

ВСПОМИНАЯ ЛУКАЧА¹

С.П. Поцелуев

Южный федеральный университет

Аннотация: Данный текст представляет собой вступительную статью переводчика к недавно опубликованному сборнику работ известного венгерского философа-марксиста Д. Лукача (См.: Поцелуев С.П. *Вспоминая Лукача. — Лукач Д. История и классовое сознание. Хвостизм и диалектика. Тезисы Блюма (фрагменты) / пер. с нем. яз., коммент., вступит. статья, указ. С.П. Поцелуева. — М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2017. — С. 5–51*). Автор рассматривает творчество Лукача в контексте Русской революции 1917 года и современных тенденций левой философско-политической мысли. В частности, обсуждается тема «русских корней» в коммунистическом «обращении» Лукача, а также вопрос о том, что из наследия венгерского мыслителя сохраняет свое значение в наши дни.

Ключевые слова: Д. Лукач, марксизм, Россия, отчуждение, альтерглобализм.

Реформа сознания и есть собственно революционный процесс.

Д. Лукач. История и классовое сознание

Столетний юбилей Русской революции даёт естественный повод для размышлений об истории марксизма и большевизма. Важной частью этой истории стало творчество Дьёрдя Лукача — одного из самых влиятельных философов прошлого века, венгерского мыслителя, тонко знавшего и ценившего русскую культуру. Правда, встреча трудов Лукача с отечественным читателем часто растягивалась на десятилетия, и это касается прежде всего самой знаменитой книги философа — «Истории и классового сознания». Но и многие другие его сочинения остаются у нас малоизвестными, так что смысл для публикации русского перевода работ Лукача ныне имеется, только вот насколько интересной станет эта публикация для современного читателя? Конечно, исторический интерес к марксизму, да и к самой фигуре Лукача, в России сегодня присутствует, однако общественно-политический контекст, в котором рождались марксистские сочинения венгерского мыслителя, изменился кардинально. Исчезла советская цивилизация, европейское коммунистическое движение, противостояние капита-

¹ Впервые опубликовано: Поцелуев С.П. *Вспоминая Лукача. — Лукач Д. История и классовое сознание. Хвостизм и диалектика. Тезисы Блюма (фрагменты) / пер. с нем. яз., коммент., вступит. статья, указ. С.П. Поцелуева. — М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2017. — С. 5–51.*

лизма и «реального социализма» и ещё многое из того, что составляло смысл философских и политических дискуссий, спровоцированных, помимо прочего, и «Историей...» Лукача. К тому же, в последние годы старательно «зачищалась» память о венгерском философе, особенно у него на родине: правонационалистическое правительство Венгрии закрыло Архив Лукача в Будапеште, а совсем недавно было принято решение о демонтаже памятника мыслителю в городском парке венгерской столицы. Впрочем, на подобных печальных фактах история левой философской мысли, конечно, не завершается; уже в начале 2000-х годов, среди тогдашних страстей по «международному терроризму» и антиглобализму мы услышали новые, оптимистичные тона: «Десятилетие меланхолии для левых закончилось. Стряхнув с себя социал-демократическое пораженчество, они снова пошли в теоретическую атаку» [Müller 2001].

Призрак терроризма

В отечественной гуманитарной науке имя Лукача, после временного интереса, вызванного публикацией во второй половине 80-ых годов его крупных марксистских сочинений [Лукач 1985-1987; Лукач 1987; Лукач 1990; Лукач 1991; Лукач 1994], в последующие 90-ые годы упоминалось довольно редко и часто в негативном контексте. В период вульгарно-либеральной критики советских «идолов и идеалов» уже мало кто делал различия между догматическим и творческим марксизмом, между жертвами и палачами внутри европейского коммунистического движения. Один из известных советских историков неомарксизма, Ю.Н. Давыдов, выступил в середине 90-ых с весьма примечательной статьёй, в которой заявил, что молодой Лукач и следовавшая за ним Франкфуртская школа — это леворадикальная, неомарксистская версия «кризисного сознания», возникшая «из лона неогегельянства» первой трети XX века [Давыдов 1995: 54]. Из неогегельянского идеализма, — утверждал Ю.Н. Давыдов, — появляется этот «гипертрофированный антипозитивизм», доходящий до «аннигиляции всякой фактичности», это опасное сознание, которое «то тут, то там» разрешается «экстремистскими выплесками». Получается, мы имеем здесь дело с каким-то идеологическим уродцем, причём не совсем ясно, откуда он берётся: то ли из голов неполноценных индивидов, склонных от природы к «кризисам», то ли из кризисных эпох, уродующих даже благоразумные головы. Как бы то ни было, автор «Истории и классового сознания» оказывается предшественником идейного взаимодействия «фрейд-марксизма Франкфуртской школы, экзистенциал-марксизма Сартра и феноменологического марксизма Мерло-Понти», в атмосфере которого «начинается процесс кристаллизации той взрывчатой смеси, которую нельзя определить иначе, как «социологический радикализм»».

Экстремизм, взрывчатка, терроризм... После 11 сентября 2001 года сближение даже покойного автора с таким ассоциативным рядом способно отпугнуть любого благоразумного читателя. Но неужели Лукач и впрямь был одним из родоначальников современного террора? — К примеру, для Ф. Любиха, обозревателя «Frankfurter Allgemeine Zeitung» [Lubich 2001], так оно и есть. Размышляя по поводу руин нью-йоркского World Trade Center, он, между прочим, напоминает читателям, что лет 80 тому назад венгерский коммунист Лукач стал прообразом иезуита Нафты из «Волшебной горы» Т. Манна, а поскольку этот образ воплощает в себе все антилиберальное и реакционное, и вообще представляет собой «каталог добродетелей» международного террориста, постольку Лукач тоже оказывается теперь под большим подозрением. Получается, и после своей смерти, и после гибели «реального социализма», и в дымке нынешнего, совсем уже не левого, террора, Лукач кажется идеологически неблагонадёжным и политически опасным. Таковым он, разумеется, кажется только хранителям консервативно-либеральных ценностей (в том числе из наших бывших «марксистов»), для левой же мысли он до сих пор остаётся наиболее значимым марксистским философом прошлого столетия, а его книга «История и классовое сознание» — самым влиятельным ис-

точником марксистской философии этого периода [см.: Рокмор 2000]. Впрочем, и в приведённых выше негативных оценках содержится одна бесспорная истина: Лукач остаётся *современным* автором, и это лишний раз подтверждает полную уместность появления русских переводов его сочинений.

Попробуем теперь разобраться, в чем же может состоять актуальность для современного читателя самого знаменитого труда венгерского философа — его «Истории и классового сознания».

«Капитал, — как заметил К. Маркс, — в своем практическом движении считается с перспективой будущего вырождения и в конечном счёте неизбежного вымирания человечества не меньше и не больше, чем с перспективой возможного падения земли на солнце. При всякой спекуляции с акциями каждый знает, что гроза когда-нибудь да грянет, но каждый надеется, что она разразится над головой его ближнего уже после того, как ему самому удастся собрать золотой дождь и укрыть его в безопасном месте. *Après moi le déluge!* — вот лозунг всякого капиталиста и всякой капиталистической нации. Поэтому капитал беспощаден по отношению к здоровью и жизни рабочего всюду, где общество не принуждает его к другому отношению» [Маркс 1960: 276]. Эти слова звучат ныне не менее актуально, чем в середине позапрошлого века, ибо и сегодня «потоп» может наступить в любой момент, вместе с экологическими, финансовыми и военными катастрофами глобального капитализма. И «принуждение общества» по отношению к капиталу сегодня не стало менее актуальным, чем во времена Карла Маркса.

Капитализм был и остаётся экономической машиной, которая может кормить людей, но может и пожирать их. Наличие левой критики — одно из условий эффективного и полезного функционирования такой машины. Экономические и политические катастрофы, которые капитализм вызывал, сопровождалась борьбой профсоюзов, социалистов и коммунистов. Не в последнюю очередь под давлением этой организованной и постоянной борьбы дикий капитализм становился более «ручным» и «социальным». И сегодня для нормального функционирования власти в обществе нужна умная и сильная левая оппозиция, левая альтернатива. Эта альтернатива не обязательно должна представлять собой единую политическую организацию с жёсткой внутренней структурой, тем более, проникнутую милитаристским духом; но важной остаётся глубокая и вместе с тем конструктивная критика актуального хода вещей. Уже по одной этой причине нельзя запросто отмахнуться от истории социалистической и коммунистической мысли. Но сколько раз уже прощались с марксизмом общественная мысль! Его не раз торжественно хоронили: вначале социалисты-ревизионисты, потом разочаровавшиеся «новые левые»; как «дохлую собаку» закапывала его в землю консервативная и либеральная буржуазная мысль; наконец, его душила в объятиях советская марксистско-ленинская «ортодоксия». Но, кажется, марксизм неистребим, он почему-то постоянно воскресает. Секрет этого долголетия на самом деле прост: марксизм пытается честно объяснить тёмные стороны капитализма, которых со временем, к сожалению, не становится меньше.

