

Борис ШАЛАГІНОВ,

професор Національного університету «Києво-Могилянська академія»

СОЦРЕАЛІЗМ ЯК НЕРЕАЛІЗОВАНИЙ ПРОЕКТ (ПОГЛЯД ГЕРМАНІСТА)

1. Соцреалізм і нацпрагматизм

У публіцистиці й літературній критиці час від часу повторюється думка (здається, вперше її висловив ще М. Бердяєв у книзі «Витоки і сенс російського комунізму», 1937 р.) про те, що Жовтнєва революція 1917 р. і злам усього російського життя, що розпочався після неї, стався не без фатального впливу з боку російської літератури з її суспільно-критичним пафосом, ідеями соціального співчуття і прагненнями моральної перебудови життя. При цьому все, що сталося в Росії у XX ст., розглядається як певна ментальна і соціально-політична аномалія, на відміну від зовсім іншого шляху, яким пачебто пощастило у тому ж XX ст. пройти іншим європейським країнам.

Не доводиться сумніватися, що в Росії був апробований один із численних варіантів розвитку, які постійно виникають на тернистому шляху історії, і апробований з вищатковою категоричністю й повнотою. Він випробовувався спочатку в художньо-естетичній царині, потім у політичній публіцистиці й нарешті в самій реальній практиці. На жаль, цей варіант виявився в результаті непродуктивним, проте збагатив європейську естетичну культуру незанимим досі трагічним досвідом. Про це свідчить зокрема російське мистецтво останніх дореволюційних десятиліть, а також літературні твори Булгакова, Платонова, Шолохова, Ахматової, Пастернака, Солженіцина, музика Шостаковича, Шнітке... Не так уже й мало для одного століття і для однієї країни!

Наша думка полягає в тому, що цей трагічний історичний досвід був об'єктивно зумовлений не лише особливостями «загадкової російської душі» (як то кажуть), але й усім ходом інтелектуального розвитку Західної Європи Нового часу. Зокрема нашу увагу привертає вплив німецького ідеалізму, який утвердився з кінця XVIII ст. як головна течія філософської думки і відтіснив на другий план англійський емпіризм і скептицизм та французький сенсуалізм і матеріалізм¹.

¹ Їхнє триумфальне відродження до нового життя ми спостерігаємо особливо в др. пол. XX ст.

Доля німецького ідеалізму серйозно складалася сприятливо для політичного життя Європи. Якщо французи вирішили у XVIII ст. застосувати принципи своєї сенсуалістичної філософії для суспільної перебудови життя, що спричинило в їхній країні одну з найкривавіших революцій, то філософія Канта, Шеллінга, Фіхте, Шлейєрмахера і Гегеля не претендувала на те, щоб хтось утілював її в політичне життя. Ми знаємо про уциплюву характеристики цієї філософії з уст Генріха Гейне, Карла Маркса та ін., згідно з якою Німеччина пібито запурена в непробудну сплячку і що свою роль німецькі філософи бачать у тому, аби присипляти народ і навіть вигадувати для нього солодкі сні. Ф. Ніцше міг громовим голосом таврувати буржуазне суспільство — з гіркою впевненістю, однак, що в самій Німеччині так ніхто і не прокинеться!

Проте не дрімали, як виявилось, саме в Росії. І цілком спокійні, здавалося б, думки Канта про непізнаваність істини, Шеллінга про чудеса природи, Гегеля про розумність усього сущого, Шлейєрмахера про пошуки спорідненої душі були сприйняті тут, у Росії, як заклики до революції. Так і вийшло з огляду на низку причин, що жереб випав на долю Росії, щоб саме тут ці ідеї були перевірені щодо їхньої боєздатності. І перевірка пройшла, як кажуть, за повною програмою.

В основу нового революційного світогляду був покладений марксизм. Люди старшого покоління звикли сприймати це поняття як невнуцільність. Однак насправді марксизм поєднав у собі (крім французького утонізму й англійської політекономії) ідеї німецького ідеалізму, веймарських класиків Гете і Шиллера, ранніх романтиків Новаліса і братів Шлегелів і навіть опери Ріхарда Вагнера. І якщо в нас стали вважати хороним науковим тоном пігілістично відкидати марксизм як систему мислення, мотивуючи це невдалою спробою його практичного застосування в Російській імперії, то, з огляду на відмічені мною складові, гадаю, зовсім скинути його з рахунку буде дуже і дуже не просто. Адже тоді доведеться відкинути вбік і Гете з Шиллером, і Канта з Фіхте, і багато кого ще.

Ми хочемо зупинити нашу увагу на теоретичній проблемі літератури соціалістичного реалізму й показати таке. Якщо грандіозна спроба оновлення літератури і всієї культури в Радянському Союзі базувалася на принципах так званої марксистської естетики, то чи не слід зробити висновок, що це оновлення базувалося, принаймні у своїх теоретичних витоках, також на головній естетичній складовій марксизму — на всьому змісті німецької класичної філософії і літератури домарксового періоду та його сучасності, включаючи навіть Ф. Ніцше?

