

**Кузнецов Ф. Ф. Диспут о нравственности // За всё в ответе : нравственные искания в современной прозе и методология критики / Ф. Кузнецов. – Москва, 1984. – С. 303-324.**

#### ДИСПУТ О НРАВСТВЕННОСТИ

Если нравственное начало не зависит ни от каких временных измерений, ни от чего, кроме самого себя, как некоей извечной, вневременной, внесоциальной данности,— то к чему опять-таки все хлопоты о социальном переустройстве мира, о гражданских позициях личности, о социальной активности человека, его сознательности, гражданской честности и мужестве?

Вопрос этот немаловажен, особенно теперь, когда так возросла в обществе потребность в духовных ценностях, когда многие и многие люди стремятся к высокому, осмысленному существованию.

Что предложить им? Ответы земные, реальные и социальные — или бесперспективные и ирреальные, подменяющие подлинную одухотворенность иллюзией духовности, деятельную любовь к людям ее абстрактным суррогатом, действительное утверждение нравственности на земле — апелляцией к «вечным нравственным ценностям», к высшему моральному смыслу в масштабах мироздания?..

Одним из первых откликнулся на этот вопрос Владимир Тендряков — писатель обостренной социальной чуткости.

Напряженная и яростная целеустремленность его творческих поисков, думается, в чем-то даже ограничивает его как художника, заставляя порой спешить к истине кратчайшим путем. Но, мне кажется, В. Тендряков сознательно идет иногда на «сокращение расстояний», на обнажение позиций, на открытый, пронизанный публицистичностью спор.

Заметили ли вы, что через творчество В. Тендрякова последних лет сквозной нитью проходит тема религии: она началась в его знаменитой «Чудотворной», была продолжена в повести «Чрезвычайное», потом — в «Апостольской командировке». Но, убежден, не исчерпана писателем до конца. Эти произведения В. Тендрякова не отнесешь к

жанру так называемой «антирелигиозной» литературы. Они отмечены в первую очередь нравственно-философским подходом к трудным и сложным явлениям нашей действительности. Их пафос как раз — в споре с искушением ретроспективных, наиболее легких ответов на те или иные неудовлетворенные запросы души человеческой, в утверждении истинности «земных», социалистических духовных ценностей.

И хотя В. Тендряков не всегда художнически выигрывает этот спор, само направление нравственного поиска писателя, его последовательное неприятие бездуховности, его озабоченность опасностью духовного вакуума в самых различных проявлениях, вполне реальной для некоторых молодых — и немолодых — людей, его устремленность к подлинным ценностям с «земных» социальных позиций, на наш взгляд, своевременны и плодотворны.

Этими своими качествами В. Тендряков органически принадлежит современному литературному процессу, выделяясь, быть может, лишь обостренной полемичностью в постановке данного круга проблем. Он жаждет решить их немедленно и концептуально; он идет от изначального, проламываясь сквозь сферу художества, как то случилось, скажем, в его повести «Апостольская командировка», в прямой философский диспут, открытый мировоззренческий спор.

В чем смысл жизни?.. Достаточно ли человеку материального благополучия, чтобы быть счастливым?.. «Для чего, для какой цели, я живу?..»

В отсутствии сколько-нибудь убедительных ответов на эти «вечные вопросы» — суть кризиса героя повести Рыльниковова, молодого, вполне благополучного и процветающего человека наших дней.

Было время, когда все жизненные и душевные силы Рыльниковов тратил на обеспечение элементарных потребностей своей маленькой семьи. «Надо! Не исполнись мои желания — сойду с ума, отупею, деградирую. Надо! — моя жизнь в опасности, семья в опасности!» И герой жил «со страстью, с неистовством: висящее над головой «надо» было путеводной звездой». Но вот с «унизительной борьбой за существование» покончено, — и Рыльниковов почувствовал, что благополучие и сытость еще не дают счастья, что ему — не к чему стремиться, незачем жить. Разве только для получения еще большей зарплаты, ради более вы-

сокого уровня своего биологического существования?.. Но чем отличается это «высокое назначение» жизни от «высокого назначения» жизни таракана?

Вот вопрос, который и свел Рыльникова «с ума», определил его «богоискательство».

«Для чего живу? Для чего вообще человек живет?»

Рыльников приходит к выводу, что ответ на этот вопрос невозможен вне идеи бога, идеи бессмертия души. И он решает уверовать — «от ума», от нравственного расчета, от желания разом и навсегда покончить с внутренней пустотой. Он порывает с семьей, с привычным городским бытом — и отправляется в мир, в «глубинку», на поиски бога, истинных нравственных, что означает для него — религиозных, ценностей...

Грустная история разочарования героя в боге, в религии, в ее истинности и составляет сюжетную — и идейную — основу повести. Повторяю, писатель художнически далеко не во всем выигрывает этот спор. И происходит это из того обстоятельства, что В. Тендряков, думается, облегчил себе задачу, упростив характер Рыльникова, подставив вместо живого и полнокровного человека рациональную функцию, своего рода «мальчика для битья». Понимая умозрительно, что за характером Рыльникова стоит достаточно острая общественная проблема, в него самого тем не менее мало веришь. Не веришь в главное — в веру Рыльникова. Писатель до конца не осознает, что это — не столько вера, сколько потребность в вере, протекающая не от духовного богатства героя, но от бедности. Автор, нам представляется, неточен в осмыслении характера своего героя.

