, что от человека отчуждена его родовая сущность, означает, что один человек отчужден от другого и каждый из них отчужден от человеческой сущности»¹. Отчужденный человек отчужден не только от других людей; он отчужден от человеческой сущности, от своей родовой сущности как в природном, так и в духовном отношении. Отчуждение от человеческой сущности ведет к экзистенциальному эгоизму; Маркс говорит о том, что сущность обособленного человека превращается в «средство для поддержания его индивидуального существования. Отчужденный труд отчуждает от человека его собственное тело, как и природу вне его, как и его духовную сущность, его человеческую сущность»².

Концепция Маркса соприкасается здесь с кантовским принципом: человек всегда должен быть целью для себя и никогда — лишь средством для достижения цели. Однако Маркс расширяет этот принцип, утверждая, что сущность человека никогда не должна становиться средством его индивидуального существования. Различие между взглядами Маркса и коммунистическим тоталитаризмом не могло бы быть выражено более радикально: человечность не должна становиться средством индивидуального существования и

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. Соч. Т. 42.

² Там же.

уж тем более — средством, используемым государством, классом или нацией.

Отчуждение ведет к извращению всех ценностей. Сделав экономику и ее ценности — «наживу, труд и бережливость, трезвость»¹ — высшей целью жизни, человек не развивает истинно моральные ценности: «богатство такими вещами, как чистая совесть, добродетель и т. д.; но как я могу быть добродетельным, если я вообще не существую? Как я могу иметь чистую совесть, если я ничего не знаю?»² При отчуждении каждая сфера жизни, и экономическая, и моральная, независимо друг от друга «фиксирует особый круг отчужденной сущностной деятельности и каждая относится отчужденно к другому отчуждению»³.

Маркс показал, что происходит в отчужденном мире с человеческими потребностями; он с поразительной ясностью предвидел завершение этого процесса, которое стало видно только сегодня. В то время как в социалистической перспективе особую важность должно иметь «богатство человеческих потребностей, а следовательно, и какой-нибудь новый способ производства и какой-нибудь новый предмет производства, новое проявление человеческой сущностной силы и новое обогащение человеческого существа»⁴, в отчужденном мире капитализма потребности — это не выражение латентных сил человека, т. е. они не человеческие потребности; при капитализме «каждый человек старается пробудить в другом какую-нибудь новую потребность, чтобы вынудить его принести новую жертву, поставить его в новую зависимость и толкнуть его к новому виду наслаждения, а тем самым и к экономическому разорению. Каждый стремится вызвать к жизни какую-нибудь чуждую сущностную силу, господствующую над другим человеком, чтобы

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. Соч. Т. 42.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

найти в этом удовлетворение своей собственной своекорыстной потребности. Поэтому вместе с ростом массы предметов растет царство чуждых сущностей, под игом которых находится человек, и каждый новый продукт представляет собой новую возможность взаимного обмана и взаимного ограбления. Вместе с тем человек становится все беднее как человек, он все в большей мере нуждается в деньгах, чтобы овладеть этой враждебной сущностью, и сила его денег падает как раз в обратной пропорции к массе продукции, т. е. его нуждаемость возрастает по мере возрастания власти денег. Таким образом, потребность в деньгах есть подлинная потребность, порождаемая политической экономией, и единственная потребность, которую она порождает. Количество денег становится все в большей и большей мере их единственным могущественным свойством; подобно тому как они сводят всякую сущность к ее абстракции, так они сводят и самих себя в своем собственном движении к количественной сущности. Безмерность и неумеренность становятся их истинной мерой.

Даже с субъективной стороны это выражается отчасти в том, что расширение круга продуктов и потребностей становится изобретательным и всегда расчетливым рабом нечеловечных, рафинированных, неестественных и надуманных вожелений. Частная собственность не умеет превращать грубую потребность в человеческую потребность. Ее идеализм сводится к фантазиям, прихотям, причудам, и ни один евнух не льстит более низким образом своему повелителю и не старается возбудить более гнусными средствами его притупившуюся способность к наслаждениям, чтобы снискать себе его милость, чем это делает евнух промышленности, производитель, старающийся хитростью выудить для себя гроши, выманить золотую птицу из кармана своего христиански возлюбленного ближнего (каждый продукт является приманкой, при помощи которой хотят выманить у другого человека его сущность — его деньги; каждая действительная или возможная потребность оказывается слабостью, которая притянет муху к

смазанной клеем палочке; всеобщая эксплуатация общественной человеческой сущности, подобно тому как каждое несовершенство человека есть некоторая связь с небом — тот пункт, откуда сердце его доступно священнику; каждая нужда есть повод подойти с любезнейшим видом к своему ближнему и сказать ему: милый друг, я дам тебе то, что тебе нужно, но ты знаешь *conditio sine qua non* [непременное условие], ты знаешь, какими чернилами тебе придется подписать со мной договор; я надуваю тебя, доставляя тебе наслаждение, — для этой цели промышленный евнух приспособливается к извращеннейшим фантазиям потребителя, берет на себя роль сводника между ним и его потребностью, возбуждает в нем нездоровые вожеления, подстерегает каждую его слабость, чтобы затем потребовать себе мзду за эту любезность»¹.

Человек, таким образом, превращается в «существо и духовно и физически обесчеловеченное... товар, обладающий сознанием и самостоятельной деятельностью... человек-товар»². Человек-товар знает лишь один способ связи с внешним миром: обладание и потребление. Чем более он отчужден, тем в большей мере чувство обладания и использования определяет его отношение к миру. «Чем ничтожнее твое бытие, чем меньше ты проявляешь свою жизнь, тем больше твое имущество, тем больше твоя отчужденная жизнь, тем больше ты накапливаешь своей отчужденной сущности»³.

История внесла только одну поправку в эту концепцию отчуждения: Маркс считал наиболее отчужденным рабочий класс, а потому эмансипация от отчуждения должна была неизбежно начаться с освобождения рабочего класса. Маркс не предвидел, до какой степени отчуждение станет участью огромного большинства человечества, особенно постоянно растущей части населения,

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. Соч. Т. 42.

² Там же.

³ Там же.

манипулирующей символами и людьми, а не машинами. Если на то пошло, то клерк, посредник, чиновник сегодня еще более отчуждены, чем квалифицированный рабочий. Функционирование последнего все еще зависит от определенных личных качеств — таких, как умения, надежность и т. д., — и он не обязан продавать свою «личность», свою улыбку, свои мнения; манипулирующих символами нанимают не только за их умения, но и за те личностные качества, которые делают их «привлекательными персонально», легко поддающимися управлению и манипулированию. Они — истинные «люди организации», гораздо больше, чем квалифицированные рабочие; корпорация — их идол. Однако в том, что касается потребления, разницы между людьми физического труда и представителями бюрократии нет. Все они жаждут вещей, новых вещей, чтобы их иметь и использовать. Они — пассивные реципиенты, потребители, скованные и ослабленные теми самыми вещами, которые удовлетворяют их искусственные потребности. Они не связаны с миром созидательно, не воспринимают его в полной мере реально в процессе единения с ним: они поклоняются вещам и машинам, которые производят вещи, — и в этом отчужденном мире они чувствуют себя чужими и одинокими. Несмотря на недооценку Марксом роли бюрократии, его понимание в целом и сегодня не утратило своей актуальности: «Производство производит человека не только в качестве товара, не только человека-товар, человека с определением товара, оно производит его, согласно этому определению, как существо и духовно и физически обесчеловеченное. — Аморальность, вырождение, оупение и рабочих и капиталистов. — Продукт этого производства есть товар, обладающий сознанием и самостоятельной деятельностью... человек-товар»¹.