Не стало их меньше и после крушения «реального социализма». Скорее, наблюдается обратная тенденция. Существование «социалистической альтернативы» заставляло Запад вкладывать деньги в страны третьего мира, предлагать программы развития (к примеру, «зелёную революцию» в обмен на «красную»). Сегодня же транснациональные корпорации уходят из бедных регионов планеты, используя их только в качестве поставщиков дешёвого сырья. Повсюду в мире, даже в развитых странах, наблюдается неуклонное наступление на социальные права наёмных работников, интересы которых становится все труднее защищать на уровне профсоюзов и национальных правительств. За последние десятилетия соотношение уровня доходов «золотого» и нищего миллиардов планеты не только не сократилось, но увеличилось в несколько раз. Это положение отягчается ещё и тем, что из трех основных капиталистических рынков, либерализации подвергаются только рынки товаров и капиталов (да и то с ограничениями для бедных стран), тогда как для передвижения рабочей силы высо-

коразвитые государства воздвигают непреодолимые полицейско-юридические кордоны. Открытость мировых рынков оказывается, таким образом, на руку только изначально сильным глобальным игрокам, для изначально же слабых — это заранее проигрышная стратегия. Но именно в слаборазвитых странах в последние десятилетия наблюдалась даже не пролетаризация, а массовая люмпен-пролетаризация миллионов людей, оторванных от традиционных форм хозяйствования и не интегрированных капиталом. Причём эти миллионы «люмпенов», в отличие от эпохи 60-ых годов, не питают особых иллюзий относительно «помощи Запада» и процесса «глобализации». Это только для одних людей неолиберальная глобализация открывает новые возможности и блестящие перспективы. Для других же она создаёт непонятный и двусмысленный мир, в котором граждане и правительства все меньше становятся хозяевами в собственном доме. Ну, а многим людям нынешняя глобализация вообще кажется сугубо элитарным и враждебным проектом, который только консервирует их беспросветную нищету и отчаяние. Именно здесь кроется основной источник правонационалистического популизма и «бомбового экспрессионизма» в современной политической коммуникации. Кажется сомнительным, что при таком положении вещей уже устарел пресловутый «классовый подход», составляющий политический нерв всей «Истории и классового сознания». Разве, например, официальная «борьба за демократию» не подчиняется сегодня борьбе за нефтяную трубу? Разве страх потерять власть-собственность в постсоветских государствах не толкает их правящие кланы к сомнительным (с точки зрения национальных интересов) уступкам могущественному американскому капиталу? И разве причины международного терроризма и борьба с ним не имеют под собой постоянное обострение противоречий между «верхами» и «низами» общества, противоречий, приобретающих ныне форму конфликта между богатыми и бедными регионами мира? Конечно, в мире живут миллионы людей, готовых убивать и умирать за «веру» и «нацию», но не будем забывать, что энергия религиозной или национальной ненависти часто не только направляется, но сознательно культивируется «верхами» общества для удержания и распределения власти над «низами».

Правда, в современном общественном дискурсе классические левые понятия «капитализма», «буржуазии» и т. д. давно вытеснены социально нейтральными и анонимными терминами. При этом экономическая система, решающая судьбу миллиардов человеческих существ, как никогда раньше, воспринимается как часть природной стихии, абсолютно неподвластной человеку. «Прогнозы» учёных экономистов по поводу движения этой стихии сегодня абсолютно ничем не отличаются от предсказаний уличных гадалок. И как раз эту ситуацию Лукач квалифицировал в «Истории и классовом сознании» как фетишистскую иллюзию, как тотальное овеществление социального мира и сознания в условиях современного капитализма. Актуальность такой оценки за последние десятилетия несколько не уменьшилась. Люди все в большей степени (благодаря науке и технике, новым рынкам и инвестициям) формируют собственную общественную среду, но одновременно они пасуют перед ее стихийным движением. Это и есть то, что Лукач называл «утратой тотальности» в буржуазной экономике, идеологии и политике. Однако вместе с утратой этого принципа улетучивается и морально-политическая ответственность за будущее общества; социально-политическая мысль неизбежно фетишизируется, открещиваясь в постмодернистском стиле от «тотальности» как «тоталитарной заразы» и возвращаясь к попыткам подчинить движение общественного целого при помощи магических заклинаний против «мирового зла» или авантюристической политики «героев».

Сегодня мы можем констатировать, что повсюду в мире насчитываются миллиарды людей «избыточного» (с точки зрения капиталистического рынка) населения. Эти миллиарды страдают от законов функционирования глобального капитализма, пытаются бежать в богатые регионы мира, однако у них мало шансов когда-либо «нормально» устроиться в существующей системе. Поэтому вопрос стоит так: есть ли будущее у пяти миллиардов человечества, кроме одного «золотого»? И если этого будущего нет, какие тогда политические и воен-

ные катастрофы ожидают человечество в наступившем столетии? Без глобальной и хорошо продуманной политики, без помощи богатого Севера бедному Югу (причём не только деньгами, но и в реализации образовательных и экологических программ, в планировании семьи и т. д.) грозящая миру «война цивилизаций» и грозный призрак мирового терроризма могут стать еще более полнокровной реальностью.

Превратности синтеза

Независимо от того, насколько актуален или устарел сегодня марксизм, книга Лукача вызывает значительный исторический интерес, ведь неслучайно же немецкий историк философии Г. Шнедельбах назвал «Историю и классовое сознание» — наряду с «Логико-философским трактатом» Л. Виттгенштейна и «Бытием и временем» М. Хайдеггера — в числе трех книг, определивших состояние всей немецкой философии XX века [Schnädelbach 1983]. В данной статье нет смысла подробно рассматривать исторические обстоятельства появления книги Лукача, а также ее влияние на философскую традицию XX века. Отчасти об этом читатель может узнать из Предисловия 1967 года, написанного Лукачем в связи с переизданием его ранних работ, отчасти же — из отечественных публикаций, посвящённых жизни и творчеству этого выдающегося венгерского философа и политика [О жизни и творчестве Лукача см.: Хевеши 1977; Поцелуев 1993; Поцелуев 2001; Стыкалин 2001; Дмитриев 2004]. Что же касается иностранной исследовательской литературы, то она настолько огромна², что даже перечисление наиболее значимых работ заняло бы здесь слишком много места. В историко-философском плане следует все же отметить пару моментов, которые, на мой взгляд, недостаточно были отражены как в оценках (часто покаянных) самим Лукачем своего главного произведения, так и в посвящённой ей критической литературе. К таким моментам относится, во-первых, оригинальный синтез идей классической немецкой философии (включая Маркса) и новейшей философии (прежде всего, «философии жизни» Зиммеля и теории капиталистической рациональности Вебера, а также воззрений Ж. Сореля); и во-вторых, взгляд на «Историю...» как на своеобразную попытку решения метафизических проблем, уходящих своими корнями в ранее идейное развитие Лукача, в котором крайне важную роль играет «русская тема»: творчество Достоевского и этика русских террористов.

Хотя следы этих новейших влияний и замечались марксистскими критиками «Истории и классового сознания», они все же играли несущественную роль по сравнению с «гегельянством» Лукача. Сходную, хотя и с противоположным знаком, оценку давали «Истории и классовому сознанию» единомышленники Лукача и его соратники по коммунистическому движению, прежде всего, К. Корш и Й. Ревай [Korsch 1924: 376–379; Révai 1925: 227–236]. Они тоже отмечали «гегельянство» автора «Истории и классового сознания», но приветствовали это как возвращение к подлинно диалектическому (т. е. гегелевскому) методу Маркса, освобожденному от позднейших вульгарно-позитивистских наслоений.

С историко-философской точки зрения важно заметить, что гегельянство автора «Истории...» не было ортодоксальным. Этот момент почти выпал из поля зрения первых рецензентов Лукача, особенно тех из них, кто относился с явной идеологической симпатией или антипатией к автору «Истории...». Ситуация в «Истории...» в этом отношении чем-то напоминала позицию Лукача в «Теории романа» (1916), которую он сам охарактеризовал позднее (в Предисловии к изданию 1963 года) как «неортодоксальное гегельянство» [Lukács 1963: 10]. В нем типично гегелевская историчность категорий соединялась с «иронией» немецких романтиков, кьеркегоровским экзистенциализмом, «философией жизни» В. Дильтея и А. Бергсона, «социологией культуры» Г. Зиммеля и М. Вебера. Одним из первых, кто указал на сходное положение в «Истории...», был немецкий философ Зигфрид Марк, который в своей

² Число таких публикаций насчитывает несколько тысяч. См., к примеру, солидную, хотя неполную и давно устаревшую библиографию: Lapointe 1983.

рецензии на «Историю...» обратил внимание на оригинальный синтез в теории овеществления Лукача идей молодого Гегеля и молодого Маркса, традиций немецких романтиков, бергсоновских понятий «пространства» и «времени», веберовской теории «идеальных типов» [Marck 1926: 26].

В «Истории и классовом сознании» мы наблюдаем аналогичный синтез идей Гегеля и Маркса с идеями и понятиями современной Лукачу философии. В результате для всех основных категорий «Истории и классового сознания», даже вполне ортодоксальных для марксизма, характерно своеобразное смысловое «роение», когда, к примеру, в гегелевских или Марксовых категориях угадываются идеи Г. Зиммеля, В. Дильтея и М. Вебера. Вероятно, именно эта не всегда очевидная полифония основных категорий «Истории...» лежит и в основе того, что Лукач гораздо в большей мере, чем он сам думал, наметил синтез немецкой классической философии и современной ему философской мысли. Эта сторона «Истории...» — не менее важная, чем новое открытие «гегелевских корней» марксизма и вовлечение идей молодого Маркса в общую систему марксистской философии (чем Лукач впоследствии по праву гордился). Укажем в этой связи, к примеру, на оригинальную концепцию контемпливативного мышления, развитую в очерке об овеществлении, на философски глубокую постановку вопроса о бытии, на крайне интересное (особенно с учётом нынешней «глобализации») понятие тотальности, на своеобразный синтез в «Истории...» мыслительных фигур гуссерлевской и гегелевской феноменологий и ещё на многое-многое другое. Однако все это требует ещё специального, дополнительного анализа.