Вопрос о цели человеческой жизни возникает у человека тогда, когда нет того главного, чем человек должен жить. Когда этого содержания нет, то человек, не понимающий, в чем истинная причина испытываемого им недоумения, задается вопросом: «Для чего, для достижения какой цели, я живу?» Фактически он ищет цель повседневной жизни, и это разумно: у биологической, у растительной жизни человека есть цель, есть назначение: поддерживать нравственную жизнь человека, давать силы для его социальной деятельности, без которой не может быть жизни ни духовной, ни нравственной. И когда этой последней нет, тогда вопрос: «Для чего же я живу, для чего забочусь о своей растительной жизни?» — вполне естествен. Если та жизнь, ради которой мы заботимся о

нашей растительной жизни, у человека есть, то вопрос «для чего человек живет» не возникает. Рыльников же, похоже, не подозревает, что в его собственной послевоенной жизни должен быть «второй этаж», главный этаж — активная, предельно насыщенная и предельно напряженная жизнь духовная, не подозревает, что поддержание этой жизни и является целью его растительной, биологической жизни.

Но зададимся вопросом: что есть этот «второй этаж» человеческой личности, духовная жизнь человека в дополнение к «растительной», «биологической», в чем качественное отличие ее от биологического существования человеческой личности?

В представлении Рыльникова — это есть бог. Он приходит к такому выводу в результате формально-логического умозаключения: моя жизнь не имеет смысла потому, что я не вижу, ради чего, ради какой цели, мне поддерживать свое растительное существование; религия указывает цель и смысл жизни; эти цель и смысл — в постижении бога; следовательно, в бога надо верить.

И Рыльников рационально, «от ума», становится «верующим». «От ума» для него означает «вне ума». Религия для него не «постижение» умом, рассудком верховного существа и не слепая «вера» в него, но нечто качественно иное: идущий от ума, расчетливый диктат, волевое вменение себе религиозной идеи. И этот путь — единственный, иначе все рассыплется.

«...Если поверишь в Него, то поверь и в то, что он не допустит бессмыслицы. Я не знаю, в чем заключается его смысл, я не самостоятелен, я просто подопечный, но мне вполне достаточно... что этот смысл существует», — убеждает себя Рыльников.

В другом месте:

«— Как вы представляете эту всевышнюю цель?

— Конкретно? Никак. Она для меня непостижима... Разве обязательно знать солдату замыслы главнокомандующего? Если у солдата есть вера в гений главнокомандующего, ему легко воевать, ему даже погибнуть не страшно».

Незаметно для самого себя Рыльников подменил тезу спора с самим собой. Ведь отчаянный вопрос Рыльникова: «Для чего живу?» — это протест против того, что нет той жизни, ради которой надо поддерживать существование. Это, собственно, не вопрос, на который желательно

знать ответ, а выражение ужаса перед тем, что нет, не имеется жизни, ради которой не стыдно хлеб есть. Что же делает Рыльников, когда этот протест, этот ужас появляется у него в виде вопроса «для чего живу»? Он «забывает», каким образом пришел к этому «вопросу», «забывает» его истинное значение и содержание, помнит лишь, что «получился вопрос», то есть видит лишь внешнюю форму того, к чему он пришел, и... все дело оказывается лишь в вопросе, лишь в необходимости знать ответ на него или хоть верить, что ответ имеется, что высокое назначение у его, рыльниковского, существования есть. Да, оказывается, что уже не обязательно жить достойно человека, а — достаточно *знать*, что высокое назначение твоей низкой жизни «вообще-то имеется и начальству известно». Вот так, при помощи формально-логического сальто-мортале, Рыльников становится верующим в бога...

Читатель это формально логическое сальто видит. И прекрасно понимает: расчетливого соображения, что «если верить в бога, то обретешь смысл жизни», — этого соображения недостаточно для появления у человека самой веры. И читатель, мягко выражаясь, сомневается в том, что Рыльников стал верующим.

Религиозность Рыльникова на самом деле таковой, по существу, не является, а потому трудно поверить и в последующее поведение героя, в ту истовость, с которой он рвет с семьей, с привычным укладом жизни и отправляется в далекую Красноглинку. Истовость поведения могла бы определяться истовостью убеждения, но уж никак не той рациональностью расчетов, с которыми Рыльников вычислил себе бога.

И при всем том в характере Рыльникова, пусть и недостаточно верно и глубоко осмысленном писателем, схвачены какие-то существенные черты современного, нынешнего «богостроителя» и «богоискателя». Для него «бог», как правило, не столько вера сама по себе, сколько форма бегства от самого себя, от своего бездуховного существования, в освященную тысячелетиями иллюзию духовности. Современный «богоискатель», как правило, человек неверующий, но стремящийся уверовать, миссионер по отношению к самому себе. В нем куда больше неудовлетворенности собой, бессмысленностью собственного существования, чем действительной веры в бога. А потому и спор с ним приходится вести не столько теологический (теологии современный «богоискатель» боится, несообразности

Библии, видные невооруженным глазом, мешают ему верить), сколько нравственно-философский. Это — спор о духовных и нравственных ценностях, говоря словами Л. Аннинского, о номинале их обеспечения.

В. Тендряков, кстати, это отлично понимает.

Его «Чрезвычайное» — повесть, как вы помните, о школьнице, десятикласснице Тосе Лубковой, вдруг «уверовавшей в бога», о борьбе за нее, которую ведет старый учитель, директор школы Анатолий Матвеевич, — служит документальным тому подтверждением. Анатолию Матвеевичу приходится с боем защищать свою методику педагогического воздействия на душу заблудшей Тоси Лубковой, доказывая ее отцу, бюрократу на работе и дома, что ни «пресечением», ни так называемой «антирелигиозной» пропагандой дела тут не поправишь. Он стремится «вылечить» Тосю человеческим вниманием, чуткостью, душевным и духовным общением с ней, вовлечением в школьные диспуты о смысле жизни, о добре, правде и красоте.