Маркс едва ли мог предвидеть, до какой степени вещи и обстоятельства — плод наших собственных усилий —

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. Соч. Т. 42.

станут нашими хозяевами; однако ничто не могло бы более драматично подтвердить его пророчество, чем тот факт, что сегодня вся человеческая раса является заложницей созданного ею ядерного оружия и политических институтов, также наших творений. Испуганное человечество взволнованно ждет, удастся ли ему спастись от власти своих созданий, от слепых действий бюрократии, которую оно само назначило.



6

Концепция социализма, по Марксу

Концепция социализма, по Марксу, вытекает из его представления о человеке. Теперь уже должно быть ясно, что в соответствии с ним социализм — это не общество строго регламентированных, автоматизированных индивидов; не важно, одинаков или нет их доход и хорошо ли они обеспечены едой и одеждой. Социалистическое общество не предполагает подчинения человека государству, машине или бюрократии. Даже в том случае, если бы государство выступило в роли «абстрактного капиталиста», даже если «весь общественный капитал оказался бы соединенным в руках одного-единственного капиталиста или одной-единственной компании капиталистов»¹, это не было бы социализмом. Действительно, Маркс совершенно ясно говорит в «Экономическо-философских рукописях»: «Как таковой коммунизм не есть цель человеческого развития». Какова же тогда эта цель?

Несомненно, цель социализма — человек. Социализм должен создать такой способ производства и такую организацию общества, при которых человек может преодолеть отчуждение от своего продукта, от своего труда, от других людей, от самого себя и от природы; при которых он может вернуться к себе и собственными силами овладеть миром, тем самым достигнув единства с ним. Социализм для Маркса был, как говорит П. Тиллих, «движением со-

¹ Маркс К. Капитал. Соч. Т. 23.

противления против разрушения любви в социальной реальности»¹.

С величайшей ясностью Маркс определил цель социализма в конце третьего тома «Капитала»: «Царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства. Как первобытный человек, чтобы удовлетворять свои потребности, чтобы сохранять и воспроизводить свою жизнь, должен бороться с природой, так должен бороться и цивилизованный человек, должен во всех общественных формах и при всех возможных способах производства. С развитием человека расширяется это царство естественной необходимости, потому что расширяются его потребности; но в то же время расширяются и производительные силы, которые служат для их удовлетворения. Свобода в этой области может заключаться лишь в том, что коллективный человек, ассоциированные производители рационально регулируют этот свой обмен веществ с природой, ставят его под свой общий контроль, вместо того чтобы он господствовал над ними как слепая сила; совершают его с наименьшей затратой сил и при условиях, наиболее достойных их человеческой природы и адекватных ей. Но тем не менее это все же остается царством необходимости. По ту сторону его начинается развитие человеческих сил, которое является самоцелью, истинное царство свободы, которое, однако, может расцвести лишь на этом царстве необходимости, как на своем базисе»².

Здесь Маркс перечисляет все главные элементы социализма. Прежде всего производство носит кооперативный, а не конкурентный характер; человек трудится рационально, без отчуждения: это означает, что производство находится под его контролем, а не управляется некой слепой силой.

¹ *Tillich P. Protestantische Vision. Stuttgart: Ring Verlag, 1952 (пер. мой. — Э. Ф.).*

² *Маркс К. Капитал. Соч. Т. 25, ч. 2.*

Это исключает концепцию социализма, при котором человеком манипулирует бюрократия, даже если эта бюрократия управляет всей экономикой государства, а не одной большой корпорацией. Это значит, что индивид активно участвует в планировании и в осуществлении планов; короче, это означает реализацию политической и производственной демократии. Маркс ожидал, что благодаря этой новой форме неотчужденного общества человек сможет стать независимым, стоять на собственных ногах и не будет больше уродоваться отчужденным способом производства и потребления; что он на самом деле станет хозяином и творцом своей жизни, а потому сможет начать делать своим главным делом саму жизнь, а не производство средств для жизни. Социализм как таковой для Маркса никогда не был осуществлением жизни, а лишь условием такого осуществления. Когда человек построит разумное, неотчужденное общество, он получит шанс осуществить то, что является целью жизни: развитие человеческих сил, которое является самоцелью и дает истинную свободу. Маркс, человек, ежегодно перечитывавший Эсхила и Шекспира, который в себе самом осуществил величайшие достижения человеческой мысли, никогда и представить себе не мог бы, что его идея социализма может быть понята так, будто цель социализма — сытое и хорошо одетое общество «социального обеспечения» или «государство рабочих».

На взгляд Маркса, человек в процессе истории создал культуру, которую сможет освоить, когда освободится от своих цепей — не только от экономической нищеты, но и от порожденной отчуждением духовной. Представления Маркса основаны на его вере в людей, во врожденный потенциал, присущий сущности человека и исторически развившийся. Маркс смотрел на социализм как на условие существования человеческой свободы и творчества, а не как на нечто, являющееся целью жизни человека.

Для Маркса социализм (или коммунизм) — не бегство и не потеря объективного мира, который люди создали благодаря применению своих способностей. Это не нищенский возврат к неестественной, примитивной простоте.

Скорее это первое реальное проявление и актуализация человеческой природы как чего-то реально существующего. Социализм для Маркса — общество, позволяющее вызвать человеческую сущность благодаря преодолению отчуждения. Он не что иное, как создание условий для появления действительно свободного, разумного, деятельного и независимого человека и для выполнения пророческой цели — уничтожения идолов.

То, что на Маркса стали смотреть как на врага свободы, сделалось возможным только благодаря фантастическому обману Сталина, взявшего на себя смелость говорить от имени Маркса, в сочетании с фантастическим невежеством, существующим в отношении Маркса в западном мире. Для Маркса целью социализма была именно свобода, но свобода в гораздо более радикальном смысле, чем предлагает существующая ныне демократия, — свобода как независимость, основывающаяся на самостоянии человека, который полагается на собственные силы в созидательном взаимодействии с окружающим миром. Свобода, по мнению Маркса, в «гораздо большей степени есть сущность человека, чем представляют это себе ее противники... Ни один человек не выступает против свободы; преимущественно он выступает против свободы других. В этом или ином виде свобода существовала всегда — то как особая привилегия, то как универсальное право»¹.

Социализм, по Марксу, это общество, которое служит потребностям человека. Однако многие могут спросить, разве это не то, что делает современный капитализм? Разве наши крупные корпорации не стремятся удовлетворять потребности человека? И разве большие рекламные компании не тратят силы и средства на исследования, не проводят «анализа мотивации», не стараются выяснить, каковы потребности человека? В действительности концепцию социализма можно понять, только если принять проводи-

¹ Цитата из книги «Марксизм и свобода» Р. Дунаевской с предисловием Г. Маркузе (*Dunayevskaya R. Marxism and freedom. Bookman Associates, N. Y., 1958, p. 19*).

мое Марксом различие между истинными потребностями человека и неестественными, искусственно созданными потребностями.