Особо следует сказать об отношении «Истории и классового сознания» к веберовской социологии, ибо наряду с Гегелем и Марксом, Вебер является, пожалуй, третьим по значению источником мыслительной архитектуры всей книги Лукача. «Современный капитализм» у Лукача — это в такой же мере веберовский, в какой и марксовский капитализм. Лукач в своей концепции овеществления не просто добавляет к веберовским понятиям капиталистической рациональности (калькуляции), капиталистического предприятия и т. д. марксовы понятия товара, товарного фетишизма, абстрактного труда и т. д.; речь идёт именно о теоретическом синтезе, в котором одновременно изменяется смысл как веберовских, так и марксовых категорий. Собственно, в этом оригинальном синтезе и состоит секрет философского успеха «Истории...»; без принципиальной идейной новизны эта книга никогда бы не стала «библией» западного марксизма [Merleau-Ponty 1974: 11], «связующим звеном» между веберовской концепцией рационализации и понятием овеществления в «Диалектике Просвещения» Т. Адорно и М. Хоркхаймера [Habermas 1981: 473] и т. д.

Анализируемое Марксом овеществление человеческих отношений мыслится Лукачем как результат «абстрактного, равного, сравнимого труда», но этот последний Лукач связывает — уже в духе Вебера — с превращением труда в частичный, специализированный труд, и с возникающей на этой основе капиталистической рационализацией как точным исчислением (калькулируемостью) всех искомых результатов деятельности. Лукач непосредственно заимствует у Вебера не только характеристику капиталистической рациональности как редукции качества к количеству при товарном обмене, но и распространение Вебером принципа рационализации, «настроенной на калькуляцию, на *калькулируемость* явлений» [Lukács 1968: 262], на другие сферы общества, прежде всего, на современное право и бюрократию.

Однако влияние Вебера в «Истории и классовом сознании» не ограничивается только теорией овеществления, хотя в ней, оно, конечно, наиболее явное. К примеру, сопоставление Марксова понятия «характерной экономической маски» с веберовским «идеальным типом» не случайно возникает у Лукача именно в связи с его определением «классового сознания». С одной стороны, он использует при этом такие (по названию вроде бы чисто гегелевские) категории, как «тотальность», «объективная возможность», «непосредственное и опосредствованное». С другой же стороны, как в этих категориях, так и в самом способе определения классового сознания, явно ощутимы мотивы неокантианства и философии жизни. Дан-

ный пример с определением классового сознания показывает, помимо прочего, и двусмысленность самого понятия «метода» в «Истории...». Хотя Лукач не без основания ставил себе в заслугу оживление интереса к гегелевскому диалектическому методу как к логике «исторически развивающихся понятий» или «конкретного всеобщего», он все же во многом оставался в методологической традиции Вебера. К примеру, обращает на себя внимание гораздо более частое употребление Лукачем термина «методический», нежели «методологический». И это, видимо, тоже не случайно, поскольку напрямую связано с веберовским учением об идеальных типах. Вслед за Вебером Лукач рассматривает идеально-типические конструкции не как отражения «объективной» действительности, а в сугубо прагматической перспективе, противоположной «абстрактно-теоретическому методу» (соответственно, и *методологии* как философскому учению о таком методе [Вебер 1990: 386]), т. е. как «научную методику, возникающую из общественного бытия класса» [Lukács 1968: 281]. Правда, Лукач идёт в том смысле дальше Вебера, что он ставит вопрос о методике применения диалектических принципов, причём не столько в науке, сколько в социально-политической практике. Применительно к этому мессиански истолкованному диалектическому методу можно говорить о своеобразной «прагматике спасения» в «Истории и классовом сознании».

В своем понятии «современного капитализма» Лукач как бы обнажает моменты единства веберовской и марксовской теорий капитализма, вопреки распространённому мнению, будто Вебер — это лишь «бюргерская альтернатива Марксу»³. Здесь, по-видимому, ещё не исчерпала себя плодотворная дискуссия. В любом случае, оригинальный синтез веберовских и марксовских идей в «Истории и классовом сознании» получил позднее развитие в неомарксизме Франкфуртской школы. Кстати, В. Беньямин, которого ныне представляют чуть ли не идеологом «буржуазной левизны» в противоположность пролетарской левизне Ленина и Лукача, признавался в одном из своих писем в 1924 году, что «История.» — это «очень важная, именно для меня, очень важная книга» [Benjamin — Scholem, цит. по: Wiggershaus 1987: 106]. А немного позднее, в 1929 году, Беньямин назвал книгу Лукача «наиболее цельным философским сочинением марксистской литературы, уникальность которого заключена в той уверенности, с какой оно сумело в критическом положении философии узреть критическую ситуацию классовой борьбы, а в наступавшей революции — абсолютную предпосылку и последнее слово теоретического познания» [См. об этом: Kleinschmidt 2000].

Мифология понятий

Хотя Лукач и берет на вооружение гегелевский принцип диалектического тождества мысли и бытия, субъекта и объекта в «тотальности» абсолютного разума, все же реализует этот принцип в его книге не гегелевский абсолютный дух, но «классовое сознание пролетариата», активность которого обнаруживает отнюдь не гегельянские мотивы. Здесь надо отметить религиозно-этические и эстетические аспекты «классового сознания», которые резко от-

³ См. об этом: Löwy 1989: 71–83. М. Леви считает ложным стереотипом мнение, будто веберовская «Протестантская этика и дух капитализма» является «опровержением» исторического материализма или его «методологической альтернативой». Несмотря на некоторые критические замечания Вебера в адрес «исторического материализма» и «теоретиков надстройки», — пишет Леви, — Вебер, как и Маркс, признает «фундаментальное значение» учета экономических условий в своей социологии культуры [см.: Вебер 1990: 55, 77]. В связи с этим возникает вопрос о том, насколько Вебер различал между «историческим материализмом» как идеологией и собственно марксовым анализом капитализма. С другой стороны, некоторые аргументы Вебера против «материалистической точки зрения» бьют мимо цели в случае «Истории и классового сознания», где как раз отрицается принцип «отражения» в трактовке общественного бытия. Сверх того, Лукач явно опирается на веберовскую «Протестантскую этику...», когда заявляет, что революционная религиозность протестантских сектантов «действительно соответствует фундаментальной идеологической структуре капитализма» [См.: G. Lukács 1968: 378–379].

личают это понятие от гегелевского «духа» или марксова «пролетариата». Под «пролетарским сознанием» у Лукача подразумевается не «диалектическая механика категорий», буднично и постепенно очеловечивающая овеществленный мир, но катастрофичный «великий отказ» от овеществления как от «мира завершённой греховности», отказ в форме героического спасения культуры от овеществления. Задолго, например, до бодрийеровской критики «диалектики» автор «Истории...» уже отчасти наметил русло постмодернистской логики абсурдов, отвергая «самопротиворечивую и логически нелепую» диалектику перехода одной «вещи» в другую «вещь» [Lukács.1968: 364]. А описываемая Лукачем овеществленная логика «самоупражняющихся понятий» [Ibid.: 365] могла бы послужить довольно точным обозначением для всего постмодернистского стиля мышления.

Политическое действие неразрывно связано у Лукача с этическим и религиозно-мистическим истолкованием пролетарского сознания. В этой связи до сих пор остается не вполне оцененным авангардистский смысл «философско-диалектической практики» пролетариата в «Истории и классовом сознании». Эта практика как бы подражает искусству, упраздняя овеществление и производя действительность из «конкретно-тотального субъекта», т. е. пролетарского сознания. Фактически речь идёт о практике как авангардистском акте творчества, взламывающим границы между произведением и обыденным миром, между художником и публикой. Внутренняя связь «Истории и классового сознания» с авангардистским искусством⁴ первой четверти прошлого века кажется парадоксом (учитывая приверженность марксиста Лукача к реализму и весьма разнообразную политическую ориентацию самого художественного авангарда), однако она существенна и любопытна в качестве предмета специального анализа.

В трактовке Лукачем капитализма и пролетарского сознания не до конца исследованной остаётся и роль мифологических конструкций Ж. Сореля. Лукач глубоко усвоил характерную для Ж. Сореля связь социализма с культурной критикой капитализма, моральное обоснование истории вообще и социализма, в частности. Следы сорелевских идей еще ощутимы в «Истории...», — к примеру, в рассуждениях Лукача о насилии (силе) [Lukács 1968: 429]. Конечно, в отличие от Лукача, Сорель выступает не столько против капитализма, сколько против его «дегенерации»; исходный пункт его философствования — это Ницше, а не Гегель и Маркс, и в этом заключается принципиальное отличие «Истории и классового сознания» от «Размышлений о насилии». Однако здесь налицо и сходство — в романтизации насилия, в придании ему мессианских черт.