Ми одразу ж внесемо дві поправки в нашу гіпотезу. Перша полягає в тому, що марксизм, звичайно ж, не є простою механічною сумою поглядів Гете, Новаліса, Шеллінга, Гегеля та інших. І будь-хто з германістів вкаже нам на критичні виступи самого Маркса на адресу цих та інших мислителів. Зрозуміло, ми маємо справу з доволі складним синтезом, котрий включає окремі моменти неприйняття цих ідей. Друга поправка полягає в тому, що ідеї оновлення мистецтва у молодій радянській державі, як вони осмислювалися найкращими умами в 1920—1930-ті рр.

і були в 1934 році представлені як «соцреалізм», дуже скоро були владою фактично відкинуті геть, а величезна армія політпрацівників, цензорів і літературних редакторів спростила їх до схеми, яка вже не мала нічого спільного з початковими задумами інтелектуалів.

Нарешті, ми загострюємо увагу і на методологічній важливості пропонуваного нами підходу. Молоді демократичні держави на пострадянському просторі переживають нині необхідність задіяти засоби власної художньої культури для утвердження нових ідеалів. І в цьому можна углядіти лише здоровий національний прагматизм. Проте поряд із цим в українській культурі наших днів спостерігаються прецеденти «ідеологізації» мистецтва, що часом до болю нагадують нам практику офіційного соцреалізму кінця 40-х — початку 50-х рр. Ці художні явища ще чекають на дослідження своєї філософсько-естетичної генези, без якої вони постають лише як поверхове ковзання по політичній «злобідні». На наш погляд, мистецтво не може зовсім обійтися без ідеології; «ідеологічність» і «заідеологізованість» далеко не одне й те саме. Однак «ідеологізація» в художній сфері витримує випробовування історією за умови її укоріненості в певних фундаментальних і універсальних началах. Маємо на увазі мистецтво таких «ідеологічно» насичених епох, як «вік геатру» в Греції і «вік Августа» в Римі, період Бароко і просвітницький раціоналізм XVIII ст. в Європі, реалізм XIX ст. і Росії і т. п. Саме таку закоріненість ми й хочемо виявити в радянському (в даному випадку — російському) соцреалізмі. А це має допомогти звільнитися від розуміння соцреалізму лише як плаского, політично заангажованого мистецтва періоду тоталітаризму, яким він перідко постає у вітчизняних дисертаціях і в журнальній публіцистиці, і виявити в ньому цілу низку текстів, що зберігають для сучасного читача історично обумовлене естетичне значення.

2. Ф. Шлейермахер і М. Горький

Отже, марксизм доніс до початку XX ст. основні ідеї раннього етапу німецької класичної філософії. Нехай ці ідеї постали в цьому в так званому знятому вигляді; однак сама популярність марксистських ідей у Російській імперії свідчила про те, що вони були співзвучні загальному прагненню до радикального оновлення всього життя — політичного, національного, культурного, художнього... А отже марксизм сприймали не лише в політично орієнтованому і соціально прагматизованому вигляді, а й у повному спектрі всіх його різноманітних складових. Нехай це звучить парадоксально, але він мимоволі активізував ідеї такого популярного в Росії філософського ідеалізму. Полемізуючи про конкретну застосовність ідей марксизму в соціальній сфері, піхто по суті не відкидав його гуманістичної спрямованості, що сягала німецького ідеалізму XVIII та всього XIX ст. Не виключено, що відбувалася навіть певна аберація цього вчення. Інтелігенція схилила була більшою мірою бачити в ньому його генетичну основу, піж те, що в результаті Маркс-політик зробив з цієї основою.

Зауважимо, що на початку ХХ ст. Семен Франк (який пройшов, до речі, через захоплення марксизмом, як і деякі інші «вехівці») перекладає російською мовою ранні філософські твори романтика початку ХІХ ст. Фрідріха Шлейєрмахера. В них червоною ниткою проходить оптимістична ідея «людства» і злитованої з ним «особистості». Ця єдність нерозривна, без першого немає другого, а без другого — першого. Не тільки окрема людина покликана «на свій лад виражати людство» (363)², але цей зв'язок є її обов'язком і головним прагненням! Лише за цієї умови людина знаходить себе як автономна і водночас загальнозначуща особистість. Перекладач старанно передає всі знаки оклику, всі імперативні формули філософа, який не описує свою сучасність, а мріє про «краще майбутнє», коли буде досягнута «справжня мета людства» (379). Що ж це за майбутнє? — «Це кращий світ, піднесене царство культури і моральності» (388). Що ж іще бачить філософ? Його погляд ковзає повз потворні явища сучасного, оскільки він знає, що цей світ уже історично приречений; але він бачить «іскру прихованого полум'я, яке рано чи пізно знищить старе і відродить світ» (388). Тут перед нами не лише фразеологія радянських років, яку перекладач вгадує наперед у майже по-бароковому ускладненому стилі оригіналу, а й типові ідеї «веймарських класиків» Гете і Шиллера, які прагнули, піднісшись над низькою реальністю, відтворити поки що цілком утопічний образ повноти духовного і фізичного буття людини у світі, який вона сама ж і перебудує!

Так ми виходимо на ідею, яка стала магістральною в естетиці соцреалізму, — кажучи словами того ж Шлейєрмахера, «віру в краще майбутнє» (379).