Результат получается неожиданный: окончив школу, Тося выходит замуж и, забыв о поисках бога в душе, довольствуется чисто растительным, биологическим существованием. «Уж лучше бы верила, да думала, — с горечью размышляет в повести Анатолий Матвеевич. — Думающего можно убедить, доказать ему, а тут — не думает, не сомневается, не тревожится... Поздравьте мир с новым обычаем!»

Ибо диспуты — диспутами, а жизнь — жизнью: и она — по-прежнему поле борьбы одухотворенности и бездуховности, укорененных в самой реальной действительности, а не где-то в философских эмпиреях или на небесах. Бездуховный обывательский быт, властвовавший в семье Лубковых, толкнул Тосю на поиски иных, как ей казалось — более высоких, ценностей; и он же, в лице ее возлюбленного и жениха, вернул ее назад, в покойное лоно бездумного существования. Тосин «бог» оказался лишь иллюзией, суррогатом духовности и не выдержал первого серьезного жизненного испытания. Она отказалась, но могла и не отказываться от него и притом — оставаться в пределах вполне бескрылого и низменного существования.

В «Апостольской командировке» оппонент Рыльников, председатель красноглинского колхоза Густерин, если верить финалу повести, выигрывает этот спор, выигрывает его, обращаясь не столько к абстрактным материям, сколь-

ко к живой практике действительности, и в первую очередь — своего колхоза.

Ему понятны причины метаний Рыльников: теперь «каждому порядочному председателю приходится... задумываться — не хлебом единым жив человек.

— Разве? — сомневается Рыльников. — Что-то не заметно ожирения в Красноглинке.

— Вам не заметно потому, что не знаете, как эта Красноглинка раньше жила, — отвечает ему Густерин. — Тем, кто жрал толченку из коры, а теперь кусок хлеба свинье бросает, это заметно. Сыты! Молоко пьем, пиво варим... Раньше красноглинец от толченки бежал — понятно. Теперь бежит тоже, от хлеба к такому же хлебу — непонятно. Ванны да сортиры манят? Ой ли! Найдется ли такой дурак, который рассчитывает, что его в центре города квартира с ванной ждет, догадывается — ждет-то его общежитие, да еще барачное, в одной комнате — куча мала. Говорят, культуры нехватка, мол, это гонит. Культурой что хвалиться — не богаты. Но уж так ли тоскует беглый красноглинец по этой культуре? Попадая в город, он на театры да музеи не набрасывается. В книшко идет, какое и мы здесь крутим каждый день. Я и на самом деле, как вы выразились, рыцарь большого куска, но и меня, рыцаря, жизнь заставляет дальше этого куска заглядывать. Дозрел».

Итак, Рыльников и Густерин, хоть и на разных языках, говорят, как видите, об одном и том же: не хлебом единым жив человек. И чем он сытнее будет жить, тем острее будет эта жажда удовлетворения его духовных потребностей. Эта жажда погнала Рыльникова в «апостольскую командировку» и привела его в Красноглинку. И та же самая жажда — стремление к осмысленному, высокому существованию — заставляет, по мнению Густерина, устремляться молодых красноглинцев в город.

Однако утоление этой духовной жажды, стремление человека к осмысленному, высокому существованию они мыслят по-разному.

Рецепт Рыльникова нам уже известен. А вот до чего «дозрел» Густерин?

Его ответ о путях красноглинцев к осмысленному, одухотворенному существованию обескураживающе прост. В сравнении с заоблачными поисками Рыльникова он кажется предельно приземленным и даже прозаичным.

«Богу» Рыльникова Густерин противопоставляет... кол-

лективное распределение красноглинцами своего колхозного дохода.

«— Представьте себе доход, некую кругленькую сумму, которую требуется поделить, — объясняет Рыльникову Густерин. — Не арифметически, не разложить по карманам, а с прицелом: что же нам завтра делать, как завтра жить? Так сказать, в будущее проникнуть, предугадать его. Ты участвуешь в таком распределении, вместе со всеми предугадываешь. Вокруг тебя есть люди и поумней — доверься им. Но доверие-то доверием, а держи ухо востро — можешь на ловкача налететь, сомненьце за пазушкой не помешает. Выходит, твое завтра зависит от того, как договоритесь друг с другом: поймете ли умного, разденете ли донага глупого. Понять друг друга — в этом весь фокус. Понять и не ошибиться — трудная наука, которой надо учиться. И доход дает возможность учиться. Бухгалтерское словечко... Цемент, которым можно спаять людей».

В эти слова красноглинского председателя вдуматься надо. Они хитрые. В них есть глубокий подтекст.

А вникнуть в этот подтекст нам поможет объяснение Густериным причин того, почему молодые красноглинцы устремляются в город.

Красноглинец, «колхозник видел, что в наших снежных местах кукуруза не растет, ему приказывали: сей, не смей перечить! Он понимал, что резать стельных коров на мясо преступно, его заставляли: режь, не возражай лишка!» А в результате — у людей пропадало желание думать об артельном, о «мирском»: красноглинец, говорит Густерин, «перестал возражать, заодно соображать и чем-либо интересоваться». Он утратил чувство хозяина жизни, а вместе с тем — и высший смысл существования, тот смысл, который соответствует общественной природе, общественно-преобразующей сущности человека. Его интересы не выходят за пределы заботы о личном благополучии. Что же касается забот высшего порядка, забот общественных, гражданских, то он отвечает: «Больно нужно, пусть у начальства голова болит». Или: «Что Валентин Потапович скажет, так тому и быть». «Окаменели, — говорит Густерин, — не уколупнешь». И, чтобы пробудить в красноглинце личность, человека в высшем значении этого слова, необходимо, чтобы он почувствовал право и ответственность за что-то большее, чем он сам, чем его повседневное, узкоматериальное, личное существование, чтобы он чувст-



вовал право и ответственность думать, решать, заботиться о том, что же нам (колхозу, совхозу, обществу в целом) завтра делать, как завтра жить.