Другой пример — когда Лукач привлекает принцип диалектической тотальности (моменты которой заключают в себе структуру целого) для обоснования тезиса о том, что «действие пролетариата всегда может заключаться только в конкретно-практическом выполнении *ближайшего шага* развития» [Ibid.: 385–386], в виде перманентного процесса «прорывов в свободу». Но тем самым важнейший постулат гегелевской (и марксовой) логики истолковывается автором «Истории...» в анархо-синдикалистском (родственном Сорелю) духе. Аналогичным образом интерпретирует Лукач и знаменитое выражение Ленина о «главном» (у Лукача — непременно «ближайшем») звене или шаге в решении политических задач, превращая эту реально-политическую установку Ленина в принцип романтического «прямого действия». Влияние Сореля, разумеется, не исчерпывается лишь указанными примерами, здесь имеются и более глубокие концептуальные параллели: к примеру, сорелевское различие между «la nature naturelle» и «la nature artificielle», к тому же со ссылкой на Д. Вико, позволяет немного иначе взглянуть на соответствующие сюжеты теории овеществления Лукача [Sorel 1921: 336; цит. по: Berding 1969: 73–74].

Сегодня, разумеется, уже не представляет особого интереса сам факт «непреодоленного» влияния синдикалистских идей (и прочих, современных Лукачу философских концеп-

⁴ Э. Арато и П. Брейнис указывали, к примеру, на общие социокультурные импульсы, породившие книгу Лукача и немецкий экспрессионизм [См.: Arato, Breines 1979: 192].

ций) в якобы ортодоксально-марксистском сочинении венгерского философа (хотя этот сюжет становится тоже интересным в свете идеологических построений нынешних «антиглобалистов»). Интереснее то обстоятельство, что это как бы подспудное влияние немарксистских и неклассических систем ведёт к обнажению мифологических моментов теории самого Маркса. Возможно, одной из главных особенностей автора «Истории и классового сознания» является его предельная теоретическая откровенность, позволившая ему во многом обнажить и довести до тупика гегелевскую «мифологию понятий» в мышлении самих классиков марксизма-ленинизма. Во многом, Лукачу удалось это сделать, прочитав не только Маркса сквозь «гегелевские очки», но и наоборот, гегелевскую «Феноменологию духа» — сквозь очки марксовской теории коммунизма. Крылатое выражение молодого Гегеля, в котором ещё чувствуется мятежный дух немецкого романтизма, — «результат есть труп, оставивший после себя тенденцию» — приобретает в «Истории и классовом сознании» решающее значение. Отсюда вытекает ее радикально-идеалистический тезис: «тенденции исторического развития обладают более высокой действительностью, чем „факты“ голой эмпирии» [Lukács 1968: 366–367].

Без сомнения, многим сегодня стало совершенно чуждым лукачевское понятие революционного субъекта, сконструированное при помощи гегелевской «Феноменологии духа» и дополненное синдикалистскими реминисценциями, — это «пролетарское классовое сознание», действующее согласно исторической Логике, но на деле открытое беспредельному волюнтаризму. Ведь диалектика, по Лукачу, существует только в истории, а в истории — только благодаря деятельности пролетарского классового сознания. Без живой активности этого сознания история остаётся лишь «диалектической механикой развития», она не может округлиться в «тотальность», а без нее она теряет единящий смысл своей «процессуальное», рассыпаясь на «факты эмпирии». Тем самым классовое сознание пролетариата оказывается «мерой всех вещей», так что «функциональная правильность или неправильность действия имеет... свой последний критерий в развитии пролетарского классового сознания» [Ibid.: 387].

Сознавал это Лукач или нет, но своей категорией «тотальность» он, помимо гегелевских корней марксовской диалектики, выразил и те черты русского коммунизма, которые впоследствии нашли отражение в фактическом пренебрежении к свободе личности и правовому формализму, лишённому, конечно, революционной романтики, зато знающему презумпцию невинности. «Тотальность» классового сознания фактически приводила к игнорированию неклассового элемента всех сфер человеческой жизни, прежде всего, гуманитарного знания. Особая интенция «пролетарского сознания» к верному и целостному взгляду на исторический процесс, мистическая «философская практика» пролетариата, — все это у современного читателя «Истории и классового сознания» скорее вызовет скептическую улыбку, чем живой интерес. Растворение же личности в партийной организации, сознательное подчинение ее партийной дисциплине, в которой якобы сосредоточено средство подлинного «обобществления» человека, первая ступень его «свободы в ее единстве с солидарностью» [Ibid.: 493], — это ещё и сегодня можно понять как стремление увидеть в компартии альтернативу индивидуалистической буржуазной свободе, но вот принять такое решение, после реального опыта «реального социализма», нам уже трудно. И хотя для многих современных левых вполне убедительно звучит оценка Лукачем буржуазной свободы как «коррупцированной и коррупцирующей привилегии, чуждой солидарности и базирующейся на несвободе других людей» [Ibid.], все же отсюда ещё не вытекает автоматический отказ от индивидуальной свободы. Весьма двусмысленным покажется сегодня и тезис Лукача о гибели старой (буржуазной) породы людей при завоевании «общественных предпосылок действительной свободы», его суждение о «человеческом материале» [Ibid.: 492, 512]. Есть вообще такие выражения классических левых идеологий, которые, возможно, следовало бы запретить законом, дабы исключить их кровавую (в прошлом) двусмысленность, однако такие санкции против языка не

смогли бы спасти нас сегодня от других, гораздо более опасных (и вполне буржуазных) предпосылок террора.

Морально-религиозные (религиозные, разумеется, неявным образом) аспекты развиваемой Лукачем теории классового сознания представляют для историка философии не только интерес в плане оригинальных идейных синтезов и новых прозрений в понимании марксизма; именно этическая проблематика «Истории и классового сознания» с необходимостью поднимает вопрос об отношении этой самой знаменитой книги Лукача к его предшествующему идейному развитию.

Русская судьба

В своих многочисленных автобиографиях, с их печатью покаяния в мнимых или явных ревизионистских грехах, Лукач зачастую представлял свое идейное развитие как серию радикальных отречений от уже сложившейся к определённом моменту системы взглядов и переход на принципиально новые позиции. В такой оценке есть известная доля позднейшего субъективизма, и для историка идей здесь открывается отнюдь не безнадёжное предприятие: выяснить меру преемственности в духовной эволюции венгерского мыслителя. В случае с «Историей и классовым сознанием» это особенно интересная задача, поскольку речь идёт о книге, которая фиксирует стремление автора порвать не только со своими прежними воззрениями, но и со всей своей прошлой жизнью. Обстоятельства этого перехода, — прежде всего, идейные основания и психологические мотивы вступления Лукача в коммунистическую партию Венгрии в декабре 1918 года, — эта тема обсуждалась и продолжает обсуждаться в философско-исторической литературе, но до сих пор здесь ещё остаётся много белых пятен и самых вольных спекуляций. Однако без учёта моральных мотивов и метафизических проблем, с которыми вошёл Лукач в коммунистическое движение, нельзя понять многие существенные моменты «Истории и классового сознания». Имеется в виду, понять эту книгу не в смысле извращения «аутентичного марксизма», а как предпосылку его творческого развития, понять сам марксизм «Истории ...» как своеобразный ответ на метафизические вопросы, которые были сформулированы Лукачем ещё задолго до его марксистского «обращения». Но речь идёт не только о Лукаче, и даже не только об определённом идейном течении внутри марксизма 20-ых годов прошлого века; здесь становятся лучше понятными настроения и судьбы очень многих европейских интеллектуалов, вступивших в коммунистическое движение в условиях острейшего социально-политического кризиса, вызванного первой мировой войной.

Чтобы вполне уяснить смысл таких категорий «Истории ...», как «пролетарское сознание», «практика», «коммунистическая партия» и др., необходимо иметь в виду определяющую роль этических вопросов в идейной эволюции Лукача после начала первой мировой войны. Здесь меньше всего может помочь квалификация автора «Истории ...» как «правоверного гегельянца», ибо «в гегелевской системе нет этики», — заявляет Лукач, уже став коммунистом [Lukács 1968: 49]. В отличие от весьма многих видных европейских интеллектуалов той поры (среди которых было немало и личных друзей Лукача), молодой венгерский философ рассматривал мировую войну как закономерный результат абсолютного аморализма и безбожия западного капитализма. С этого момента начинается политическая и этическая радикализация взглядов Лукача, сопровождавшаяся ростом его интереса к России.

В русском культурном опыте Лукача интересует в эти годы противоречивая взаимосвязь морали «добрых людей» Достоевского (Алеши Карамазова, Сони, князя Мышкина) с жертвенной этикой русских террористов, как она была, к примеру, представлена у Достоевского, а также в прочитанной Лукачем книге Б. Савинкова «Конь бледный» (Берлин, 1910). Лукач настолько был увлечён этой «русской темой», что оставил свою работу над системой Эстетики и стал готовить фундаментальный труд по этике, в котором он стремился, главным

образом, синтезировать этические постановки вопросов у героев Достоевского с религиозной этикой Кьеркегора. Без этого идейного фона трудно понять смысл особой партийной морали, о которой идёт речь в «Истории и классовом сознании». Коммунистическую партию Лукач понимает здесь как «солидарную деятельность членов общей воли» [Lukács 1968: 516] как готовность и способность к самопожертвованию. В статье «Тактика и этика» (на которую, кстати, ссылается Лукач, отмечая в Предисловии 1967 года моральные мотивы своего вступления в компартию) ещё очевидны «русские идеи» этой коммунистической этики венгерского философа: «Каждый, — пишет Лукач, — кто делает сегодня выбор в пользу коммунизма, берет на себя индивидуальную ответственность за каждую жизнь, погибшую в борьбе за коммунизм, — как если бы он сам совершил все эти убийства» [Lukács 1968: 50].