У боротьбі за «краще майбутнє» окрема людина знаходить себе і сенс власного існування. Ця боротьба, на думку романтиків, пов'язана з граничним напруженням усіх душевних сил. Звідси один крок до соцреалістичної ідеї героїчної самопожертви. Але до неї класики і романтики не дійшли, хоча були дуже близькі в тому, що піднесли смерть як шлях до ідеї («...и как один умрём в борьбе за это»), бо зустріч людини з ідеалом можлива лише у потойбічному, трансцендентному світі.

Тепер стає зрозумілим, чому завзятий читач Максим Горький так терпимо ставився до німецької ідеалістичної містики. Про це свідчить книжкова серія «Історія молодой людини», що видавалася під його опікою. У ній, зокрема, був надрукований переклад містичного роману Новаліса «Генріх фон Офтердінген», де герою вдавалося досягнути високої мети шляхом морально-естетичної магії! І це друкувалося у 20-ті роки, в період революційної розрухи, на дуже поганому папері. Письменник засвоїв усіма фібрами душі романтичну ідею про автономність, про духовне самобудівництво особистості, коли людина, спираючись на внутрішні сили, долає соціальний фаталізм і переборює бездуховну інерцію оточення.

² Тут і далі цифри в дужках означають сторінки із видання: *Шлейєрмахер Ф. Речи о религии. Монологи.* — М.; Киев: REFL-book; ИСА, 1994.

Горького по праву вважають одним із головних засновників соцреалізму. Наведені приклади показують, яким далеким мав бути його «соцреалізм» від ідеологічно вихолощеного кінцевого результату! Горький не з чуток знав про німецьких романтиків. Його публіцистична фразеологія ще й сьогодні звучить досить «свіжо», бо заснована не на радянських пропагандистських кліше, а сягає самих філософських «периподжерел». «Нужно учиться видеть, как в чадном тлении старой гнили всныхивают, разгораются огоньки будущего» — це Шлейермахер. «Запрос жизни на бодрость духа, на силу»³ — це Кант, збагачений Ніцше (окремо про це — нижче).

3. Новаліс, Ф. Шлегель, Ф. Шеллінг...

Усе, написане німецькими романтиками, було пройняте відчуттям докорінного оновлення життя, настання нової епохи. Саме вони найінтенсивніше виразили настанову всієї доби Модерн — це повернення до вже знайдених і багаторазово апробованих зразків минулого, а докорінну ламку всього віджилого і створення на цій основі нового світу. Нехай обрис цього світу на повну міру виявиться лише в майбутньому; але, на думку Ф. Шлегеля, «сучасною» вважається лише та людина, хто думає про майбутнє і подумки вже перебуває в ньому.

Оскільки чіткі обриси прийдешнього проявляться тільки в цьому самому прийдешньому, то тим часом вони можуть існувати лише в мерехтливій, містичній уяві поета. Прапором усього нового є ідеалізм. За словами Гете, саме ідеалізм слугує цілям революції⁴; а ось матеріалізм консервативний, оскільки передбачає пасивне злиття людини з середовищем. Але ідеалізм — це рідне середовище для поета, митця. Тільки в царині «ідеалізму» його уява нічим не обмежена. Зрозуміло, що не тільки розвиток революційних ідей логічно призвів до розвитку художньої творчості, а й буяння художнього життя на рубежі ХІХ—ХХ ст. прискорило поширення революційних ідей у Росії. Володимир Маяковський та Ігор Стравінський прямо вказували на наближення революції і радісно чекали на неї.

Такими самими очікуваннями жили й німецькі романтики на рубежі ХVІІІ—ХІХ ст. Новаліс свято вірив у щасливе майбутнє, настання якого пов'язував, правда, не з соціальною революцією, а з магією. Він був переконаний, що в житті діють сили безконечного розвитку, і у своїх «Фрагментах» закликав художньо зображати життя під кутом зору цих руїнських сил. Його друг Шеллінг доводив, що неминуче оновлення містечтва передбачене самою природою і що людство уже наближається до цієї точки. Він називав цю точку «новою міфологією». Та якщо старий, грецький міф був непаче подарований людині самою природою, то новий міф буде створено свідомими зусиллями самого людства; і це буде саме

³ М. Горький. О литературе: Литературно-критические статьи. — М.: СП, 1953. — С. 371, 358.

⁴ Див. розмову Й. П. Еккермана з Й. В. Гете 24 листопада 1824 р.

міф! Тенер-то нам вночі розкрилося, що офіційний соцреалізм якраз і був своєрідною спробою «міфологізації» суспільної свідомості. Шеллінг багато чого геніально передбачив; все сталося «природно», і радянським цензорам не було потреби читати навіть самого філософа... Гегель проповідував найвищу свободу як підкорення необхідності. Оскільки необхідність ніхто не в змозі скасувати, то, лише добровільно прийнявши її закони, людина відчуває себе вільною. Інша справа, що саме слід вважати «необхідністю»? Поки ця необхідність виявляла себе в абстрактній сфері містичних мрій про майбутнє, вона нікому не могла завдати шкоди. Але щойно Маркс підставив на їх місце певний суспільний порядок, вона перетворилася на тирана.