Как следует из общей концепции человека, его истинные потребности коренятся в его природе; различие истинных и фальшивых потребностей возможно только на основе представления о природе человека и понимания его настоящих потребностей. Истинные потребности человека — это те, соблюдение которых необходимо для реализации его сущности как человеческого существа. По словам Маркса, существование того, что человек на самом деле любит, ощущается им как необходимость, потребность, без удовлетворения которой сущность человека не может проявиться, осуществиться, обрести полноту. Исходя из специфической концепции природы человека, Маркс проводит различие истинных и ложных потребностей человека. Чисто субъективно ложные потребности могут ощущаться столь же важными, как и истинные, и с чисто субъективной точки зрения не может быть критерия для их различения. Прибегая к современной терминологии, речь идет о различении между невротическими и рациональными (здоровыми) потребностями¹. Человек часто осознает только свои ложные потребности и не осознает истинные. Задача ученого, анализирующего общественные тенденции, состоит в том, чтобы пробудить человека, помочь ему осознать иллюзорность ложных потребностей и реальность истинных. Основной целью социализма, согласно Марксу, является опознание и реализация настоящих потребностей человека, что станет возможным, только когда производство будет служить человеку, а капитал перестанет продуцировать и эксплуатировать ложные потребности.

Концепция социализма, по Марксу, как и вся экзистенциальная философия, является протестом против отчуждения человека. Если, по выражению Олдоса Хаксли, все наши современные экономические, социальные и между-

¹ См. мою книгу «Человек для себя» (*Fromm E. Man for himself*. Rinehart & Co., N. Y., 1947).

народные установления основаны преимущественно на организованном безлюбии¹, то социализм Маркса — протест как раз против безлюбия, против эксплуатации человека человеком, против эксплуатации природы, ведущей к истощению природных ресурсов и ущербу для большинства населения, не говоря уж о будущих поколениях. Неотчужденный человек, являющийся целью социализма, как мы показали выше, — это человек, который не «господствует» над природой, не отделяет себя от нее и относится к ней ответственно.

Не означает ли все это, что социализм Маркса — это реализация глубочайших религиозных устремлений, общих для великих гуманистических религий прошлого? Так оно и есть, если мы поймем, что Маркс — как Гегель и многие другие мыслители — выражает заботу о душе человека не на богословском, а на философском языке.

Маркс боролся с религией как раз потому, что произошло ее отчуждение и она больше не удовлетворяет истинных потребностей человека. На самом деле борьба Маркса с Богом — это борьба с идолом, который называют Богом. Еще совсем молодым человеком он взял эпиграфом к своей диссертации следующие слова: «Не тот безбожник, кто осуждает богов толпы, а тот, кто приписывает мнение толпы богам». Атеизм Маркса — самая продвинутая форма рационального мистицизма, и она ближе к Мейстеру Экхарту или к дзен-буддизму, чем те защитники Бога и религии, которые обвиняют его в безбожии.

Едва ли возможно говорить об отношении Маркса к религии, не упоминая о связи между его философией истории и социализмом, не говоря о мессианских надеждах ветхозаветных пророков и духовных корнях, уходящих в греческий и римский гуманизм. Действительно, мессианские упования — уникальное свойство западного мышления. Пророки Ветхого Завета являлись не только духовными учителями, как Лао Цзы или Будда, они были также и по-

¹ *Huxley A. The Perennial Philosophy. N. Y.: Harper and Brothers, 1944, p. 93.*

литическими лидерами. Они показывали человеку, чем он должен стать, и ставили его перед альтернативой выбора, который ему предстоит сделать. Большинство пророков Ветхого Завета считали, что история имеет смысл, что человек в процессе истории совершенствуется и что со временем он создаст общественный порядок, при котором воцарятся мир и справедливость. Однако мир и справедливость для пророков не означали отсутствия войны и несправедливости. Мир и справедливость — это концепции, корнящиеся в ветхозаветной концепции человека. Человек, прежде чем осознал себя, жил в единстве с природой (Адам и Ева в раю). Первый свободный поступок, каковым является способность сказать «нет», открыл человеку глаза, и он увидел себя чужаком в мире, вынужденным бороться с природой, с другими людьми, с представителями противоположного пола. Исторический процесс — это процесс, в котором человек развивает свои специфически человеческие качества, способности к любви и пониманию; как только он достигнет полной человечности, он сможет вернуться к утраченному единству с миром. Это новое единство, впрочем, будет отличаться от того предшествующего сознанию состояния, которое существовало до начала истории. Оно — искупление вины человека перед самим собой, перед природой, перед другими людьми, основывающееся на том, что в ходе исторического процесса он сам себя породил. Согласно Ветхому Завету, Бог раскрывает себя в истории («Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова»); и именно в истории, а не в состоянии, за пределы истории выходящем, лежит спасение человека. Это означает, что духовные цели человека неразрывно связаны с трансформацией общества; политика по сути своей не является сферой, отделенной от моральных ценностей и от самореализации человека.

Подобные мысли высказывали древнегреческие (и эллинистические) и римские мыслители. Начиная с Зенона, основателя философии стоиков, до Сенеки и Цицерона концепции естественного права и равенства всех людей оказали мощное воздействие на умы и наряду с пророческой традицией стали одной из основ христианской мысли.

Хотя христианство, особенно с приходом Павла, проявляло тенденцию трансформировать историческую концепцию спасения в нечто «потустороннее», чисто духовное, а церковь заняла место «хорошего общества», такая трансформация ни в коей мере не является окончательной. Первые отцы церкви резко высказывались в отношении существовавшего тогда государства; на протяжении всего позднего Средневековья богословы критиковали светские власти и государство с точки зрения божественного и естественного закона. Они исходили из того, что государство не должно быть отделено от духовных ценностей, основанных на откровении и разуме («интеллекте», в научном смысле слова). В еще более радикальной форме мессианская идея нашла выражение в учениях христианских сект перед Реформацией и многих христианских общинах после Реформации — вплоть до Общества Друзей в настоящее время.

Впрочем, после Реформации основные направления мессианской мысли больше не были ориентированы на религию, а приобретали философско-исторический и социальный характер. Косвенное выражение они нашли в великих утопиях Возрождения, где новый мир изображался не как отдаленное будущее, а как некое удаленное место. Они повлияли на философов Просвещения во времена французской и английской революций. Их позднейшее и самое полное выражение содержится в концепции социализма, по Марксу. Каким бы непосредственным ни было влияние на Маркса идей Ветхого Завета благодаря таким социалистам, как Моисей Гесс, не может быть сомнений в том, что пророческая мессианская традиция опосредованно повлияла на него через учения философов эпохи Просвещения — и в особенности таких мыслителей, как Спиноза, Гёте, Гегель. Общей для пророческого христианского мышления XIII века, Просвещения XVIII века¹ и социализма века

¹ См. работы К. Л. Бекера «Небесный град у философов восемнадцатого столетия» (*Becker C. L. The heavenly city of the eighteenth-century philosophers. Yale Univ. Press, New Haven, 1932. 1959*), А. П. д'Энтреве «Взнос Средневековья в политическую мысль» (*d'Entreves A. P. The medieval contribution to political thought. Oxford Univ. Press, 1939*),

XIX является идея о том, что государство и духовные ценности неразделимы. Эта идея подвергалась нападкам со стороны светских концепций Ренессанса (Макиавелли) и доктрины отделения школы от церкви в современных государствах. Представляется, что западный человек, попав под влияние гигантских материальных завоеваний, стал безоглядно пользоваться обретенными силами, опьяняясь ими, и забыл о себе самом. Элита общества одержима жаждой власти и роскоши, манипулирует людьми, а массы за ней следуют. Так случилось во время Возрождения, с его новой наукой и географическими открытиями, в городах-государствах Северной Италии; так случилось снова во время взрывоподобного развития первой и второй промышленных революций.