Данные мысли почти дословно повторяют некоторые положения из подготовительных материалов к задуманной Лукачем, но так и не написанной книге о Достоевском [Lukács 1985]. В этих набросках Лукач рассматривает русскую «общину» в качестве носительницы так называемой «второй этики», которую он противопоставляет «первой», т. е. кантовской этике долга. «Вторая этика» отвергает «субъективизм» и «формализм» бюргерской морали, противопоставляя ей «русскую вину», т. е. абсолютную ответственность каждого человека за все зло, совершаемое на земле. Критерием этического поведения эта вторая (т. е. революционная) этика считает не следование формальному долгу, а способность к сопереживанию, жертве и состраданию. В этой связи «вторая этика» оправдывает преступление, если оно совершается во имя великой цели, ради которой преступник жертвует своим душевным комфортом в рамках первой этики. Эти же самые идеи Лукач повторяет и в упомянутой выше статье «Тактика и этика», причём со ссылкой на Б. Савинкова.

Сопоставление этой работы Лукача с другой его статьей, «Большевизм как моральная проблема» [Lukács 1975: 27–33], написанной всего за несколько недель до «Тактики и этики», т. е. ещё до вступления в компартию, позволяет лучше понять крайнюю противоречивость духовной эволюции венгерского философа накануне его вступления в коммунистическую партию Венгрии. В этой статье Лукач ещё отвергает большевизм как в моральном отношении абсурдное стремление уничтожить белый террор посредством террора красного. Лукач не верит в этику, построенную на пользе классовой борьбы; он не верит в новизну мира, которому не нужна новая, более высокая мораль. Но и увидеть в (нео-)кантовской этике морально-политическую альтернативу большевизму Лукач тоже не может. Отсюда — напряжённые поиски адекватной позиции, драматично подгоняемые обострением внутривнутриполитического кризиса в Венгрии. Ключевую роль в этих напряжённых поисках сыграла опять-таки «русская тема», прежде всего романы Достоевского; в одной из своих работ летом 1918 года Лукач вводит различие между «этическим идеализмом» и этическим «прямым действием» (*action directe*). Смысл этого различия он видит в том, что этический идеализм не может смягчить дуализм этики и политики, тогда как моральное *action directe* непосредственно, минуя политическую сферу, обращается к «изменению человеческих душ», т. е. к той «душевной действительности», открытие которой он считал великой заслугой Достоевского [Lukács 1977: 841].

Русские корни коммунистического идеала Лукача, русский культурный фон всей его «Истории и классового сознания» — тема особая, ещё слабо изученная в нашей историко-философской литературе. Но недостаточно исследованным у нас остаётся весь корпус идей этого классического сочинения философской литературы, и это объясняется его трудной судьбой в России. В самом этом факте есть немалая доля исторической иронии; — ведь именно с русской культурой и русской революцией венгерский философ прежде всего связывал свои коммунистические убеждения. Уже сразу после выхода в свет «Истории и классового сознания» один из ее видных рецензентов, Эрнст Блох, предсказывал книге нелёгкую судьбу в России. «Возможно, русские, — писал он несколько грубовато, — которые действуют философски, но мыслят как необразованные псы, учуют в ней даже отбросы» [Bloch

1923–1924: 458]. Маркс, — скажут они, — не для того поставил Гегеля на ноги, чтобы потом пришёл Лукач и опять перевернул его на голову. Действительно, примерно так и рассуждали советские критики «Истории...». Из рецензий, появившихся сразу после публикации книги Лукача и представлявших собой позицию «официального» советского марксизма, следует отметить, прежде всего, солидные статьи А.М. Деборина [Деборин 1924] и Л. Рудаши [Рудаши 1924; Рудаши 1925]. Оба они увидели в Лукаче «ортодоксального гегельянца» с «примесью» новейших философских идей (прежде всего, неокантианства и философии жизни). Как следствие, Лукач обвинялся во всех смертных для «материалистической диалектики» грехах: в отрицании диалектики природы и теории отражения, в идеализме и ревизионизме, иррационализме и мистицизме, гегельянстве и платонизме.

Конечно, с формально-идейной стороны критики Лукача были отчасти правы: к примеру, гегелевские категории, которые у Маркса мыслились в качестве методологически вспомогательного средства (своеобразных «строительных лесов»), становятся у Лукача самоудовлетворяющими⁵. Тем самым и весь марксизм приобретает в «Истории и классовом сознании» откровенно мифологический оттенок. Но был ли этот философский идеализм главной (или, во всяком случае, единственной) причиной погромной критики Лукача в советской философской печати? Вряд ли. Основным раздражителем для официального советского марксизма был революционно-романтический дух этого философского идеализма, этот философский «демон революции». Мысль Лукача о том, что «ортодоксальность в марксизме, скорее, относится исключительно к *методу*», а не к «некритическому признанию результатов Марксовых исследований» [Lukács 1968: 171], — уже одна эта мысль казалась кощунственной «ортодоксально-марксистским» критикам Лукача. Ведь русская революция к тому времени уже заканчивалась, начинались будни социалистического строительства в «одной, отдельно взятой стране», а для этого требовались «идеологически выдержанные» и политически безропотные кадры. В развернувшейся после смерти Ленина острой внутрипартийной борьбе гораздо важнее было символически идентифицироваться с «генеральной линией партии», нежели быть в теории и на практике творческим марксистом. И если Лукач искренне стремился восстановить ортодоксальность творческого, недогматического мышления самого Маркса, то ортодоксальность советского марксизма, скорее, означала политический запрос на ортодоксальную идеологию коммунистического «Третьего Рима».

Поэтому неслучайно за идейными атаками на книгу Лукача в журналах последовали «организационные выводы» на партийных форумах: на V конгрессе Коминтерна Г. Зиновьев обрушивается с резкой критикой на Лукача и Корша: «Если явятся ещё несколько подобных профессоров и начнут распространять свои антимарксистские теории, дело будет плохо. Такого рода теоретический ревизионизм мы не можем терпеть в нашем Коммунистическом Интернационале» [Пятый Всемирный... 1925: 54]. Политическая подоплёка этой критики была очевидна: в постановления V конгресса уже было вписано «обольшевичение коммунистических партий» и «победа над остатками синдикалистских элементов». Не случайно также в качестве подготовительных материалов к V конгрессу были опубликованы упомянутые статьи Рудаши и Деборина. Ответом на философско-политические нападки на «Историю и классово-

⁵ Примечательно, как Лукач невольно искажает Маркса, даже прямо ссылаясь на него: «Экономические категории суть, по Марксу, «формы наличного бытия, определения существования» [Daseinsformen, Existenzbestimmungen]». [Lukács 1968: 231]. Но в оригинале «Экономических рукописей 1857–1859 гг.» буквально стоит следующее: «...daß die Kategorien daher Daseinsformen, Existenzbestimmungen, oft nur einzelne Seiten dieser bestimmten Gesellschaft, dieses Subjekts ausdrücken» [Karl Marx und Friedrich Engels 637] (См.: Marx 1961: 637). Таким образом, у Маркса в тексте категории *выражают* [ausdrücken] наличные формы бытия, а у Лукача они сами *суть* [sind] эти формы. Следует заметить, что в Марксовых экономических рукописях (не предназначенных, впрочем, для публикации) весьма широко используется гегелевская терминология. Однако Маркс делает здесь существенную оговорку: «Необходимо будет впоследствии исправить идеалистическую манеру изложения, которая может породить видимость, будто речь идёт лишь об определениях понятий и о диалектике этих понятий» [Маркс 1974: 94].

вое сознание» стал впоследствии текст Лукача «Хвостизм и диалектика». Данная работа весьма интересна для понимания некоторых моментов «Истории...», а также общей идейно-политической эволюции венгерского философа в период 20-ых годов, и в этом ключе данный текст наверняка ещё будет изучен отечественными историками марксизма. Здесь же мы позволим себе лишь указать на одну любопытную параллель между позицией Лукача в споре с Рудашем и Дебориным, с одной стороны, и некоторыми положениями из «Уроков Октября» Л. Троцкого, — с другой.

Параллель эта касается роли субъективного (сознательного) фактора революции. Для Лукача революционность компартии означала свободу сознания от власти овеществления, свободу для творческого действия. История, даже если в ней выполняются гегелевские законы диалектики, есть, по Лукачу, открытый процесс, исход которого не предопределён даже законами диалектики. Если, — пишет Лукач в «Истории...», — наступил окончательный кризис капиталистической экономики, когда момент перехода в «царство свободы» объективно дан, тогда судьба революции (а вместе с нею и всего человечества) зависит от зрелости революционного сознания. Спасти людей от социальной катастрофы может в этом случае только «сознательная воля пролетариата», а не «диалектическая механика развития» [Lukács 1968: 383] самого кризиса. Таким образом, у Лукача всегда остаётся простор для спонтанной и перманентной деятельности революционного сознания. В отличие от этого, в советском «ортодоксальном» марксизме исторические законы как бы автоматически делали свое нужное дело в сторону коммунизма, и под их успокаивающий гул можно было жить в чётко установленной системе рангов и ценностей, без необходимости каждый раз творить «порядок» из революционного «хаоса». Отсюда становится понятным вульгарно-издевательское замечание Рудаши по поводу решающей роли «сознательной воли пролетариата» при переходе в «царство свободы»: «Но, позвольте, если *момент* перехода в столь давно и тщетно искомую мечту всех философов, в «царство свободы», объективно дан, — то почему же человечеству тогда грозит катастрофа? Ведь даже человечество не настолько тупо, чтобы прозевать такой момент!» [Рудаш 1925: 107].