Проте самі романтики навіть не думали про відчуження «необхідності» у суспільну сферу людського життя. Навіть поняття «народ», що його відкрили Карл Савіньї та брати Якоб і Вільгельм Грімми, було для них швидше критерієм первісної істинності, безпосередності переживань та моральної природності на противагу «штучній», по-буржуазному раціоналізованій дійсності. Радянська естетика утверджувала саме гримівське уявлення про народ як про віковичного носія правди, справжньої етики і життєвої моралі, природних естетичних потреб і чистої мови. Проте політичне ставлення до народу було тут уже зовсім іншим. У свій час Я. й В. Грімми навіть не припускали, що в результаті «просвіти» опостигзований ними народ перетвориться на тлум, що почне претендувати на свою частку соціального і культурного продукту, навчиться наполягати на власній волі; що настане історичний момент, коли найважливішою проблемою для влади буде упокорення цього тлуму. В радянській державі завдання «упокорення» маси поступово ставало головним для «наймасовішої» організації — партії пролетаріату, яка, з огляду на приписувану цьому класу найвищу свідомість, здійснювала це завдання «добровільно» — як самоупокорення, самоочищення. Це було тонко розраховане упокорення не «ззовні» — силою державного апарату, а «зсередини» — силою самих «мас». Тож і завдання своє радянська влада вбачала у відповідному вихованні громадян.

Нарешті, слід згадати незмінного володаря дум у Німеччині протягом цілого століття Готгольда Лессінга з його трактатом «Про виховання роду людського» (1780). Мова в ньому йде про Біблію. Лессінг вважав, що по суті немає в культурі нічого такого, чого б людина не досягнула сама власним розумом. Але це зайняло у неї дуже багато історичного часу. І лише коли виникла Біблія з її готовими моральними настановами, справа пішла скоріше. Тенер же, коли людство вступило в добу свого історичного «повноліття» (Кант), Біблія як проводир йому більше не потрібна. Перед нам місіонерська трактовка Святого Письма, яка була повністю перенесена в суспільну практику В. Леніним. Самий хід історичного розвитку веде людство до вищої економічної формації, писав він, і теорія марксизму тільки полегшить і прискорить цей процес; а після цього вона буде не потрібна!

Тут і таїлася методологічна пастка для соцреалізму. Виходило, що мистець мусить орієнтуватися лише на ідеологічні принципи марксизму-

ленінізму і тільки в ньому шукати допомогу для найкращого і найшвидшого розв'язання своїх творчих завдань в ім'я наближення найдосконалішої людської формації.

4. Ф. Ніцше

Як бачимо, німецькі класики і романтики сплели дуже складну метафізичну основу для свого проекту рішучого оновлення всього життя. По суті, вони змоделювали проект всієї наступної епохи Модерн аж до середини (або кінця) ХХ ст. Слід сказати, що лише повітній історичний досвід з усією очевидністю розкрив сильні і слабкі сторони цього проекту. Але тоді, у своєму первісному, поки що у слабо розчленованому вигляді, він воістину захоплював уяву! Під чаром німецьких класиків і романтиків практично до кінця своєї творчості перебував Фрідріх Ніцше. Зупинимось докладніше на його значенні для генези ідей «соцреалізму».

Важливо згадати, що слідом за А. Шопенгауером Ніцше негативно ставився до діалектичного методу Гегеля: «Ми, німці <...> всі зіпсуті історією» (184)⁵. У принципі уже це створювало перешкоду між його поглядами й «історичним матеріалізмом» марксистів, що наперед визначав неминучу перемогу історичного «фіналізму», тобто певної вищої точки всього історичного розвитку.

Ніцше на рубежі ХІХ—ХХ ст. був надзвичайно популярний у Росії і в Україні, де трактування його ідей відрізнялося від їхнього розуміння в Європі. Філософ приваблював вимогою духовного напруження, що переходило у своєрідний героїзм, а часом і фанатизм душі: «Нехай на цьому шляху чекає на тебе навіть загибель, я не знаю кращої життєвої долі, ніж загинути заради великого і неможливого, апінає magna prodigus⁶» (218). На початку утвердження радянської влади справді важливим був індивідуальний героїзм людини, жертвність в ім'я кращого майбутнього.

Пафос Ніцше прочитувався в постичних інвективах В. Маяковського проти міщанства. Не виключено, що його ослідування більшовицької партії також могло мати «ніцшеанський» характер. «Історію можуть випести тільки сильні постаті; слабких же людей вона пригнічує», писав Ніцше (189). Перетворення суспільства важким тягарем лягає на плечі простих людей, але виживають тільки найнепохитливіші та найсильніші. В уявленні Маяковського, партія була не просто політичною силою; вона згуртовувала слабких людей в одну цільність і допомагала їм пережити лихоліття розрухи й будувати нове суспільство. Це була, сказати б, «колективна» ніцшеанська сильна особистість. Ленін наголошував, що в цій згуртованості й силі полягала суть «партії нового типу», на відміну від буржуазних партій бізнесових спільників, проти яких по-своєму закли-

⁵ Тут і далі наводяться цитати із трактату Ф. Ніцше «Про користь і шкоду історії для життя», 1874. Цифри в дужках означають сторінки за виданням: *Ніцше Ф. Сочинения*: В 2 т. / сост., ред., вступ. ст. и прим. К. А. Свасьяна. — Т. 1. — М.: Мысль, 1996.

⁶ Не пікодуочи свого дорогого життя (лат.).