Вот два пути движения к духовным ценностям личности: один — иррациональный, мистический, другой — реальный, земной; один — через бессмертие на небе, другой — через бессмертие в делах на земле; один — через постижение абстрактного, мифического бога, другой — через развитие общественного, гражданского самосознания, через социальную, гражданскую активность личности, через одухотворенность своих трудов по преобразованию Земли и человека на Земле.

Это — два разных мирозерцания, отвечающих по-разному или перевернутой, искаженной, отчужденной сущности человека.

Именно так определял Маркс религию: «Она (религия. — Ф. К.) претворяет в фантастическую действительность человеческую сущность, потому что *человеческая сущность не обладает истинно действительностью*»<sup>1</sup>. Как видите, Маркс соотносил религию с общественной природой человека, с человеческой сущностью, подчеркивая: «...религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял»<sup>2</sup>. Не обрел себя (или снова себя потерял) в посясторонней, то есть — социальной действительности, обстоятельства которой, в силу общественной их природы, отчуждают человека от самого себя, от его человеческой сущности.

«Религиозные путы» людей К. Маркс объяснял их «мирскими путями». Только тогда, когда люди уничтожат свои мирские путы, делающие их рабами обстоятельств, а не хозяевами их, когда они прорвутся к своей «человеческой сущности», они придут к своим подлинным, земным, реальным духовным ценностям. В религии же, пишет К. Маркс, эти ценности растворены в обманчивом мареве царства небесного.

Это не значит, что выраженные в фантазмагории религии нравственные начала не имеют корней в действительной природе человека, в человеческой сущности. Высшие существа, созданные человеческой фантазией, говорит Ф. Энгельс, — это лишь фантастические отражения нашей собственной сущности. «Религия по существу своему есть

---

<sup>1</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 414.

<sup>2</sup> Там же.

выхолащивание из человека и природы всего их содержания, перенесение этого содержания на фантом потустороннего бога, который затем из милости возвращает людям и природе частицу щедрот своих»<sup>1</sup>, — утверждает он. Мы же, продолжает Ф. Энгельс свою мысль, «хотим вернуть человеку содержание, которого он лишился благодаря религии, — не какое-то божественное, но человеческое содержание, и это возвращение сводится просто к пробуждению самосознания... Человек должен лишь познать себя самого, сделать себя самого мерилom всех жизненных отношений, дать им оценку сообразно своей сущности, устроить мир истинно по-человечески, согласно требованиям своей природы...»<sup>2</sup>.

Религия в конечном счете не что иное, как фантомальное выражение нравственного инстинкта человека, обусловленного общественной природой человеческой сущности и не находящего себе естественного выхода в условиях отчужденной от человеческих начал действительности. Именно поэтому Маркс и называл религию «вздохом угнетенной твари», сердцем бессердечного мира, «духом бездушных порядков»<sup>3</sup>. Именно потому, что жизнь не содержала в себе реальных условий для торжества нравственности, «христианство из *морали* сделало бога, создало *морального бога* (см. «Философские тетради» В. И. Ленина; 29, 54).

Истинно человеческая задача заключается в том, чтобы утвердить мораль на земле. И решить эту великую задачу человечество может лишь в революционно-творческом преобразовании мира и себя.

За полемической заземленностью ответа председателя красноглинского колхоза на богоискательский вопрос Рыльникова скрыта немалая глубина философского поиска, огромная философская традиция, утверждавшая себя в споре с «потусторонним» мирозерцанием в самых разных его проявлениях.

Вопрос Рыльникова и — пускай неполный — ответ на него Густерина (и в этом главное значение повести В. Тендрякова) приобретают сегодня особую, выходящую за пределы сюжета «Апостольской командировки», вполне современную остроту.

<sup>1</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Об искусстве, т. 1. М., 1976, с. 415.

<sup>2</sup> Там же, с. 416, 418.

<sup>3</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 415.

Подлинное осмысление личности и ее духовных ценностей растет из качественно иной «цельной, интегральной идеи человека», — той, которую выдвинул марксизм. Это — выдвинутая Марксом идея общественной природы человека, его общественной, социальной сущности.

Разработанная К. Марксом философская концепция человека, его сущности или совокупности общественных отношений — теоретический исток, научный фундамент реального решения проблемы ценностей. В своем осмыслении человека и его сущности Маркс преодолел ограниченность как натуралистического (вульгарно-материалистического) понимания человека, сводившего его лишь к биологической основе, так и идеалистического истолкования человеческой природы, также игнорировавшего ее социальную суть, объяснявшего духовную жизнь человека и человечества иррационально, спиритуалистически.

Марксу удалось преодолеть обе эти метафизические крайности благодаря тому, что он раскрыл реальную диалектику биологической и социальной детерминации человека, осмыслил человека как порождение природы и — общества, как не только биологическое, но и социальное родовое существо. Приобщение индивида к обществу и сообщает ему подлинно человеческую — в отличие от природной, в дополнение к природной — сущность.

Как справедливо отмечается в современной этике, первая, физическая сторона сущности человека, роднящая его со всем остальным животным миром, есть как раз та сторона, которая менее всего характеризует его как человека (собственно человека) и, стало быть, мало помогает в уяснении специфических особенностей человеческого существа. Общественная же сторона человеческой сущности есть именно та сторона, которая, как раз напротив, выделяет человека из животного мира, и потому познание ее является решающим для постижения сущности человека вообще.