На роковую для судеб революции опасность «упустить момент», на фаталистическую недооценку роли сознательной воли в революционном процессе указывает и Троцкий в «Уроках Октября», причём указывает, заметим, в то же самое время, что и Лукач в своей рукописи «Хвостизма и диалектики»⁶. Все письма Ленина, написанные непосредственно перед вооружённым октябрьским восстанием 1917 года, проникнуты, по мнению Троцкого, одной мыслью: «это возмущение, протест, негодование против фаталистического, выжидательного, социал-демократического меньшевистского отношения к революции как к какой-то бесконечной ленте...» [Троцкий 1991: 107]. Такую же позицию высказывает и автор «Хвостизма и диалектики», в том числе в оценке причин поражения Венгерской советской республики 1919 года. Если фракция венгерских коммунистов вокруг Бела Куна и Ласло Рудаши считала главной причиной этого поражения «объективные обстоятельства» (последствия экономической блокады, предательство офицеров, неблагоприятные военные условия и т. д.), то Лукач, напротив, на первый план выдвигает «субъективный момент» — отсутствие решительных действий сильной и самостоятельной коммунистической партии [Lukács 1996: 10–11]. Троцкий в «Уроках октября» также усматривает в нехватке боевых и самостоятельных компартий главную причину отсутствия победоносных революций в Европе на исходе мировой войны и указывает в этой связи как раз на пример неудачной советской диктатуры в Венгрии [Троцкий 1991: 118]. Хотя Лукач не считал себя сторонником троцкизма [См. об этом: Lukács 1968: 31], указанные параллели с «Уроками Октября» позволяют лучше понять политический фон нападок на «Историю и классовое сознание» в советской философской печати. Они помогают понять, почему книга Лукача так и не увидела свет в Советском Союзе, хотя ее

⁶ Хотя в «Хвостизме и диалектике» нет ссылок на книгу Троцкого (написанную в 1924 году и вскоре опубликованную), нельзя исключать того, что Лукач был с нею знаком.

подспудное влияние на неофициальный советский марксизм было весьма существенным и не ограничивалось такими известными фигурами, как М. Лифшиц и Э. Ильенков⁷. Однако изучение данных сюжетов отечественной истории марксизма ещё потребует времени.

Итак, исторический интерес, связанный с книгой Лукача, налицо. Но что может дать нам *сегодня* «История и классовое сознание» для осмысления актуальных проблем современности? Чем *предметно* интересна ещё самая знаменитая книга венгерского марксиста? В этой связи можно выделить, во-первых, актуальность философской проблемы отчуждения (овеществления) и, во-вторых, в качестве социально-политического аспекта этой проблемы, дефициты современной буржуазной демократии; наконец, в текстах Лукача интересен исторически узнаваемый характер многих идейно-организационных дискуссий внутри современного «антиглобалистского движения».

Экзистенциальные машины

Лукач не без основания назвал в Предисловии 1967 года проблему отчуждения (соответственно, овеществления) «центральной проблемой нашего времени», усматривая в обращении к феномену отчуждения секрет философского успеха своей книги [Lukács 2003: 24]. В том, что мы здесь действительно имеем дело с фундаментальной проблемой всей современной культуры, убеждают нас аналогичные диагнозы культуры в «Бытии и времени» Хайдеггера, в «Критике европейских наук» Гуссерля, в «Диалектике просвещения» Адорно и Хоркхаймера. И бодрийаровское понятие «симулякра», а также широкое использование французским философом понятия «отчуждения» (пусть даже не в гегельянско-марксистском смысле) тоже отсылает, помимо прочего, к традициям «Немецкой идеологии», Парижских рукописей Маркса и лукачевской теории овеществления. Философское значение этой последней (в рамках «культурной критики» капитализма) гораздо шире большевистско-коммунистической доктрины, в которую теория Лукача была первоначально включена. Конечно, бодрийаровская «символическая альтернатива» кажется политически ещё более наивной и беспомощной, чем мистифицированный большевизм молодого Лукача, однако интеллектуальная сила этих концепций состоит не в политико-идеологических проектах, а в философски глубоком диагностировании фальшивости всех институтов современного общества. Не будем также забывать, что свою теорию овеществления Лукач развивал под непосредственным воздействием аналогичных идей Г. Зиммеля и М. Вебера. К примеру, Зиммель ещё задолго до «Истории...» писал о том, что «сплетение вещного и личностного содержания жизни приближается, благодаря овеществляющему воздействию денег, к строгой причинности природного процесса» [Simmel 1922: 482]. Однако и «вещная культура» Зиммеля, и «свернувшийся» (по Веберу) дух капиталистической техники, хотя и выражают «трагедию современной культуры» (ибо, как писал Зиммель, субъективный дух оказывается не в состоянии освоить свое собственное порождение — ставший самостоятельным объективный дух), еще не означают тем самым ее неминуемую катастрофу. Весьма тонкий анализ Зиммелем противоречивого сочетания потерь и приобретений человеческой свободы в условиях денежной экономики, сделанный им в «Философии денег», вращается в поле двух взаимосвязанных тенденций: с одной стороны, роли «объективной необходимости происходящего», а с другой — роли «независимой индивидуальности, личной свободы» [Ibid.: 320].

Но с эпохи Зиммеля и Лукача прошло немало времени, и недостатка в стремлении представить отчуждение (овеществление) человека ложной философской проблемой, к тому же политически опасной, никогда не было. Одну из наиболее умных и популярных таких представлений развивал в 60-ые годы Э. Тоффлер, в частности в своем знаменитом «Футуро-

⁷ О влиянии Д. Лукача на М. Лифшица можно судить, прежде всего, по их переписке, относительно недавно изданной [См.: Лифшиц, Лукач 2011]. О степени единства философских позиций Лукача и Ильенкова см., в частности: [Oittinen 2003: 113–134].

шоке». Тоффлер непосредственно полемизировал тогда с теоретиками «новых левых», с «антитехнологической риторикой Эллюля и Фромма, Мэмфорда и Маркузе», но понятно, что эта критика была направлена и против (даже *прежде всего* против) теории овеществления Лукача. В противоположность одному из главных тезисов этой теории — естественнонаучные принципы, воплощаясь в капиталистической технике, делают овеществление подлинно тотальным феноменом и тем самым ведут к духовному и социальному рабству, — Тоффлер утверждал: «супериндустриальное общество, максимально развитое в технологическом отношении, расширяет границы свободы» [Тоффлер 1997: 257]. Этот вывод Тоффлер делал на основе тенденций деbüroкратизации и плюрализации западных обществ, переходящих в постиндустриальную стадию развития. «Спецнократия» вытесняет бюрократию, массовая коммуникация, благодаря новым СМИ, становится «немассовой», общество уходит от стандартизации, порождая не дефицит, а избыток выбора — ситуацию «сверхвыбора», при которой только и следует опасаться превращения свободы в несвободу. Поэтому, делал отсюда вывод Тоффлер, глупо рисовать апокалиптические сценарии, будто машины в будущем поработят людей и уничтожат их индивидуальность. Нет, освобождение от власти вещей, ограничивающих свободу, может происходить не после капиталистического рынка и господства технической рациональности, как это проповедают левые, а через прогресс рынка и техники, который ведёт к «повышению избавляемости от вещей», к сокращению продолжительности отношений человек-вещь, к быстрому распространению одноразовых предметов и временных конструкций, к развитию «модульности», «серийности», «ассоциативности» [Там же: 47 и далее].

Размышления Тоффлера, кажущиеся особенно трезвыми на фоне мистико-романтических мотивов левой (как, впрочем, и правой) критики капиталистической техники, отмечены тем лучезарным в своей социальной наивности оптимизмом, который присущ любой технократической утопии, какой бы ни была она пронизательной в предвидении тенденций научно-технического развития. «Новое общество», — пишет Тоффлер (подразумевая как нечто самоочевидное богатые западные страны) несёт не отчуждение и фрагментацию человека, а предлагает «приятное волнение от перемен, благополучное их окончание, изменение и рост вместе с ними» [Там же: 258]. Возможно, лет сорок тому назад это звучало вполне убедительно даже для оптимистически настроенных граждан «третьего мира». Однако сегодня для сотен миллионов жителей многих давно уже не развивающихся «развивающихся» стран, данные слова звучат, скорее, издевательски. На Западе технический прогресс действительно приводит к приобретениям в сфере личной свободы, но условием этого является сильное и богатое государство, в том числе социальное. А в странах, где такого государства нет, зато процветают коррупция и нищета, технический прогресс мало что меняет в существующих отношениях несвободы.