кали і Ніцше, і Ленін. В образі В. І. Леніна у своїй однойменній поемі Маяковський втілює зразок героїчної непохитності, «волі до сили» — «Wille zur Macht» — в душі Ф. Ніцше⁷.

Проте в Росії думки філософа ставали непотрібними в міру того, як цей полум'яний героїзм трансформувався в палку відданість, з неї — у відданість догматичну і, нарешті, в беззастережну і бездумну покірність, до того ж — уже ззовні, не зсередини (як учив Ніцше), постульованій ідеї.

Не будемо тут розглядати казуїстично складний шлях переростання індивідуального бунтарства і персонального внутрішнього горіння (в душі Ніцше) в добровільну покору зовнішній ідеї, шлях підміни внутрішнього, персонального ідеалізму — фетишизмом зовнішнього, заміни необхідності внутрішньої (в душі кантівського морального імперативу) — необхідністю зовнішньою, тоталітарною, «радянською». Такий процес закономірно відбувається у всі часи існування всіх ідеологій... Але в ті часи Ніцше звучав ще по-іншому. М. Горький зберіг вірність бунтарському індивідуалізму Ніцше до кінця своїх днів. Маяковський забрав цю вірність із собою в передчасну могилу.

Ідеї знаменитого філософа, такі співзвучні прагненням загального оновлення в Росії, імпліцитно були наявні в проєктах оновлення мистецтва. Беззастережно приймався його вихідний постулат, що тепер, наприкінці XIX ст. «єдність народного почуття втрачено» (184). Сучасний митець «більше не потрібний серед власного народу <...> Інстинкт народу більше не йде йому назустріч; марно розкривати йому з палкою надією свої обійми» (185). Перед нами майже цитата з «Філософії мистецтва» Шеллінга, який саме цією «єдністю» пояснював наявність таких талантів, як Данте, Шекспір, Гете та ін. Тільки у Ніцше, на відміну від упевнено спокійного тону філософа-романтика, звучать явні нотки стурбованості. Нове соціалістичне мистецтво якраз мало знищити прірву між «освіченими (людьми) з (їхнім) спотвореним і заплутаним внутрішнім світом» і — «неосвіченими (людьми) з (їхнім) недоступним внутрішнім світом» (185). Перше визначення було віднесене В. І. Леніним на рахунок «буржуазної інтелігенції», яку він із справжнім ніцшеанським завзяттям таврував за її відрив від народу. Ця ситуація проаналізована як російськими, так і західними інтелектуалами. Інтелігенція, що віддалилася від народу, здатна лише на створення «декоративної культури» (230), корені якої лежать не в глибинах народного, національного життя, а у штучних конструкціях розуму, що занурений у гру з інтелектуальними перлинами. І лише нове мистецтво (а саме за нього виступав Горький!) було покликане покласти край такому протиприродному існуванню і відновити втрачену «вищу єдність у природі і в душі народу» (185).

І тут, на думку Ніцше, велика роль належить філософії як методології. Вона повинна бути «чимось більшим, ніж знанням, що його утримує лю-

⁷ Такий переклад був відомий на початку XX ст. в Росії. М. Бердяєв перекладав «воля к могуществу».

дина всередині себе, без дії, спрямованої назовні» (188). Тобто філософія мусить спонукати до перетворення світу! Сам Ніцше все життя, що йому залишилося, розробляв таку «філософію для вільних умів». Суспільна думка Росії, наслідуючи палкі заклики Ніцше, енергійно гтовхалася вперед, аж поки не вийшла на світоперетворювальну філософію марксизму. І це було великою мірою логічно. Адже у філософії Маркса був виразно відчутний зв'язок з епохою німецької класики і романтики, яка по-своєму живила думку Ніцше.

Отже, майбутнє «не може бути створено мріями, воно може лише бути здобуто в боротьбі і завойоване» (216). Але до такої боротьби вже абсолютно не здатне старе покоління, вражене квалістю думки і взагалі всіма забобонами минулого. За справу мусить взятися молодь: адже саме молодь має «найкращу перевагу — здатність проймається глибокою вірою у велику ідею і перетворювати її в глибинах свого ества на ідею ще величнішу» (221). В цьому один з витоків тої уваги, яку радянська влада приділяла зі своїх перших кроків роботі з молодим поколінням; тут беруть свій початок численні дитячі газети і журнали, та й сама заснована Горьким літературна серія «Історія молодого людини». В цих словах Ніцше гніздилася також переконаність Л. Троцького в тому, що революція — справа насамперед активної, мобільної, енергійної і палкої молоді. Адже саме вона здатна «з радісною гордістю підпорядкувати свою діяльність принципу “так мусить бути”⁸»; а отже «створення нового покоління — ось мета, яка пориває вперед; (тож) майбутнє покоління буде знати їх як первістків» (212).

Чи не знаходимо ми тут сумно відомий нам пафос нещадного руйнування старого в ім'я вищого ідеалу (“так мусить бути”)? Але це також пафос героїзації в радянській літературі борців за краще майбутнє, це оцінка всього дійсного з точки зору історичного майбутнього.