Однако развитие человека осложняется наличием еще одного фактора. Если государство и общество должны служить реализации определенных духовных ценностей, существует опасность того, что высшая власть велит человеку — и принудит его — думать и действовать определенным образом. Внедрение в общественную жизнь некоторых подлинных ценностей может приводить к формированию авторитаризма. В Средние века духовным авторитетом была католическая церковь; протестантизм сначала боролся с ее властью, обещая большую независимость индивиду, но пришел к тому, что сделал государство безоговорочным и деспотичным повелителем души и тела человека. Восстание против монархической власти происходило под знаменем национального государства, и некоторое время оно обещало стать представителем свободных граждан, однако вскоре посвятило себя защите материальных интересов тех, кто владел капиталом и мог, таким образом, эксплуатировать труд большинства населения. Некоторые общественные классы протестовали против такого нового

Г. Барона «Цивилизация пятнадцатого века и Ренессанс» (Baron H. in Cambridge Modern History, Vol. 8), Г. Дж. Ласки «Политическая теория позднего Средневековья» (*Laski H. J. Political theory in the Later Middle Ages. In The New Cambridge modern history, Vol. 1).*

авторитаризма и настаивали на свободе индивида от вмешательства светских властей. Этот постулат либерализма, направленный на защиту «свободы от», с другой стороны, вел к требованию того, чтобы государство и общество не пытались реализовать «свободу ради». Иначе говоря, либерализм должен был настаивать не только на отделении от государства и церкви, но и отрицать, что функция государства — помогать реализации определенных духовных и моральных ценностей; таковые считались находящимися исключительно в ведении индивида.

Социализм в своей марксистской и иных формах вернулся к идее «хорошего общества» как обязательного условия реализации духовных потребностей человека. Он был антиавторитарным как в отношении церкви, так и в отношении государства, поскольку ставил целью постепенное исчезновение государства и создание общества, состоящего из добровольно объединившихся индивидов. Его целью было преобразование общества таким образом, чтобы стало возможным подлинное возвращение человека к себе, без участия тех авторитарных сил, которые ограничивали и обедняли человеческий разум.

Таким образом, марксизм и другие формы социализма являются наследниками пророческого мессианства, христианского миллениаристского сектантства, томизма XIII века, ренессансного утопизма и Просвещения XVIII века¹. Социализм Маркса является синтезом пророчески-христианской идеи об обществе как о месте духовной реализации с идеей индивидуальной свободы. По этой причине он противостоит церкви, поскольку та ограничивает права разума, и либерализму, поскольку тот рассматривает устройство общества отдельно от моральных ценностей. И он противостоит сталинизму и «хрущевизму» из-за их авторитаризма и пренебрежительного отношения к гуманистическим ценностям.

¹ Я посвящу более подробному рассмотрению этого вопроса отдельную книгу, выходящую в серии «Мировая перспектива религий» (World Perspective Religious Series. Harper & Brothers, N. Y.).

Социализм — это свобода человеческой самореализации, возвращение индивида к себе как полноценному человеческому существу. «Он есть действительное разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он — решение загадки истории, и он знает, что он есть это решение»^{1, 2}. Для Маркса социализм означал общественное устройство, которое позволяет человеку вернуться к себе, достичь единства между сущностью и существованием, преодолеть разделение и антагонизм между субъектом и объектом, между очеловечиванием и природой; он означал мир, в котором человек не был бы чужим среди чужих, а ощущал этот мир своим домом.

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. Соч. Т. 42.

² Мысль о связи между мессианскими верованиями и социализмом, по Марксу, высказывалась многими авторами. Можно указать книгу К. Левита о смысле истории (Lowith K. *Meaning in History*. Chicago Univ. Press, 1949) и цитировавшуюся выше работу П. Тиллиха. Лукач говорит о Марксе как об эсхатологическом мыслителе в своей работе «История и классовое сознание». См. также высказывания А. Вебера и Дж. А. Шумпетера и ряда других исследователей в упоминавшемся ранее двухтомнике «Marxismusstudien» (Гл. 1).



7

Целостность мысли Маркса

Наше представление о Марксовых концепциях человеческой природы, отчуждения, деятельности и т. д. было бы совершенно односторонним и даже ошибочным, если бы правы оказались те, кто утверждает, будто идеи «молодого Маркса», содержащиеся в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», были отвергнуты старшим, «зрелым Марксом» как пережитки идеалистического прошлого, следы влияния Гегеля. Если бы это было так, можно было бы предпочесть «молодого» Маркса «зрелому» и пожелать связать социализм с первым, а не со вторым. К счастью, нет никакой надобности рассекать Маркса надвое. Фактически основополагающие взгляды на человека, высказанные Марксом в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», не претерпели глубоких изменений в «Капитале», и Маркс не отказался от своих ранних воззрений, как то утверждают вышеупомянутые критики.

Во-первых, кто заявляет, что «молодой» и «зрелый» Марксы по-разному смотрели на человека? Подобные утверждения принадлежат по большей части русским коммунистам; они и не могут поступать иначе, поскольку их учение, равно как и общественно-политическая система, во всех отношениях противоречит гуманизму Маркса. Для них человек — слуга государства и производства, а не окончательная цель всех общественных преобразований. Цель Маркса — развитие человеческой индивидуальности — отрицается советской системой в еще большей степени, чем

современным капитализмом. Материализм коммунистов гораздо ближе к механистическому материализму буржуазии XIX века, с которым боролся Маркс, чем к Марксову историческому материализму.

Коммунистическая партия Советского Союза ясно высказалась на этот счет в 1934 году, заставив Г. Лукача, первым попытавшегося возродить гуманизм Маркса и вынужденного бежать от нацистов в Россию, «раскаяться» в своих ошибках. Эрнст Блох, высказавшийся похожим образом о гуманизме Маркса в своей блестящей работе «Das Prinzip Hoffnung» («Принцип надежды»)¹, также подвергся жестоким нападкам со стороны идеологов Коммунистической партии, несмотря на то что в его книге содержались хвалебные отзывы о советском коммунизме. Позицию коммунистических авторов разделяет Дэниел Белл, утверждающий, что гуманизм Маркса, заявленный в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», — это «не исторический Маркс». «Хоть и можно симпатизировать подобному подходу, — пишет Белл, — было бы всего лишь мифотворчеством считать изложенную в них концепцию центральной темой работ Маркса»².

Бесспорно, что классические интерпретаторы Маркса — были ли они ревизионистами, как Бернштейн, или ортодоксальными марксистами, как Каутский, Плеханов, Ленин или Бухарин, — не допускали, что взгляды Маркса могут базироваться на гуманистическом экзистенциализме. Объясняется это в основном двумя причинами. Во-первых, «Экономическо-философские рукописи 1844 года» не были опубликованы до 1932 года и ранее не были известны даже в рукописном виде; во-вторых, до 1932 года «Немецкая идеология» также полностью не публиковалась и выборочно увидела свет лишь в 1926 году³. Естественно, эти обстоятельства в значительной мере способствовали

¹ Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1959.