Но вопрос состоит не только в том, что технократические утопии, акцентирующие реальные слабости антикапиталистических настроений, игнорируют социально-экономические причины раскола мира на бедные и богатые регионы; проблематичными представляются и те приобретения в личной свободе, которые кажутся столь неоспоримыми в рамках технократической парадигмы. Во-первых, наивно полагать, что люди совершенно свободно развивают свои потребности в системе, функционирующей по принципу «profit over people», что эти потребности не навязываются им искусственно, посредством агрессивной коммерческой рекламы. Неизменной особенностью буржуазного потребления, — как это давно и убедительно было показано Марксом, Лукачем, Фроммом и др. — остаётся то, что «чувство обладания» выступает здесь отчуждённым способом бытия всех человеческих чувств, что «быть» систематическим и универсальным образом подменяется «иметь». Серийность, дифференцированность и одноразовость актов потребления сама по себе еще не спасает людей от «потребительства»: от нравственной и духовной пустоты. Когда «вульгарный» массовый потребитель сменяется утончённым «эстетом потребления», то проблема отчуждения «снимается» лишь

тем, что она перестаёт *ощущаться* как проблема, как диссонанс: отчуждение становится свехотчуждением: экстазом коммуникации и потребления, как назвал это Бодрийяр.

И проблема свехвыбора, о которой писал Тоффлер, тоже ещё не преодолевает аргументов марксистской критики овеществления; для последней здесь налицо не проблема «чрезмерной свободы», а видимость свободного выбора как результат тотального овеществления. Указанная проблема потому только и возникает, что развитие человеческой личности представляется в виде выбора-покупки товара в богатом супермаркете. Человек не знает, *что* ему выбрать, а не знает именно потому, что он даже не ведаёт о своем «Я», которое ведь нельзя выбрать или купить как вещь, или собрать как конструктор, из таких вот «выбранных» вещей. Человек изначально превращён всей этой потребительской системой в аппарат для отбора и утилизации вещей, в экзистенциальную машину, живущую по модулям и сериям. Человеческая свобода становится в этой перспективе потребительско-технического рая абсурдным понятием, коль скоро она оказывается уже не человеческой свободой, а свободой технической рациональности, в которой человеческие разум и природа как бы устаревают. Эти последние легко могут быть утрачены, если развитие техники лишается морального смысла и разумного контроля. То, что здесь уже сегодня отнюдь не все благополучно, показывают, к примеру, проходящие во многих странах парламентские и общественные дискуссии о клонировании человека и манипуляциях с человеческими эмбрионами, о рекламных и политических технологиях.

Проблемы технической рациональности, сопряжённой с принципом капиталистической выгоды, не стали в начале 21 века менее актуальными и острыми, чем век тому назад. Продолжающийся разрыв между богатыми и бедными регионами мира, происходящие и надвигающиеся экологические катастрофы, непредсказуемые для здоровья человека последствия генной инженерии и т. д. — все это, к несчастью, упрямые факты глобального капитализма, а не левая философская демагогия. И эти факты в принципе однородны с теми проблемами, которые лежали в основе теории овеществления в «Истории и классовом сознании» Лукача.

Таким образом, основания для культурно-философской критики капитализма сохраняются и сегодня. Правда, время и здесь внесло свои существенные коррективы. Во-первых, сейчас уже вызывает понятный скепсис тезис «Истории и классового сознания» о том, что коммунизм как «осуществление философии» означает снятие основы отчуждения: товарного производства с его господством абстрактного, равного труда. Во всяком случае, после крушения «социалистической экономики» стало очевидным, что докапиталистические способы хозяйствования, непосредственно ориентированные на производство потребительной стоимости и на какой-то заведомо определённый круг потребностей, не могут быть альтернативой капиталистическому овеществлению. В конечном счёте, они рождают ещё более грубые и варварские формы социального отчуждения. Во-вторых, мы исходим из того, что процессы овеществления идут рука об руку с процессами эмансипации, что, хотя капиталистическое развитие обнаруживает драматически противоречивый характер, ему не свойственно перманентное нарастание кризиса, приближение каких-то «последних времён», как это ещё чувствуется в «Истории и классовом сознании». С другой стороны, как бы ни минимизировали мы обличительно-коммунистический пафос Лукача в адрес капиталистического овеществления, нам и сегодня трудно отрицать не только наличие, но даже продолжающийся рост (количественный и качественный) этого воздействия. Мы, возможно, более дифференцировано, чем Лукач, представляем себе сегодня эту проблему, часто в других, социально менее драматичных терминах, но мы тоже видим ее разрушительный потенциал во всех сферах человеческой жизни.

Чарующий протез

Тоффлеру нельзя отказать в проницательности, когда он ещё в 60-ых годах предсказывал кризис массового производства и связанной с ним организации трудовых и социальных отношений в наступающем постиндустриальном обществе. Действительно, революция в цифровых технологиях привела к возникновению новой рыночной экономики, для которой характерен бешеный темп развития (глобальный турбо-капитализм), дифференциация производства и постоянное изменение трудовых ландшафтов, контуров предприятий. Массовые производства исчезают, а вместе с ними и массовые отраслевые профсоюзы. Трудовые и в целом человеческие отношения становятся все более дифференцированными и нестабильными, — как и предсказывал Тоффлер. Только вот от всего этого человек отнюдь не всегда испытывает экстаз свободы, ибо прогресс техники и рыночной экономики движет человека не по ту сторону «царства необходимости», а скорее, все глубже внутрь экономической рациональности. По мнению немецкого исследователя У. Хойзера, [Heuser 2000] новая экономика не сочетается с психологическим строением человека, которого все больше «пичкают» комплексной рыночной информацией, так что он волей-неволей вынужден принимать решения. И это становится вопросом выживания — той необходимостью, с которой человек не может справиться как робот, «скачивая» на свой отнюдь не только рационально конфигурированный «жесткий диск» нужную информацию. Рыночное развитие ускоряется, и рынок начинает сказываться на каждом аспекте личной и общественной жизни. Противоречие между рынком и человеком, — утверждает Хойзер, — существовало всегда, однако ныне оно обострилось до предела. Заметим, что данные констатации современного автора весьма созвучны положениям «Истории и классового сознания» о том, что «превращение товарной формы в действительно господствующую форму всего общества завершается только в современном капитализме», где товарообмен влияет на «всю внутреннюю и внешнюю жизнь общества» [Lukács 1968: 258–259].

Возможно, данный Хойзером диагноз излишне драматичен, ибо новое информационное общество несёт с собой не только новые проблемы, но, прежде всего, свободу от варварских систем коммуникаций, а значит, невиданное доселе расширение информационного и культурного кругозора людей. Но мы привели его мнение как подтверждение того, что проблематика овеществлённого человека сохраняется и в информационном обществе. И здесь человек в определённом смысле остаётся, если не пространственно-временным «придатком машины», то чем-то вроде «считывающего устройства» информационных систем. Проблема овеществления, стало быть, тем самым здесь не снимается, а только модифицируется. И будет ли она решена, если немного «подправить» человеческие гены, чтобы приспособить человеческую природу к бешеному ритму современной цивилизации? Во всяком случае, феномен «овеществления вещей», о котором пишет автор «Истории и классового сознания» [Ibid.: 267], получил бы тогда свое логическое завершение.

Но современное информационное общество производит не только новые формы «овеществления вещей», оно рождает и новые формы «овеществления идей». Остаётся принципиально актуальной глубокая мысль «Истории и классового сознания», близкая оценке новоевропейской науки у Хайдеггера и позднего Гуссерля, о том, что современная наука есть лишь математическая модель реального мира, который позволяет не только объяснять, но и преобразовывать себя на основе этой модели. Однако из этого ещё не следует, что научно-технический образ мира (ныне все более редуцируемый к двоичному коду цифровых средств информации) и есть «сами вещи». Ни законы, ни эксперимент, ни компьютерные симуляции не есть мир сам по себе даже в том случае, когда они «корректны» и «работают». Успехи научного освоения мира рождают человеческое высокомерие по отношению к природе, рождают иллюзию всевластия, — иллюзию того, что с помощью науки, техники и денег человек может стать властелином мира. Но эта иллюзия, даже если она материализуется в краси-

вой инфраструктуре «цивилизованной жизни», не перестает быть иллюзией. В конце прошлого века эту сторону современной цивилизации удачно, на наш взгляд, выразил Н. Постман своим понятием «технополии» (technopoly) [Postman 1992].

Под «технополией» следует понимать западную культурную парадигму, характеризующуюся слепой верой в технику как средство решения всех человеческих проблем. Постмановское понятие технополии непосредственно примыкает к лукачевской теории «овеществления». Согласно Постману, технополия лишь завершает тенденцию, которая уже проявилась в эпоху новоевропейской «технократии», когда технический прогресс становится основной парадигмой культуры, а вместо религиозно-этических ценностей ориентиром научного и экономического прогресса стали выступать принципы калькулируемости и эффективности. В тейлоризме, на который ссылается и автор «Истории и классового сознания», Постман усматривает позицию чисто технического отношения к людям, когда они трактуются как полностью калькулируемый фактор производства и потребления, причём второстепенный по отношению к самой технической системе. Однако в технократическую эпоху тейлоризм ещё наталкивался на сопротивление оппозиционно настроенных по отношению к нему локальных, традиционных (органических) культур и стилей мышления. Технополия же означает полное и безраздельное господство техники, которое сопровождается как бы исчезновением разграничительных линий между человеком и машиной. Но это «исчезновение», — подчёркивает Постман, — есть на самом деле фундаментальная иллюзия современности, проистекающая из подмены человеческого суждения технической калькуляцией (т. е. из того, что Лукач называл «овеществлением идей»). Становится банальным положение, когда люди, как на последнюю инстанцию, ссылаются на СМИ, которые «так сообщили» или на компьютеры, которые «так решили». Но политические события не могут создаваться телевидением, а компьютеры не способны понимать человеческие значения. Технополия же внушает как раз этот перевернутый порядок вещей, и здесь Постман усматривает опасность устаревания биологического субстрата и разума человека в функционировании общественной системы.