Человек — настолько же порождение природы, насколько и «свой собственный продукт и результат»<sup>1</sup>. И выделил, вычленил его из природы, как известно, труд, труд как деяние, как общественно-преобразующая, а потому — революционная деятельность, целенаправленная на творчество мира и самого себя. «Так низываемая всемирная история в целом есть не что иное, как продуциро-

---

<sup>1</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 26, ч. 3, с. 516.

вание человека человеческим трудом...» В ней — доказательство его «порождения самим собою»<sup>1</sup>.

Общеизвестно, что в основе жизни человеческого общества лежит производство материальных благ. Вне производства и воспроизводства средств к жизни, направленных в первую очередь на удовлетворение естественных потребностей людей, человек и общество не могут существовать.

Однако качественная особенность материального процесса производства, то есть человеческого труда, заключается в том, что его содержание и результат не исчерпываются удовлетворением естественных запросов человека как биологического существа. В том-то и дело, что общественное производство порождает не только продукт, но и самого человека в специфическом, конечном значении слова, человека как родовое существо. «В самом акте воспроизводства изменяются не только объективные условия... изменяются и сами производители, вырабатывая в себе новые качества, развивая и преобразовывая самих себя благодаря производству, создавая новые силы и новые представления, новые способы общения, новые потребности и новый язык»<sup>2</sup>.

Иными словами — «...обстоятельства творят людей постольку, поскольку люди творят эти обстоятельства»<sup>3</sup>.

А коль скоро исторические обстоятельства не что иное, как общественные отношения людей, сущность человека есть «совокупность всех общественных отношений» (К. Маркс), «ансамбль общественных отношений» (Ф. Энгельс). Именно потому она не может быть неизменной: «...вся история есть не что иное, как непрерывное изменение человеческой природы»<sup>4</sup>. Но непрерывное изменение в границах человеческой природы, а не за ее пределами, иначе — не было бы человека как человека, человека как родового существа.

«Если мы хотим... по принципу полезности оценивать всякие человеческие действия, движения, отношения и т. д., — писал К. Маркс, — то мы должны знать, какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> См.: Проблема человека в современной философии. М., 1969, с. 93.

<sup>2</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 483—484.

<sup>3</sup> См.: Проблема человека в современной философии, с. 106.

<sup>4</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 162.

<sup>5</sup> Там же, т. 23, с. 623.

Эти строки — из «Капитала». Но и в других работах К. Маркс настойчиво ведет речь о «модификации», «беспрерывных изменениях» именно «человеческой природы», постижения человека как человека, как родового существа в диалектике его развития и изменения.

Ключом марксистско-ленинского понимания сущности человека и его природы, основой собственно марксистской теории человека явилось известное положение из «Тезисов о Фейербахе». «Фейербах сводит религиозную сущность к *человеческой* сущности,— писал здесь К. Маркс.— Но сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»<sup>1</sup>.

Этот принципиально важный тезис выражает неудовлетворенность К. Маркса абстрактно-гуманистическим толкованием *сущности* человека, недостаточностью, с его точки зрения, низведения сущности религии до человеческой сущности «вообще», вне историко-материалистического, конкретно-исторического, реального ее истолкования.

Итак, сущность человека как человека надо искать в совокупности («ансамбле», как говорил Ф. Энгельс) тех общественных отношений, которые его исторически и практически сформировали. Конечно же эти общественные отношения, то есть взаимоотношения людей в общей трудовой деятельности по преобразованию природы и самих себя, становятся сущностью человека, плотью его внутренней природы не механически, но через сложнейшую диалектику его души, то есть через разум и чувства, сознание и психологию и даже — генетический код. Как писал А. Грамши, «каждый индивид — это синтез не только существующих отношений, но и истории этих отношений, то есть итог всего прошлого»<sup>2</sup>.

Но это не отменяет главного — того, что «индивид *есть общественное существо*», а следовательно, его жизнедеятельность в конечном счете «*является* проявлением и утверждением *общественной жизни*»<sup>3</sup>. Отсюда растет, в марксистском понимании, и духовное богатство человека: «...действительное духовное богатство индивида всеце-

---

<sup>1</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 3.

<sup>2</sup> Грамши А. Избр. произв., т. 3, с. 45.

<sup>3</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 119.

ло зависит от богатства его действительных отношений»<sup>1</sup>. Отношений, в которых с наибольшей полнотой проявляется социальная, общественная природа человека. В Марксовой концепции социальной сущности, общественной природы человека коренятся реальные, а не фантазмагорические ответы и на вопрос о смысле человеческого бытия, и о реальной, земной природе человеческой совести. Они — в стремлении человека быть человеком, то есть в наибольшем приближении воплощать в своей жизни, поведении, внутреннем облике свою природу, свою социальную, общественную сущность.

Именно общественная, творчески-революционная природа человека, формирующаяся самим материальным процессом производства, берущая в нем свое начало и проявляющая себя в сущностных, в первую очередь духовных (то есть очеловеченных), силах индивидов, в «человеческих сущностных силах», и делает человека человеком, качественно выделяет его из мира природы, биологического естества, делает его существом одухотворенным, то есть наделенным разумом и совестью, способным творить мир по законам добра, истины, правды, красоты.

Поскольку человеческий труд с самого начала был общностью, пусть первобытной, но общностью, он столь же изначально формировал в человеке социальность, нравственность, совесть, человечность. Именно поэтому нравственное чувство имманентно человеческой природе: оно возникло вместе с ней и изменялось одновременно с ней, изменялось в своих пределах, пределах человеческой нравственности, в соответствии со своими внутренними законами, законами духовной жизни человека и общества.