² Эта и последующие цитаты взяты из статьи Д. Белла «Значение отчуждения» в журнале «Thought», 1959.

³ В «Архиве Маркса и Энгельса» под ред. Рязанова.

искаженному и одностороннему представлению указанных авторов об идеях Маркса. Однако то, что эти труды Маркса оставались более или менее неизвестными до второй трети XX века, ни в коей мере не оправдывает пренебрежения гуманизмом Маркса в «классических» интерпретациях, поскольку «Капитал» и другие работы Маркса (такие, как «К критике гегелевской философии права», опубликованная в 1844 году) вполне позволяли получить представление о Марксовом гуманизме. Еще более существенным является то, что в философской мысли от смерти Маркса до 1920-х годов доминировали позитивистские механистические идеи, воздействовавшие на таких мыслителей, как Ленин и Бухарин. Не следует забывать о том, что как сам Маркс, так и классические марксисты не терпели терминов, отдававших идеализмом и религией, поскольку хорошо понимали, что такие термины в значительной мере используются для сокрытия основополагающих экономических и социальных реалий.

Это неприятие Марксом идеалистической терминологии тем более понятно, что его взгляды имели глубокие корни в духовной, хотя и не теологической традиции, идущей не только от Спинозы и Гёте к Гегелю, но и от пророческого мессианизма. Мессианские идеи совершенно сознательно эксплуатировались социалистами Сен-Симоном и М. Гессом и, несомненно, сформировали значительную часть социалистических представлений XIX и даже начала XX века (например, Ж. Жореса).

Духовно-гуманистическая традиция, в которой Маркс вырос и которая едва не была подавлена механистически-материалистическим духом эпохи индустриализации, пережила относительное возрождение в трудах отдельных мыслителей после Первой мировой войны и набрала силу во время и после Второй мировой войны. Дегуманизация, ставшая очевидной благодаря жестокостям сталинского и гитлеровского режимов с их бесчеловечными убийствами, а также растущая дегуманизация, порожденная вещиизмом потребителей и подчинением человека всевозможным организациям, привели к возрождению гуманистических идей.

Другими словами, протест против отчуждения, высказанный Марксом, Кьеркегором и Ницше и заглушенный явными успехами капиталистической индустриализации, снова стал слышен после гуманитарного провала правящих систем и привел к новому пониманию Маркса — его трудов в целом и его гуманистической философии. Я уже упоминал занявшихся этим гуманистическим ревизионизмом писателей. Здесь следует указать на югославских коммунистов; хотя я не слышал, чтобы они занимались философскими проблемами отчуждения, тем не менее в противовес идеологии русского коммунизма они демонстрируют свою озабоченность участием индивида, превращаемого государством в механизм, и выработали систему децентрализации и личной инициативы, радикально отличающуюся от русского идеала централизации и тотальной бюрократизации.

В Польше, Восточной Германии и Венгрии политическая оппозиция русским была тесно связана с представителями гуманистического социализма. Во Франции, Германии и в меньшей степени в Англии ведется живая дискуссия о Марксе, основывающаяся на достоверном знании и понимании его идей. Из литературы на немецком языке достаточно упомянуть статьи, опубликованные в «Marxismusstudien» и написанные по преимуществу протестантскими теологами. Французская литература по этому вопросу представлена шире — ее авторами являются как католические богословы, так и профессиональные философы, марксисты и не-марксисты¹.

Оживлению марксистского гуманизма в англоговорящих странах мешает то обстоятельство, что до недавнего времени «Экономическо-философские рукописи 1844 года» не были переведены на английский язык. Тем не менее такие ученые, как Т. Боттомор и его сторонники, разделяют идеи марксистского гуманизма, высказываемые вышеупомянутыми авторами. В Соединенных Штатах са-

¹ Упомяну только работы Лефевра, Невилла, Голдмана, Кожева, Сартра, Мерло-Понти, а также превосходную статью И. Фетчера «Der Marxismus im Spiegel der Französischen Philosophie» в «Marxismusstudien».

мой значительной работой, позволившей понять гуманизм Маркса, является «Разум и революция» Герберта Маркузе¹. Работа Раи Дунаевской «Марксизм и свобода»² с предисловием Маркузе также является ценным вкладом в марксистско-гуманистическое учение.

Указание на тот факт, что русские коммунисты были вынуждены утверждать наличие серьезного расхождения между «молодым» и «зрелым» Марксом, и ссылка на мнение ряда глубоких исследователей, не соглашающихся с русскими, не являются, однако, доказательством того, что русские (и Д. Белл) не правы. Хотя исчерпывающее опровержение русской позиции, которое было бы желательным, не входит в задачу данной книги, я все же попытаюсь показать читателю, почему позиция русских коммунистов несостоятельна.

Существуют определенные факты, которые при поверхностном рассмотрении могут показаться подтверждающими их позицию. В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс больше не пользуются терминами «род» и «человеческая сущность» («Gattung» и «menschliches Wesen»), употреблявшимися в «Экономическо-философских рукописях 1844 года». Более того, позднее, в предисловии к «К критике политической экономии» 1859 года Маркс говорил, что в «Немецкой идеологии» они с Энгельсом «решили сообща разработать наши взгляды в противоположность идеологическим взглядам немецкой философии, в сущности, свести счеты с нашей прежней философской совестью»³. Утверждалось, что это «сведение счетов» с прежней философской совестью означало, что Маркс и Энгельс отказались от основных идей, высказанных в «Экономическо-философских рукописях 1844 года». Однако даже по-

¹ Marcuse H. Reason and revolution. Oxford Univ. Press, N. Y., 1941.

² Dunayevskaya R. Marxism and freedom. Bookman Associates, N. Y., 1958.

³ Когда внешние обстоятельства сделали невозможной публикацию «Немецкой философии», «мы тем охотнее предоставили рукопись грызущей критике мышей, что наша главная цель — уяснение дела самим себе — была достигнута».

верхностное изучение «Немецкой идеологии» показывает, что это не так. Хотя в данной работе не используются определенные термины, например «человеческая сущность», тем не менее сохраняется основное направление мысли «Экономическо-философских рукописей 1844 года», в особенности концепция отчуждения.

В «Немецкой идеологии» отчуждение определяется как результат разделения труда, которое предполагает «противоречие между интересом отдельного индивида или отдельной семьи и общим интересом всех индивидов, находящихся в общении друг с другом»¹. В том же абзаце отчуждение определяется, как и в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», следующим образом: «собственная деятельность человека становится для него чуждой, противостоящей ему силой, которая угнетает его, вместо того чтобы он господствовал над ней». Здесь мы также находим определение отчуждения с указанием на обстоятельства, уже приведенные выше: «Закрепление социальной деятельности, это консолидирование нашего собственного продукта в какую-то вещественную силу, господствующую над нами, вышедшую из-под нашего контроля, идущую вразрез с нашими ожиданиями и сводящую на нет наши расчеты, является одним из главных моментов в предшествующем историческом развитии»².

Четырнадцатью годами позднее в полемике с Адамом Смитом (в 1857–1858 годах) Маркс использовал те же предположительно «идеалистические» аргументы, что и в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», утверждая, что необходимость работать сама по себе не ограничивает свободу (при условии, что это не отчужденный труд). Маркс говорит о «самореализации» личности — и «тем са-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Соч. Т. 3.

² Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Соч. Т. 3, с. 32.