«Шлях до спасіння <...> лежить через веселу життєрадісність» (216). Життєрадісність, душевна бадьорість, оптимізм — ці постулати стали воістину завоюванням німецького ідеалізму від Канта і Ніцше до А. Швейцера і Т. Манна. Вони прийшли на зміну викривальному пафосу та іронії просвітників XVIII ст. і, спираючись на віру в поступальний розвиток історії, були пов'язані з життєперетворювальним началом. Оптимізм входив у проект Модерну. В цьому сенсі Ніцше також був співзвучний ідеям культурного оновлення в молодій радянській державі.

Навіть у вченні про масу, про «темний клас» (В. Маяковський) можна було багато чого знайти від Ніцше. Філософію Н. Гартмана про «повне розчинення особистості у світовому процесі» він називав навіть «цинічною» (222), оскільки насправді не особистість існує заради історії (що справді розчиняє у своєму потоці індивіда), а історія — заради особистості, коли особистість, використовуючи історичний шанс, спрямовує його на формування цільності і повноти власного внутрішнього і фізичного існування.

⁸ Ніцше цитує слова Бетховена, якими той пояснював програмний зміст свого 16-го квартета Фа мажор. Воістину, вся етика революційного обов'язку сягає епохи романтизму!

У результаті потужного оновлення життя «в центрі уваги будуть уже не маси, а знов окремі особистості, що утворюють такий собі міст через неосяжний потік оновлення» (217). Думка Ніцше приводить до нового індивідуалізму, збагаченого досвідом масовості. Чи не лунають відгуки цієї ідеї в радянському «культі героїв», що вийшли з народного середовища і звершили подвиг заради народу? Людина майбутнього — новий Фауст, творець культури, і в цьому полягає її місія на Землі: «...Але для чого існує окрема людина — ось що ти мусиш запитати сам у себе <...> (твое існування можна виправдати лише) коли ставиш самому собі певні завдання, те саме “заради чого”» (218). Перед нами знов майже цитата з Канта, який розкривав задум природи щодо людини. Але в це “заради чого” входять і моральні принципи, які, згідно з Ніцше й у повній відповідності до Канта, людина знов-таки знаходить у самій собі. А це означає, що вона мусить відмовитися від тої моралі, яка їй нав’язується, диктується, нав’юється «зовні», тобто — від «моралі рабів».

І лише тоді настане час «закінченості і зрілості, гармонійно розвинутих особистостей» (202).

Вчення Ніцше про «волю до сили» було, очевидно, одним із «великих наративів» (Ф. Ліотар), що був по-своєму розвинутий у літературі соцреалізму і в ньому вичерпаний до логічного кінця. Напруження і монументальність цього «наративу» викликала в пам’яті античність. Однак якщо Кант і слідом за ним німецькі романтики схилилися в бік стародавніх греків з їхнім простодушним і глибоким почуттям єднання з природою, то Ніцше і соцреалізм — скоріше в бік римлян з їхнім прагненням перетворювати природу і все середовище навколо себе і встановлювати нові закони. Нова раса мусила відповідати чеснотам цього прославленого народу доби республіки: «Тепер я питаю, чи можна зобразити наших теперішніх літераторів, представників народу, чиновників і політиків у вигляді римлян?» (189). В образі римлянина є невпафосність, яка личить його цільності. Така монументальність і пафосність громадянина-перетворювача світу з часом дедалі виразніше виявлялася у радянському мистецтві — в літературі, живописі, архітектурі, масовій та академічній музиці, виявляючи явну подібність з принципами класицизму.

5. К. Маркс

Проте, як ми зауважили раніше, вчення Маркса не було простою механічною сумою думок його попередників. Його філософія надавала їм іншого змісту в світлі нових викликів часу, про які класики і романтики не могли й здогадуватися. Залишаючись у руслі кантіанства, ці ентузіасти думки не виходили за межі роздумів про можливості роду людського і надихалися історичними рудиментами таких можливостей, які вони спостерігали в народів далекого минулого — давніх греків, середньовічних персів, католиків доби хрестових походів тощо. Марксу були близькі думки Канта, класиків і романтиків про людину, якою її «здумала природа»; вони тоді ж указували на те, що в Новий час ці риси існують всього лише у вигляді «прихованої сутності людини», а

значить вони не реалізовані до кінця. Втілити їх повністю — саме таке завдання ставили перед собою романтики: «Ми місіонери. Ми покликані до формування (Bildung) землі» (Новаліс).

Класична філософія виконала своє завдання — вказала на можливості вдосконалення як на «регулятивний принцип» (Кант); завдання ж нової соціальної філософії полягало в тому, щоб реалізувати ці можливості в самій реальності.

Саме в цьому пункті починається розходження Маркса з німецькими романтиками, які прагнули у своїх філософських спекуляціях і художніх образах заглибитися в нескінченність цієї прихованої сутності і знайти її в невичерпних потенціях самої природи. Маркс же, навпаки, намагався знайти шляхи до самореалізації «прихованої сутності людини» в суспільній реальності. Під цим кутом зору художньо-естетичні прагнення романтиків уявлялися йому тотожними з християнською релігією, проти якої він виступив у Вступі до «Критики гегелівської філософії права» (1844). І небезпідставно, оскільки самі романтики (в особі Новаліса, зокрема) заявляли про намір створення нової, універсальної релігії. Звичайно, не тої, що зберегла б принижену залежність людини від реальності, але тої, що підносила б над нею, робила б внутрішньо вільною тим, що виявляла безкопечні зв'язки людини з тими ж таки невичерпними силами природи. На думку Маркса, яка, на жаль, залишилася не без важких наслідків для наступної оцінки всієї тої естетичної епохи, церкву і романтиків зближувало те, що вони наділяли цю сутність фантастичною формою і лише в такій формі могли представити її в реальності⁹.