Как видите, возникновение духовных и нравственных ценностей человека и человечества восходит не к богу, но к самому человеку, к его истокам, его общественной, трудовой, социальной природе. Они и в самом деле являются выражением смысла жизни человека, но утверждают этот смысл не в постижении бога, но в постижении себя как Человека, как личности, максимально воплощающей в себе человеческое, то есть активно-творческое, революционно-преобразующее, гуманистическое начало. Коммунизм и являет собой то общество реального гуманизма, которое способно «утвердить *правду поюстороннего мира*»<sup>2</sup>, сде-

<sup>1</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. т. 3, с. 36.

<sup>2</sup> Там же, т. 1, с. 415.

вать смыслом существования человека и человечества «развитие богатства человеческой природы как самоцель»<sup>1</sup>. Реальный гуманизм органически включает в себя борьбу и преодоление в жизни всего того, что мешает человеку быть человеком, активную и целенаправленную общественно-преобразовательную деятельность, конечный смысл которой — в возвращении «человека к самому себе как человеку общественному, т. е. человеческому»<sup>2</sup>.

Но почему Маркс говорит о необходимости «возвращения человека к самому себе» как исторической задаче человечества? Почему он видит в коммунизме необходимый момент человеческой «эмансипации и обратного отвоевания человека»<sup>3</sup>? «Отвоевания» от кого? Или, точнее, от чего?..

Ответ на этот вопрос коренится в открытом Марксом феномене «отчуждения» человека от самого себя, от своей общественной природы, от человеческой сущности, которое с неумолимостью происходит в эксплуататорском обществе.

Не углубляясь в самый механизм отчуждения эксплуататорским обществом человеческой сущности, подчеркнем, что в данном феномене с наибольшей полнотой и концентрированностью проявляется бесчеловечность этого общества. Вне феномена отчуждения невозможно до конца понять Марксову систему ценностей, пафос его борьбы за «возвращение человека к самому себе», за всесторонний и полный духовный расцвет человеческой личности.

Маркс был первым, кто с научной достоверностью раскрыл тайну отчуждения человека от собственной человеческой сущности. При господстве частной собственности, писал он, сам труд, капиталистическое разделение труда становится источником отчуждения: человек работает, чтобы жить, чтобы добыть себе средства существования. Его труд не есть жизнь.

Для подлинного человека, человека, верного своей истинной человеческой сущности, средства существования, то есть материальные ценности, поддерживающие биологическую жизнь, являются не более (однако и не менее!) как условием этой жизни, но не самой жизнью в полном и всеобъемлющем значении этого слова. Ибо помимо биоло-

---

<sup>1</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 26, ч. 2, с. 123.

<sup>2</sup> Там же, т. 42, с. 116.

<sup>3</sup> Там же, с. 127.

гического, растительного, природного существования жизнь человеческая имеет еще и иной, высокий, одухотворенный, подлинно человеческий смысл, обусловленный духовной, нравственной, общественной природой человека.

Для отчужденного человека средства существования — материальные ценности, обеспечивающие чисто биологическую жизнь, — из условия подлинно человеческой жизни превращаются в конечную цель и исчерпывающий смысл бытия. Возникает искаженная система «перевернутых» ценностей, «перевернутых» по отношению к действительной природе человека, когда ценности низшего ряда, удовлетворяющие чисто биологические запросы организма, оказываются главными и определяющими, а ценности высшие, духовные, подлинно человеческие ценности, соответствующие природе человека, вовсе не являются таковыми.

Отчуждение человека от общества и собственной общественной сущности есть и его отчуждение от духовности и нравственности, есть бездуховность и безнравственность. Доказательством тому служит современное общество потребления, этот трижды безумный мир. Его безумие — в вопиющей бесчеловечности, точнее — в обезчеловеченности, в предельном аморализме, проявляющем себя во всем.

Средства существования — внешний мир, обуславливающий материальное благополучие, — в буржуазном обществе неизбежно становятся целью и смыслом жизни. Деньги и вещи поработают человека, становятся главной мерой, единственным критерием ценностей и одновременно — последовательным «отрицанием человека».

Отчуждение человека от самого себя — это одновременно и отчуждение от общества, перерыв всех и всяких общественных связей, кроме тех, которые необходимы для поддержания биологического существования, полная атрофия какой бы то ни стало социальной, гражданской, общественной активности. Человек живет в разорванном и расщепленном, фантасмагорическом, непонятном и страшном мире, в заколдованном, извращенном и на голову поставленном мире, где ему, песчинке, противостоит общество — Левиафан.

Как писал Фридрих Шиллер, «вечно прикованный к отдельному малому обрывку целого, человек сам становится обрывком... Таким-то образом постепенно уничтожается отдельная конкретная жизнь ради того, чтобы абстракция целого могла поддержать свое скудное существование».

Вот когда человеческая сущность — в силу тех или



иных социальных причин — «не обладает истинной действительностью», человек и обращается к религии, претворяющей «человеческую сущность в фантастическую действительность», дающей «иллюзию счастья», иллюзию одухотворенности.

\* \* \*

Но почему обратился к религии Рыльников? Ведь он живет в условиях нового общества, где давно уничтожена частная собственность, порождающая отчуждение человека от собственной сущности!

Нет спору, проблема отчуждения не является проблемой социалистических и — тем более — коммунистических общественных отношений. Если она и затрагивает нас, то в той мере и степени, в какой в нашем обществе сохраняется пока мещанское обыденное сознание, мелкобуржуазная психология и нравственность.