Важно отметить, что Маркс заменил выражение Энгельса «самодеятельность» на «деятельность», когда Энгельс использовал его в отношении истории прошлого. Это показывает, как важно было для Маркса приберечь термин «самодеятельность» для неотчужденного общества.

мым истинной свободе»¹. Впоследствии та же идея — что цель человеческой эволюции есть разворачивание человека, создание «богатого» человека, преодолевшего противоречие между собой и природой и достигшего истинной свободы, — нашла выражение во многих местах «Капитала», написанного уже «зрелым» Марксом. Как упоминалось выше, в третьем томе «Капитала» Маркс писал: «По ту сторону его [царства необходимости] начинается развитие человеческих сил, которое является самоцелью, истинное царство свободы, которое, однако, может расцвести лишь на этом царстве необходимости, как на своем базисе. Сокращение рабочего дня — основное условие»².

В других частях «Капитала» Маркс говорит о важности «производства всесторонне развитых людей»³, «полного и свободного развития индивидуума»⁴, «потребности развития рабочего»⁵, о том, что частичный человек — это результат процесса отчуждения.

Поскольку Д. Белл — один из немногих американских авторов, заинтересованных Марксовой концепцией отчуждения, я хочу показать, почему его позиция, которая, по сути, не отличается от позиции, занятой русскими коммунистами, также несостоятельна, хотя и по противоположным соображениям. Главная претензия Белла сводится к тому, что интерпретировать Маркса с позиции гуманистических писателей — значит, продолжать мифотворчество. Он утверждает, что «Маркс отрекся от идеи отчуждения в отрыве от экономической системы и тем самым перекрыл дорогу, которая позволила бы провести более широкий, более полезный анализ общества и личности, чем это делают захватившие ведущие позиции марксистские догматики».

Такое утверждение и двусмысленно, и ошибочно. Может показаться, что Маркс в своих поздних работах отверг

¹ См. блестящую статью Т. Рамма «Die Kunfrige Gesellschaftsordnung nach der Theorie von Marx und Engels», *Marxismusstudien* II.

² Маркс К. Капитал. Соч. Т. 25, ч. 2.

³ Маркс К. Капитал. Соч. Т. 23.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

идею отчуждения в ее гуманистическом смысле и превратил ее в «чисто экономическую категорию», как дальше говорит Белл. Но Маркс никогда не отрекался от идеи отчуждения в гуманистическом смысле, всего лишь утверждал, что она не может быть оторвана от конкретных и реальных жизненных процессов отчужденного индивида. Это немного отличается от попытки создания чучела «старого Маркса», отрекающегося от концепции человеческого отчуждения «молодого Маркса». Белл, должно быть, совершил такую ошибку, польстившись на клише удобной интерпретации Маркса. «Для Маркса единственной общественной реальностью является не человек, не индивид, а экономический класс людей. Индивиды и их мотивы ничего не значат. Единственная форма сознания, которая может преобразоваться в действие и которая может объяснить историю, прошлое, настоящее и будущее, — это классовое сознание». Попытка доказать, что Маркс интересовался не индивидом, а массами, — это то же, что заявлять, якобы он интересовался не человеком, а только экономическими факторами. Белл не видит — по крайней мере никак не упоминает, — что Маркс критиковал капитализм именно за то, что он разрушает личность индивида (и за то же самое критиковал «грубый коммунизм»). Утверждение, будто ход истории может быть объяснен только коллизиями классового сознания, — это констатация факта, относящегося к предшествующей истории, а вовсе не свидетельство того, что Маркса не волнует судьба индивида.

К сожалению, Белл ошибочно цитирует текст Маркса, имеющий решающее значение для доказательства выказанного им утверждения. Он так говорит о Марксе: «Заявляя, что не существует никакой человеческой природы, «от рождения присущей каждому отдельному индивиду» (как Маркс делает это в шестом тезисе о Фейербахе), а только классы, он вводит новую личность, новую абстракцию».

Но что же на самом деле говорит Маркс в шестом тезисе о Фейербахе? «Фейербах сводит религиозную сущность к человеческой сущности. Но сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действи-

тельности она есть совокупность всех общественных отношений.

Фейербах, который не занимается критикой этой действительной сущности, оказывается вынужденным:

1) абстрагироваться от хода истории, рассматривать религиозное чувство [Gemut] обособленно и предположить абстрактного — изолированного — человеческого индивида;

2) рассматривать поэтому человеческую сущность только как «род», как внутреннюю, немую всеобщность, связующую множество индивидов только природными узами»¹.

Маркс не говорит, как пишет Белл, что «не существует никакой человеческой природы, «от рождения присущей каждому отдельному индивиду», — он утверждает нечто совсем иное, а именно: «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду». И это главный момент противопоставления «материализма» Маркса идеализму Гегеля. Маркс никогда не отказывался от своей концепции человеческой природы (как мы показали, процитировав отрывок из «Капитала»), однако эта природа не чисто биологическая и не абстрактная — это нечто, что может быть понято только исторически, потому что она раскрывается в истории. Природа (сущность) человека может быть выведена из многих своих проявлений и искажений в истории; она не может рассматриваться как таковая, как статистически подтвержденное нечто, что «вне» или «выше» каждого отдельного человека, но как нечто, существующее потенциально и проявляющееся и изменяющееся в историческом процессе.

В дополнение к этому Белл неверно понимает концепцию отчуждения. Он определяет отчуждение как «радикальный распад на субъекта, который стремится управлять собственной судьбой, и объект, которым манипулируют другие». Как следует из моих доводов (и доводов наиболее серьезных исследователей проблемы отчуждения),

¹ Маркс К. Тезисы о Фейербахе. Соч. Т. 3.

это совершенно неадекватное и ошибочное определение. Оно столь же неадекватно, как и утверждение Белла, что дзен-буддизм (подобно другим «современным племенным и общинным направлениям философии» реинтеграции) направлен к «потере чувства самости» и таким образом, по сути, антигуманистичен, поскольку они (сторонники философии реинтеграции, в том числе дзен-буддисты) являются противниками индивидуализма. Здесь нет места для опровержения этого клише, не считая совета более внимательно и менее предвзято читать работы Маркса и буддийские тексты.

Чтобы завершить обсуждение предполагаемого различия между «молодым» и «зрелым» Марксом, следует сказать, что Маркс (как и Энгельс) на протяжении жизни пересматривал некоторые свои идеи и концепции. Он все более отрицательно относился к использованию терминов, близких к идеализму Гегеля; его язык сделался менее восторженным и менее эсхатологическим; возможно, в поздние годы жизни он стал более пессимистичным, чем был в 1844 году. Однако, несмотря на некоторые изменения его взглядов, настроения и языка, ядро философии, созданное «молодым» Марксом, никогда не менялось, и невозможно понять его концепцию социализма и критику капитализма, характерные для поздних лет, не исходя из концепции человека, развитой в ранних работах.



8

Маркс как человек

Непонимание и неправильную интерпретацию работ Маркса можно сравнить только с превратной трактовкой его личности. Как и в случае с теориями, превратное толкование его личности продиктовано клише, повторяемым журналистами, политиками и даже социологами, которым следовало бы проявлять большую осведомленность. Его часто описывают как «одинокого» человека, изолированного от своих современников, агрессивного, высокомерного и авторитарного. Каждый, кто хоть немного знаком с биографией Маркса, не согласится с таким представлением, потому что оно плохо согласуется с портретом Маркса — мужа, отца и друга.