Маркс безперечно бачив у романтичній містиці і в церковній релігії гуманізм щодо людини, яка заплуталася в петлях цивілізації, що ставала дедалі бездуховнішою. У згаданому Вступі він писав, що в наявних історичних умовах саме релігія дає єдину можливість пригнобленій людині легко зітхнути; в оточенні холодної й egoїстичної безсердечності вона дарує людині сердечність, а в оточенні бездушних порядків — душевність. Релігія — це заспокійливий лік народу («Релігія — опій народу»), що приносить полегшення від страждань¹⁰.

⁹ Далі цитуємо «До критики гегелівської філософії права. Вступ».

¹⁰ Вираз «опій» в сенсі «панацея», універсальний засіб для полегшення страждань був поширений у німецькій філософії на рубежі XVIII—XIX ст. Зокрема, Й. Г. Гердер писав в «Ідеях до філософії історії людства», що «смертний сон — це батьківська турбота, цілющий опій (ein heilsames Opium)». В іншому місці він же написав про християнську містику, що вона «ченців і черниць <...> привчала до самозаглиблення і давала їм духовну поживу», «була таким собі духовним романом», і що в ті часи «цей опій був — і не міг не бути — ліками (dies Opium Arznei war)». І в тому ж дусі про пристрасть «дуже небагатьох бездіяльних людей» до абстрактного філософування, яке було для них «чимось на зразок опія східних країн (wie der Genuß des Opium in den Morgenländern) — солодкої дрімоти, що спричинює сновидіння». Знаменитий вираз Маркса можна сприйняти також як полемічну репліку на «фрагмент» № 76 Новаліса: «Іх (філістерів. — Б. III.) так звана релігія діє лише як опіум (Opium) — збуджує, оглушує, заспокоює страждання, викликані власним безсиллям».

Однак це полегшення має лише ілюзорний характер: «Релігія — це лише ілюзорне сонце». Людина ж гідна не ілюзорного, а реального щастя. Проте не в «царстві небесному» (Матв., 5) і не в «царстві естетичної видимості» (Шиллер), а в реальному (земному) світі.

Ми бачимо, що Маркс слідом за веймарськими класиками і енгельськими романтиками, але набагато радикальніше від них виступає за модерністський проект життя. Його модернізм поширюється не лише на уявлення про людину і про рід людський, а й на саму реальність, в якій ці піднесені уявлення могли б бути здійснені повною мірою. Для цього слід відкинути геть не романтичні уявлення про «справжню сутність людини», а той спекулятивно-містичний спосіб мислення, який назавжди поміщав цю сутність у містично-піднесений, утопійний щодо реальності сфері і тим самим, всупереч прагненням класиків і романтиків, несамохіть назавжди зберігав між обома сферами неподоланну прірву.

Модерністичним настановам марксизму чималою мірою відповідала філософія Ніцше. Насамперед, своїм запереченням релігії, що виражала «зітхання пригнобленого створіння» (Маркс); далі, своїм визнанням того, що «людина створює релігію, релігія ж не створює людину» (Маркс); а по-третє, визнанням як першою, основною й останньою цінністю самого реального життя і «волі до сили» — енергії виживання, що вічно виявляється в ній у всіх мислимих формах¹¹. Далі — це інтелектуальна енергія перетворення, а не просто спроба пояснити життя. Згадаймо, як Маркс і Ніцше іронічно відмічали у Шиллера «схильність до мрій про нездійснені ідеали» (Маркс). А під такими словами Маркса (що, по суті, є роз'ясненням філософського постулата Канта¹²) міг би підписатися й Ніцше: «Критика релігії завершується вченням, що вища істота в уявленні людини — (сама) людина; завершується, отож, категоричним іперативом, який примушує відкидати геть усі ті відносини, в яких людина постає припущеною, пригнобленою, безпомічною, зневаженою істотою».

Проте... «нація в цілому не стає вільною від того, що стала вільною окрема людина». Цими словами Маркс кидає виклик усій добі романтизму і заявляє про своє розходження з нею. Він відмовляється від просвітницького поняття «роду людського» і від романтичного (гріммо-клейстівського) поняття «народ» як первісно-ціннісної надісторичної субстанції і обґрунтовує власне поняття класового суспільства.

В ортодоксальному марксизмі саме цей постулат з часом відтіснить на задній план усі складні складові Марксового поняття культури як справи рук людини, що перейняла творчу естафету з рук природи. І боротьбу людини за самоствердження у сліпому світі, який вона перетворює на духовну цивілізацію, буде зведено з часом до вузького поняття класової боротьби, коли безжальне знищення собі подібних буде визнано безумов-

¹¹ Ми вважаємо, що витоки ніцшеанського вчення про «волю до сили» слід шукати у вченні Г. В. Лейбніца (1646 — 1716) про монади.

¹² «Людина з точки зору задумів природи ніколи не є засобом, але тільки метою».

ним і незастереженим правом одного з таких класів — пролетаріату. Так ортодокси революції зрозуміли шлях від романтичної свободи окремої особистості до «реальної» свободи цілого суспільства.