В. Тендряков явно идеализировал своего героя, потому что Рыльников по природе своей — мещанин, не имеющий подлинной духовной жизни, которая в наших условиях может быть только социальной, граждански-активной жизнью. Человек может читать книги, ходить в кино и театры и даже писать, как мы видели, философские и антирелигиозные статьи — и при этом быть отрешенным от общества и от самого себя. Таков Рыльников. Собственно, кроме своей персоны, кроме заботы о собственном, личном благополучии, о благополучии своей семьи, его ничто не интересовало. Он не личность, не индивид, существующий по самой низкой, неодухотворенной шкале ценностей. Человеческое в нем подавлено биологическим, интерес духовный — интересом материальным. Он — человек персвернутого жизнепонимания, вдруг ощутивший вполне понятную тоску по истине человеческого бытия. Так в жизни часто бывает, и мы порой не подозреваем, какая могучая сила заключена в инстинктивном стремлении человека к подлинному самому себе, к осмысленному, одухотворенному, а не растительному или, что хуже, животному существованию, к действительным ценностям жизни. Отсутствие таковых вызывает у нравственно чуткого человека страдание, которое может бросить его в равной мере в религию — или алкоголизм, что нередко и случается с натурами слабыми, а сильные — те прорываются к творчеству но-

вой жизни и, следовательно, к подлинным самим себе.

Тендряковский Рыльников выбирает другой путь. Путь слабого. Путь, который протоптанней и легче. Это с точки зрения психологической, с точки зрения суетной («Что скажут?») путь Рыльникова представляется трудным. На самом-то деле он — легкий: принял бога как аксиому, сказал себе: «Верую!» — и ни тебе мучительных внутренних исканий, ни тебе работы собственной мысли, ни тебе борьбы за свои убеждения...

И тем не менее даже такой Рыльников вызывает читательскую симпатию. Почему?.. Да именно потому, что в нем затлела искра тоски по человеческому. И пусть из этой искорки не разгорится — не может разгореться — пламя подлинной человечности, сама тоска Рыльникова по чему-то более высокому, чем его повседневно бездуховное существование, его протест против бездуховности собственной жизни не могут не вызывать сочувствия. Природа этого сочувствия выражена в словах старого учителя Анатолия Матвеевича в повести «Чрезвычайное», сказанных им о Тосе Лубковой, — помните: «Уж лучше бы верила, да думала...» Горькие слова эти вырвались у Анатолия Матвеевича вовсе не потому, что он не ведает всей вредности религии, — напротив, все случившееся с Тосей, вдруг уверовавшей в бога, для него тягостное «чрезвычайное происшествие». Но старый, мудрый человек, коммунист по убеждениям и совести, Анатолий Матвеевич понимает, что «лишенная достоинства, неподвижная, растительная жизнь» (К. Маркс), — а именно такова жизнь обывателя, — самое страшное проклятие для человека.

Мечущаяся Тося Лубкова, пытающаяся думать и что-то искать — пусть и не на тех путях, Анатолия Матвеевича не пугала: он так глубоко верит в правоту и истинность своих идей, что не сомневается в исходе борьбы за душу девочки. Куда больше пугает его Тося Лубкова, замкнувшаяся в скорлупу обывательского равнодушия и отчужденности. Ибо «думающего можно убедить, доказать ему, а тут — не думает, не сомневается, не тревожится...».

В чём-то сходно с позицией Анатолия Матвеевича и отношение к Рыльникову председателя красноглинского колхоза Густерина. Он один понимает истинные причины, глубинные истоки метаний Рыльникова и в спорах с ним получает своеобразное удовольствие. Он не хочет судить его с той тупой и ограниченной прямолинейностью, с которой относится к Рыльникову председатель сельсовета

Ушатков, который видит главную опасность Рыльникова даже не в том, что тот думает о жизни и боге, а в том, что тот просто думает. Пытается думать — пусть и неправильно. «Ежели каждый будет думать во что горазд, глядеть, куда заблагорассудится, то получится — кто в лес, кто по дрова. Не держава, а шарашкина фабрика», — вот что пугает Ушаткова. Для него — главное, чтобы люди не думали, не сомневались, не тревожились, и это искреннее желание сближает Ушаткова с отцом Тоси Лубковой, с самой Тосей Лубковой, какой она предстает в финале повести. Ушатков, как и областной лектор Лебедко, занимающийся антирелигиозной пропагандой, всерьез думает, что «проблему Рыльникова» можно решить чисто административным путем.

«Мое мнение, товарищ Густерин: следует попридержаться его, а не лезть сломя голову с ним в перепалку», — поддерживает «антирелигиозный лектор» Лебедко «сельскую власть» Ушаткова, решившего принудительным порядком выслать «колебателя основ» Рыльникова из Красноглинки.

Они не в состоянии понять Густерина в его отношении к Рыльникову. Отношение это достаточно сложное: Густерин яростно спорит с Рыльниковым, доказывая тому его неправоту, но при всем том не отказывает ему ни в уважении, ни в бережном, чутком внимании, ни в защите от поползновений Ушаткова.

«— Мускулы против ужа — слабое орудие, Ушатков, — объясняет им свою позицию Густерин... — Сокруши его взгляды своим. Не можешь, к палке потянулся? Ну, тогда, Ушатков, признайся уж прямо: не сильны мои взгляды, пасую, банкрот я идеологический».

— Либерал ты, Густерин, мягкотелый либерал! Все еще веришь, что преподнеси врагу на тарелочке наши взгляды, как те сразу руки подымут...

— Я верю, что мои взгляды глубже его взглядов, что моя идеология — грозное оружие, с таким оружием мне нет надобности хвататься за палку».