В мире, вероятно, известно мало браков, которые являли бы собой такое необыкновенное в человеческом плане совершенство, каким был брак Карла и Женни Маркс. Он, сын еврейского законника, еще подростком влюбился в Женни фон Вестфален, дочь знатного помещика, отпрыска одного из старейших шотландских родов. Они поженились, когда ему было двадцать четыре года; пережил Карл свою жену немногим больше чем на год. Это было супружество, в котором, несмотря на разницу в происхождении, несмотря на постоянные материальные тяготы и болезни, царили взаимная любовь и семейное счастье, возможные только в случае, когда два человека обладают исключительным умением любить и глубоко любят друг друга.

Младшая дочь Маркса, Элеонора, описывала отношения между своими родителями в письме, написанном незадолго до смерти ее матери и примерно за год до смерти отца. «Мавр [прозвище Маркса], — писала она, — снова одолел свою болезнь. Никогда не забуду я то утро, когда он почувствовал себя достаточно сильным, чтобы пойти в комнату матери. Оказавшись вместе, они снова стали молоды: она — юной девушкой, а он — влюбленным юношей на пороге жизни, а не старым больным мужчиной и не старой умирающей женщиной, навсегда расстающимися друг с другом».

Отношение Маркса к детям было столь же свободным от всякого намека на превосходство и столь же полным плодотворной и деятельной любви, как и отношение его к жене. Достаточно прочесть описание его дочерью Элеонорой прогулок Маркса с детьми, во время которых он рассказывал им истории, измерявшиеся милями, а не главами. «Расскажи нам еще одну милую», — просили девочки. «Он прочитывал целиком Гомера, «Нибелунгов», «Гудрун», «Дон Кихота», «Тысячу и одну ночь» и т. д. Что касается Шекспира, он был «библией» в нашем доме, и редко не касались его наши руки, не твердили наши языки. К тому времени, как мне исполнилось шесть, я уже знала наизусть многие сцены из Шекспира».

Дружба Маркса с Энгельсом была, возможно, еще более уникальным явлением, чем его отношение к жене и к детям. Энгельс был личностью необыкновенных человеческих и интеллектуальных достоинств. Он всегда признавал превосходство таланта Маркса и восхищался им. Он посвятил свою жизнь труду Маркса, хотя никогда не уклонялся от внесения в общее дело собственного вклада и не недооценивал его. Между этими двумя людьми почти никогда не возникало трений или соперничества; чувство товарищества было столь же глубоким, как взаимная любовь, которую так редко можно встретить между двумя мужчинами.

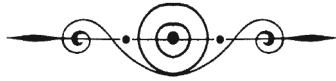
Маркс был творческим, неотчужденным, независимым человеком, работы которого говорят о нем как о человеке нового общества. Он был продуктивно связан со всем ми-

ром, с людьми, с идеями; Маркс был тем, что он думал. Маркс ежегодно перечитывал Эсхила и Шекспира в оригинале и в самые тяжелые времена — когда болела его жена — погружался в математику и изучал дифференциальное исчисление. Маркс являлся гуманистом до мозга костей. Для него не было ничего более изумительного, чем человек, и это чувство он выражал в часто повторяемой цитате из Гегеля: «Даже преступная мысль злодея величественнее и важнее, чем чудеса небесные». Ответы на вопросы анкеты, составленной его дочерью Лаурой, очень много о нем говорят: его представление о несчастье — подчинение, самый отвратительный грех — раболепие, а любимые высказывания — «ничто человеческое мне не чуждо» и «сомневайся во всем».

Почему этого человека считают высокомерным, одиноким, авторитарным? Помимо клеветнических мотивов, существуют некоторые причины для такого непонимания. Прежде всего Маркс, как и Энгельс, отличался саркастическим стилем высказываний, особенно письменных, и был бойцом, отличавшимся изрядной агрессивностью. Однако главное заключается в том, что он был совершенно нетерпим к жульничеству и обману и проявлял глубочайшую серьезность во всем, что касалось человеческого существования. Он был не способен вежливо и с улыбкой принимать нечестные объяснения или безответственные утверждения в отношении важных вещей. Маркс был не способен на любую неискренность, касалось ли это личных отношений или идей. Поскольку люди в большинстве своем предпочитают фикции реальностям и готовы обманывать себя и других относительно фактов, лежащих в основе личной и общественной жизни, они действительно должны видеть в Марксе высокомерие или холодность, но подобное мнение больше говорит о них самих, чем о Марксе.

Если и когда мир вернется к традиции гуманизма и преодолеет упадок западной культуры, как в советской, так и в капиталистической формации, он увидит, что Маркс не был ни фанатиком, ни оппортунистом, что Маркс лицедействовал расцвет западной человечности — был человеком

бескомпромиссной правдивости, раскрывавшей самую суть реальности, и никогда не обманывавшимся ложной видимостью. Маркс обладал негибким мужеством и целостностью, отличался глубокой озабоченностью будущим человечества и отсутствием тщеславия и жажды власти; всегда живой, всегда вдохновленный, оживлявший все, чего касался. Маркс олицетворял западную традицию в ее лучшем проявлении — вере в разум и прогресс человечества. Он представлял собой выражение его концепции человека, который всегда находился в центре его внимания. Человек, который, будучи богат, владеет малым; человека, который богат тогда, когда в нем нуждаются другие люди.



Послесловие

Публикуя эту работу, автор надеялся опровергнуть ложные трактовки философии Маркса и способствовать истинному ее пониманию. Многочисленные переиздания книги, вышедшие после 1961 года, свидетельствуют о том, что в определенной мере надежды автора оправдались.

Тем временем возникло много других важных факторов, вызвавших рост интереса к идеям Маркса. Наиболее значительным из них, на мой взгляд, является растущая значимость гуманистического подхода, с одной стороны, в рамках христианского мышления, а с другой — в марксистских социалистических воззрениях. Если говорить о признании важности гуманизма Римской католической церковью, достаточно упомянуть имена папы Иоанна XXIII, Тейяра де Шардена и таких богословов, как Карл Ранер и Ганс Кюнг; из протестантских мыслителей следует отметить Пауля Тиллиха и Альберта Швейцера.

На противоположном конце философского спектра имеет место проявление нового гуманизма среди мыслителей-марксистов, особенно среди марксистских философов в Югославии, Польше и Чехословакии, но также в Западной Европе и Америке. Выразителями этого социалистического гуманизма явились Дьёрдь Лукач, Адам Шафф, Велько Ковач, Эрнст Блох и многие другие¹.

¹ Для перечисления тридцати шести гуманистов, по большей части марксистов и некоторых не-марксистов, см. материалы международного симпозиума «Социалистический гуманизм» под редакцией Э. Фромма (Socialist Humanism. N. Y.: Doubleday & Co., Inc., 1965).

Несмотря на тот факт, что христианские и марксистские мыслители не сходятся во взглядах — между двумя этими группами существуют глубокие различия, — совершенно ясно, что существует их объединяющее общее ядро: гуманизм. Здесь не место обсуждать природу гуманизма. Достаточно сказать, что это — система мышления и чувств, центром которой является человек, его развитие, цельность, достоинство, свобода; человек как цель сам по себе, а не средство достижения чего-либо; его способность быть активным не только как индивида, но и как участника истории; а также тот факт, что каждый человек включает и несет в себе все человечество.