Що ж стосується окремого індивіда, то віднині ортодокси розуміли його як пасивний відбиток власного місця в класовому суспільстві. Його внутрішнє самобудівництво передбачало вироблення в собі чіткої пролетарської самосвідомості. Так романтична містика внутрішнього світу особистості була зламана і «десакралізована» за допомогою механізму економічного інтересу. Відповідно до тверджень Г. Гейне і К. Маркса про необхідність перетворити думку на генератор дії, ортодокси заявили про своє право контролювати думки і весь внутрішній світ людини на предмет їх відповідності «матриці» класових інтересів. Усе, що не вкладалося в уможлидню структуру цієї суто раціоналістично спланованої кампанії щодо заміни одного суспільного порядку на інший, не заслуговувало на підтримку і нещадно знищувалося. Власне, в цьому й полягала проблематика ортодоксального соцреалізму, що незабаром повністю витіснила проблематику «великої містерії» всезагального оновлення, якою тільки й жило російське мистецтво перші тридцять років ХХ століття.

6. Т. Манн та інші

Нарешті, слід згадати про «соцреалізм» у літературах Західної Європи. Зрозуміло, радянська критика сприймала його з позицій уже суто офіційного соцреалізму, при цьому нерідко ігнорувала власну, внутрішню логіку західної літератури, що впливала з того самого високого «наративу» раннього романтизму. Зі свого боку, західні теоретики й адепти «соцреалізму» критикували радянський соцреалізм за неповну відповідність високому «наративу»¹³.

Соцреалізм, яким він спочатку був задуманий в СРСР, може бути названий модерністичним проектом, бо він був покликаний не пасивно відображати реальність, а конструювати її. При цьому він прагнув дати її ідеальний образ, тобто виявити тимчасово приховані від зовнішнього погляду сутнісні риси. Ті, що закладені в самій реальності як потенційна необхідність. У цьому й виявилася настанова на становлення, що переважала в німецькому ідеалізмі.

Інша справа, який сенс містять так звані «сутнісні риси»? Ранні романтики бачили їх у рішучому оновленні світу до кращого; але уже через сто років О. Шпенглер і інтелектуально близькі йому сучасники (Макс Нордау) проаналізували їхні вияви в культурі з дуже невтішними висновками. У відповідь цілий ряд письменників тоді ж виступив із розрізненням двох понять: занепад культури та ускладнення людини, які не можна плутати. Томас Манн нагадував у статтях про Гете, що природа може виявляти себе в дуже різних і несподіваних формах, але при цьому

¹³ Фокс, Ральф. Социалистический реализм (1937) // Называть вещи своими именами: Программные выступления мастеров зап.-европ. лит. XX в. / сост., предисл., общ. ред. Л. Г. Андреева. — М.: Прогресс, 1986. — С. 500—501.

ніколи не діє на шкоду сама собі; те саме стосується, на його думку, й культури. Правда, в «Докторі Фаустусі» (1947) такі думки прозвучали уже з характерним застереженням: вони були вкладені в уста людини «старої», гуманістичної культури. Однак у цьому романі занепад культури («модернізм») був розглянутий з позицій того часу, коли фашизм зазнав поразки у Другій світовій війні. Це мало значити, що природа, за великим рахунком, у черговий раз «відстояла» себе, хоча перед цим добре-таки змучила людей падто вже несподіваними і дивними формами своєї «гри».

У західній художній літературі в період між твором О. Шпенглера і останнім романом Т. Манна можна відмітити активні спроби представити риси становлення нової реальності, зокрема поглиблення й ускладнення людини, розширення в цій творчого початка, її відкриття в собі потаєних вольових імпульсів і, не останньою чергою, — зростання її свідомої ролі у формуванні нових суспільних відносин¹⁴. Усе це наша критика вітала як вияв «соцреалізму». Іншим елементом цієї літератури, яка заохочувалася, була критика буржуазних відносин. В СРСР таких письменників вважали ідейними союзниками і охоче приймали. Про те, наскільки щирою була віра західних письменників у культурні починання в нашій спільній тоді країні, свідчать слова Ф. Кафки, який ознайомився з романом А. Неверова «Ташкент — місто хлібне»: «Країну, в якій такі діти, неможливо перемогти»¹⁵.

Позитивне сприйняття західною інтелігенцією нашої реальності 20—30-х рр. було спричинене значною мірою живучістю «великого паративу», що сягав доби раннього романтизму і продовжував суттєво впливати на уявність протягом усіх наступних часів. Тому що іншої такої всеохопної позитивної програми світовлаштування просто не було. Немає її й зараз. А культурний Захід ще досить тривалий час сприймав суспільні перетворення в СРСР у плані здійснення саме цього «романтичного паративу».



¹⁴ См.: Фёдоров А. А. Классический, феноменальный реализм XX века как метод // Фёдоров А. А. Зарубежная литература XIX—XX веков: Эстетика и художественное творчество / ред.-сост. Е. А. Цурганова. — М.: МГУ, 1989. — С. 30—38.

¹⁵ См.: Гулыга А. Философская проза Кафки // Вопросы эстетики: Кризис западноевропейского искусства и современная зарубежная эстетика. Вып. 8. — М.: Искусство, 1968. — С. 323.