Как видите, Густерин ведет спор не только с Рыльниковым, но и с Ушатковым, с «лектором-просветителем» Лебедко. Спор этот для Густерина — продолжение дела его жизни: ему важно, чтобы красноглинцы «думали», чтобы они возражали, проявляли себя, самостоятельно мыслили. А Ушатков с Лебедко сами не думают, не могут думать, не умеют думать, и вся их деятельность, сама типология

их формально-бюрократического, отчужденного от сути наших идей мышления целенаправлены на то, чтобы окружающие оставались бездумно-механическими людьми, и не людьми вовсе, а исполнительными автоматами. При этом они величают себя «революционерами», претендуют на монополию партийного отношения к жизни. А для Густерина такой вот Лебедко не революционер, но псраженец, солдат, не умеющий стрелять из своего оружия.

«— Там, где вы стоите,— прореха на нашем фронте. И сколько бы вы ни кричали: «Да здравствует победа!» — победе способствовать не можете, только поражению. А значит, для меня, желающего победы не на словах, а на деле, вы — враг!..

— Я враг...— с хрипотцой выдал Лебедко.— Я — материалист — ваш враг! А он, идеалист?.. Он — нет, он вам дороже...

— Товарищ Лебедко,— голос Густерина был глух и спокоен,— вы здесь откровенно признались, что боитесь идеалиста Рыльникова, потому что он не Ванька-простачок, боитесь его за ум. Тем самым признались, что этот идеалист умнее вас, материалиста. А раз так, то извините, я следую твердому правилу: «Умный идеализм ближе умному материализму, чем глупый материализм».

— ...Так! — вновь на скулах Ушаткова торжествующая красочка.— А правило-то не наше, Густерин, правило-то весьма подозрительное!

— Конечно не ваше, дорогие товарищи Ушатков и Лебедко, Ленину оно принадлежит».

За этим обнаженно публицистическим спором, разворачивающимся на страницах «Апостольской командировки», легко просматривается фигура автора, его размышления о противоречивом процессе движения общества к духовным ценностям. В духе Ушаткова и Лебедко эти размышления легко охарактеризовать как «примиренчество» и «мякотелый либерализм». В действительности своей «Апостольской командировкой» писатель стремится приковать наше внимание к тому, насколько остро стоит сегодня в жизни вопрос о духовных ценностях, насколько сложно его решение, чреватое самыми неожиданными отлетами человеческой мысли, самыми разными искусствами ретроспективных ответов, как много требуется ума и такта от «умного материализма» для реального преодоления такого рода искушений, для утверждения подлинных, то есть коммунистических, ценностей.

Его Рыльников — с помощью Густерина (и не без помощи автора, поступившегося ради доказательства идеи психологической правдой характера) — легко разочаровался в религии. Поскольку «прозрение» Рыльникова явно облегчено в повести, а в действительности, как мы убедились выше, сам вопрос о рыльниковском «прозрении» и ставить-то не вполне правомочно, коль скоро герой от ума, от рассудка, принял жажду веры за самое веру, не будем останавливаться на всех перипетиях его движения вспять. Примем как факт итоговое признание Рыльникова: «Я отказался от бога, похоже, что совсем». Вдумаемся в прощальные его размышления:

«Хочу домой, хочу покоя, любви Инги, хочу рассказывать дочери сказки, хочу быть прежним!

И все?

Нет, не все! Нужно еще на одно ответить себе: что мне делать?

Только любить Ингу и только рассказывать: «Избушка, избушка, стань ко мне передом...»? Дожить до старости, почить в мире? А где-то стороной будет идти жизнь, где-то будут страдать люди, что-то искать и находить, торжествовать и разочаровываться, идти на сближение друг с другом и враждовать вплоть до мировых кровопролитий. Где-то, мимо... Не превратишься ли ты в таракана, забившегося в щель, выживающего благодаря своей неприметности?..

Человек не может считать себя полноценным, если он не чувствует, что как-то нужен всем без исключения людям на земле. Нужен — докажи делом. Так что же я собираюсь делать, кроме как любить Ингу, развлекать сказками дочь?..

Ой, не знаю...»

Итак, Рыльников возвращается к прежнему самому себе. «Апостольская командировка» его мало чему научила, да и не могла научить. Итог ее чисто отрицательный: бог не помог Рыльникову уйти от самого себя, от недовольства жизнью, которой он живет. Не помог и Густерин: «Густеринское мне не подходит. Но, наверное, в страну обетованную ведет не одна, а много дорог. У меня должна быть другая...»

Какая?.. Никто за Рыльникова не ответит на этот вопрос. Именно безликость, безличность мучает героя тендряковской повести. Человек может, должен, обязан стать личностью, — но сделать это, выработать из себя личность в силах он сам и никто другой за него.

Человек становится личностью по мере того, как он постигает тот самый «проклятый» вопрос о смысле жизни действительной, который мучает Рыльникова; по мере того, как он задумывается о своем месте в обществе, об обязанностях не только перед собой, но и перед миром, перед людьми; по мере того, как он вырабатывает в себе истинную шкалу ценностей, присваивает себе духовную, подлинно человеческую внутреннюю жизнь, становится человеком не только по биологической, растительной, но и общественной природе, по своей социальной, творческой, трудовой, активно-преобразовательной сущности.

А поскольку общественная природа человека не есть нечто застывшее и раз навсегда данное, поскольку она изменяется вместе с изменяющимся обществом, понятие «личность» в разные эпохи наполняется неодинаковым содержанием. «Различие между индивидом как личностью и случайным индивидом — не просто логическое различие, а исторический факт. В различное время оно имеет различный смысл...»<sup>1</sup>

Но при всем том различие индивида и личности диктуется, в конечном счете, одним: характером реального взаимодействия индивида с окружающей его социальной действительностью. Смысл жизни человек обретает в социально активном, осмысленном, творческом преобразовании действительности и обретении на этой основе подлинно человеческой сущности.

---

<sup>1</sup> Марке К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 71.