Среди великих гуманистов прошлого были Будда, еврейские пророки, Иисус Христос, Сократ, философы Возрождения, представители Просвещения, Гёте и Маркс. Существует непрерывная традиция гуманизма, уходящая на 2500 лет в прошлое, а сейчас развивающаяся в самых разных сферах мысли, в первую очередь — христианской и марксистской, но также среди мыслителей, не принадлежащих ни к одному лагерю, — таких как Бертран Рассел, Камю, Эйнштейн.

Чем можно объяснить такое возрождение гуманизма? Очевидно, реакцией на все возрастающую угрозу человеку, и она двояка. С одной стороны, опасность для духовной жизни человека представляет собой индустриальное общество, в котором человек делается все более отчужденным — всего лишь потребителем, вещью среди вещей, подчиненной интересам государства и экономического производства. С другой стороны, существует также угроза его физическому существованию из-за все ускоряющейся гонки ядерных вооружений. Эти угрозы вызвали во многих мужчинах и женщинах, философах, теологах и обывателях, глубокое и страстное желание бороться с опасностью, поставить заботу о человеке в центр своих мыслей и действий.

Именно этот рост гуманизма привел к началу диалога между марксистами и христианскими богословами. Все больше таких дискуссий происходит в Европе, Соединенных Штатах, Мексике. Однако можно спросить: о чем

марксисты и христиане могут договориться друг с другом, когда их основополагающие верования — особенно во всем, что касается Бога и спасения, — настолько противоречат друг другу? Ответ зависит от двух факторов. Во-первых, участники таких диалогов должны подходить друг к другу с гуманистических позиций, другими словами — с любовью и уважением, без фанатизма. Во-вторых, ни в коей мере не преуменьшая расхождения во взглядах, они могут убедиться, что, помимо различия концепций, существует еще одно измерение — собственно человеческая реальность, которая парадоксальным образом в своей полноте невыразима, хотя в определенной степени может выражаться в различных и даже противоречащих друг другу концепциях.

Надеюсь, что эта книга, рассматривающая Марксову концепцию человека, внесет свою лепту в понимание Маркса и послужит к исправлению искажений его идей антимарксистами и многими из тех, кто называет себя марксистами. В то же время я надеюсь, что она будет способствовать возрождению гуманизма, которое происходит сегодня и от успеха которого в значительной мере зависит не только развитие философии, но и физическое выживание человечества.



Содержание

БЫТЬ ЧЕЛОВЕКОМ

Предисловие редактора	7
ЧАСТЬ I. ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ АЛЬТЕРНАТИВА	13
1. Современный человек и будущее	15
Этапы развития западного человека	16
Отчуждение как болезнь современного человека	23
Безразличие как новое проявление зла	27
Альтернатива: ренессанс гуманизма	29
2. Психологическая проблема человека в современном обществе	32
3. Что мне не нравится в современном обществе	40
4. Распад обществ	44
Природа систем	45
О распаде социальных систем	47
Распад или реинтеграция современного технологического общества	50
5. Поиск гуманистической альтернативы	54
Куда мы движемся?	55
Условия гуманистически-активистской альтернативы.	58
Необходимость альтернативного движения	62

6. Новый гуманизм как условие единого мира	66
История идеи гуманизма	67
Важность гуманизма для современности	79
ЧАСТЬ II. ГУМАНИСТИЧЕСКИЕ ИНИЦИАТИВЫ И ПРИЗНАНИЯ	85
7. Идея Всемирной конференции	87
8. Кампания за Юджина Маккарти	92
9. Об общей борьбе против идолопоклонства	101
10. Некоторые верования человека, в человека, для человека	105
11. Замечания об отношениях между немцами и евреями	111
ЧАСТЬ III. МЕЙСТЕР ЭКХАРТ И КАРЛ МАРКС ОБ ОБЛАДАНИИ ИЛИ БЫТИИ	117
Вступление	120
12. Мейстер Экхарт	123
О понимании его идей	123
Об обладании и бытии	131
Проповедь о нищете	135
13. Карл Маркс	140
«Религиозные» интересы Маркса	140
Экскурс: религия и концепция Бога	141
Гуманизм как светское мессианство	148
Обладание и бытие по Марксу	158
14. Общая «религиозная» озабоченность	171
Традиция мистицизма	171
Атеистическая религиозность	177

Библиография	184
На русском языке	184
На немецком языке	186
На английском языке	188

КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА У КАРЛА МАРКСА

Предисловие	193
1. Фальсификация идей Маркса	199
2. Исторический материализм Маркса	206
3. Проблема сознания, социальной структуры и насилия	218
4. Природа человека	223
а) Понятие человеческой природы	223
б) Деятельность человека	225
5. Отчуждение	242
6. Концепция социализма, по Марксу	257
7. Целостность мысли Маркса	268
8. Маркс как человек	278
Послесловие	282

Исключительные права на публикацию книги на русском языке принадлежат издательству AST Publishers. Любое использование материала данной книги, полностью или частично, без разрешения правообладателя запрещается.

Научно-популярное издание

Фромм Эрих
БЫТЬ ЧЕЛОВЕКОМ
КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА У КАРЛА МАРКСА

Сборник

Редакторы:

М. Циновская (Быть человеком)
И. Клев (Концепция человека у Карла Маркса)
Художественный редактор *Е. Фрей*
Технический редактор *Г. Этманова*
Компьютерная верстка *Е. Коптевой*
Корректор *Т. Остроумова*

Общероссийский классификатор продукции
ОК-034-2014 (КПЕС 2008); 58.11.1 — книги, брошюры печатные

Произведено в Российской Федерации
Изготовлено в 2020 г. Изготовитель: ООО «Издательство АСТ»

ООО «Издательство АСТ»

129085, г. Москва, Звёздный бульвар, дом 21, строение 1, комната 705, пом. I, 7 этаж.

Наш электронный адрес: www.ast.ru

E-mail: neoclassic@ast.ru

ВКонтакте: vk.com/ast_neoclassic

«Баспа Аста» деген ООО

129085, Мәскеу қ., Звёздный бульвары, 21-үй, 1-құрылыс, 705-бөлме, I жай, 7-қабат.

Біздің электрондық мекенжайымыз: www.ast.ru

E-mail: neoclassic@ast.ru

Интернет-магазин: www.book24.kz

Интернет-дуken: www.book24.kz

Импортер в Республику Казахстан ТОО «РДЦ-Алматы».

Қазақстан Республикасындағы импорттаушы «РДЦ-Алматы» ЖШС.

Дистрибутор и представитель по приему претензий на продукцию в Республике Казахстан:
ТОО «РДЦ-Алматы»

Қазақстан Республикасында дистрибутор

және өнім бойынша арыз-талаптарды қабылдаушының

өкілі «РДЦ-Алматы» ЖШС, Алматы қ., Домбровский көш., 3«а», литер Б, офис 1.

Тел.: 8(727) 2 51 59 89, 90, 91, 92, факс: 8 (727) 251 58 12 вн. 107;

E-mail: RDC-Almaty@eksmo.kz

Өнімнің жарамдылық мерзімі шектелмеген.

Өндірген мемлекет: Ресей

Сертификация қарастырылмаған

Подписано в печать 18.03.2020. Формат 84x108^{1/32}.
Гарнитура «Ньютон». Печать офсетная. Усл. печ. л. 15,12.

Тираж экз. Заказ



ISBN 978-5-17-122081-5



9 785171 220815 >