Конечно, и философия техники Постмана провоцирует достаточно веские контраргументы со стороны технологических «оптимистов». Разве мышление обязательно должно быть связано «телом» человека? А тело — своей однажды сложившейся (естественным путём) конституцией? Разве СМИ не делают политику, в том числе вполне достойную в моральном отношении? По Маклюэну, как известно, коммуникативные средства выступают лишь замещением или усилением человеческих органов познания (познавательными протезами), поэтому не происходит ничего страшного для человека и культуры, когда, например, электронные СМИ ведут к изменениям в органах познания: это только усиливает многомерное восприятие реальности, смягчая и обогащая одномерность дискурсивного мышления и т. д. В наши дни аналогичный подход развивают даже авторы «Империи», называющие «антропологической мутацией» и «протезами, интегрированными в наши тела», все орудия человеческой деятельности. В технике как в «искусственно созданной части нашего тела и разума», в сознательно производимых «радикальных мутациях» человеческого тела и т. п. М. Хардт и А. Негри усматривают, в отличие от Лукача и Постмана, не крайнюю форму отчуждения человека, а, напротив, радикальное средство («пойетический протез») высвобождения из-под власти капитала, перспективы «варварской» свободы «нового человека» [Хардт, Негри 2004: 204].

Мы не собираемся здесь подробно обсуждать эти вопросы, а лишь демонстрируем примеры сталкивающихся позиций, чтобы показать, что после «Истории и классового сознания» дискуссия об овеществляющем воздействии капиталистической техники на сознание человека (в каких бы терминах эта дискуссия ни велась) остаётся важной частью современного философского дискурса. И мы видим, что критическая сторона этого спора развивает аргументацию, от которой серьёзная социологическая и философская мысль не может отмахнуться как от какого-то «болезненно-кризисного» сознания.

Демократический фашизм

К специфике «Истории и классового сознания» относится как раз то, что организационные и реально-политические вопросы осмысливаются в ней с точки зрения «общественной тотальности», а значит, в непосредственной связи с проблемой преодоления капиталистического овеществления. Насколько остаётся актуальным этот политический аспект проведённого в «Истории и классовом сознании» анализа «современного капитализма»? — Р. Даннеман, известный немецкий исследователь творчества Лукача, резюмирует оценки современными авторами проблем глобального капитализма и делает вывод: «возможно, мы опять стоим сегодня перед обновлённой (с поправкой на современность) теорией овеществления» [Dannemann 2001].

Актуальность некоторых политических сюжетов книги Лукача становится особенно заметной в контексте дискуссий о дефицитах демократии в условиях глобального капитализма. Во-первых, сама глобализация делает необходимым взгляд на капитализм как на целое; во-вторых, остаётся крайне актуальной мысль «Истории и классового сознания» о том, что парламентская демократия сама по себе не может гарантировать человеку свободу от овеществляющего воздействия капиталистического механизма, от политического отчуждения. А это значит, что и сегодня есть основания задуматься о демократических альтернативах господствующей модели демократии. Сам Лукач оказался перед необходимостью подобных размышлений в контексте своей критики сталинской модели социализма, и даже ещё раньше, когда в 1929 году он разрабатывал программу действий коммунистической партии Венгрии, выдвинув лозунг «демократической диктатуры рабочих и крестьян». В этой связи интересны содержащиеся указанную программу «Тезисы Блюма», а также написанная Лукачем под непосредственным воздействием «Пражской весны» книга «Демократизация сегодня и завтра». Насколько актуальны эти размышления Лукача в контексте нынешних дискуссий о проблемах глобального капитализма?

Крушение здания Всемирного Торгового Центра в Нью-Йорке наглядно показало всему миру, что пресловутый тезис о конце истории является перед лицом острейших проблем современности не более чем сказкой. Во всяком случае, система миропорядка, сложившаяся после второй мировой войны, ныне окончательно сломлена. Борьба с новым врагом — «международным терроризмом» — позволила США окончательно утвердиться в качестве мирового лидера. Но это не сделало мир ни безопаснее, ни демократичнее. Борьба с террористами грозит сузить пространство внутривнутриполитической демократии. Конечно, с террористами надо бороться. Но нельзя и забывать, что «для государства неконтролируемый терроризм есть идеальный враг, который все оправдывает: от арестов, обысков, контроля, цензуры в СМИ до военизированных формирований в метро. Против людей, которые стоят вне человечества, оправданы любые средства. Раз врагу свойственно быть везде и нигде, значит, атаковать его можно в любом месте» [Carasso, Dauve, Nesic 2002]. По мнению Американского союза гражданских свобод, после 11 сентября 2001 года в США уже появились чёрные списки подозрительных лиц, куда можно попасть лишь за выраженное вслух несогласие с действиями правительства или за одну только принадлежность к левым политическим организациям.

Но ещё более опасными для демократии могут оказаться внешнеполитические последствия «борьбы с терроризмом». Они выражаются в ускоренном построении «нового мирового порядка», в котором ограничение прав и свобод отдельных граждан и целых государств будет осуществляться под предлогом «борьбы с террористами», «государствами-изгоями» и т. п., причём вопреки элементарным принципам сложившегося международного права. Очевидный рост авантюризма и агрессивности американской внешней политики провоцирует даже европейских социал-демократов на исторические параллели с фашизмом. Односторонний выход США из Договора по ПРО, натовская незаконная интервенция в Косово, а

позднее — вторжение «коалиции добровольцев» во главе с США в Ирак и Ливию, — всё это стало свидетельством перехода от демократического права к прямому насилию в решении международных проблем.

В связи с этим в левой литературе можно сегодня прочесть о «демофашизме» или «неолиберальном фашизме», однако зачастую эти слова используются как бранные метафоры, не более. В отличие от этого, «Тезисы Блюма» содержат определённую концепцию «демократического фашизма» или «демократической формы фашизации» [Lukács 1968: 715]. Под этими терминами Лукач понимал в условиях хортистской Венгрии (но не только в ней) «демократическую ликвидацию всей буржуазной демократии и всех буржуазно-демократических реформ», «осуществление фашизма в рамках демократии», что предполагало фактическое выключение всех (формально сохраняемых) демократических прав и свобод посредством специальных постановлений и мероприятий правительства [Ibid.: 717]. В таком политическом режиме Лукач уже в 1929 году видел специфически американский (альтернативный итальянскому фашизму) вариант буржуазного тоталитарного порядка и пророчил ему большое будущее в среде «западных демократий». Сегодня эти идеи венгерского коммуниста оказываются востребованными в контексте левой критики глобального капитализма и правонационалистического популизма. В ней тоже речь идёт о феномене «нового авторитаризма», когда национальные и международные демократические институты превращаются в символический фасад, прикрывающий авторитарную практику «глобальных игроков». Лицемерно борясь за права человека, неолиберальный капитализм нередко сам провоцирует рост (или оказывается политическим сообщником) различных идеологий неравенства — расизма, фашизма, религиозного фундаментализма. Нельзя исключать и того, что в эпоху имперского господства ТНК функционально аналогичную фашизму роль может сыграть какая-нибудь идеологическая мутация самого неолиберализма.

В связи с этим сошлёмся на известную книгу Ноама Хомского «Прибыль на людях. Неолиберализм и глобальный порядок», в которой даётся левая критика тоталитарных моментов неолиберальной идеологии глобализации. В своей книге Хомский анализирует одно из фундаментальных представлений американской демократии, состоящее в том, что «большая бестия» (как выражался А. Гамильтон), т. е. малоимущее гражданское большинство, не должно становиться поперек дороги «богатому меньшинству». Для этого надо систематически (прежде всего, пропагандой, т. е. «муштрой общественного мнения») формировать мнение большинства в пользу меньшинства, что и было всегда, — убеждён Хомский, — альфой и омегой американской внутренней и внешней политики. В этом своеобразном тоталитаризме Хомский усматривает параллель между «прогрессивной теорией демократии и марксизмом-ленинизмом» [Хомский 2002: 83], отмечая, что особая гениальность этого порядка состоит именно в том, чтобы люди ещё и платили за свою «привилегию» быть обманутыми посредством идеологических манипуляций.

Хомский критикует идеологию неолиберализма именно как «ложное сознание», которое является инструментом прямо противоположной по содержанию реальной политики. Приводя сухие статистические данные (которые для обывателя, формирующего свои политические мнения из драматургии теленовостей, обычно не интересны), Хомский стремится показать, что экономическое могущество США, прежде всего, основывается на сильном государстве, которое посредством протекционизма, разного рода дотаций и эмбарго гораздо в большей мере направляет «свободный рынок», чем это внушает неолиберализм. Хомский отмечает также, что тот «неолиберальный катехизис», который организации вроде ВТО настойчиво навязывают всем странам мира, не смог бы обеспечить экономического процветания даже самим Соединённым Штатам, если бы они не нарушали его систематически [Там же: 114].

Конечно, мысль о своеобразной «тоталитарности» рыночного либерализма, американского «образа жизни» и т. п. высказывалась и до Хомского, и она вовсе необязательно

была связана с «классовым подходом» в смысле Маркса или Лукача. Достаточно вспомнить, к примеру, об анализе «культурной индустрии» в «Диалектике Просвещения» Адорно и Хоркхаймера или о тезисе австрийского философа Х.-Д. Кляйна о глубинном «национал-социалистическом» укладе всей современной мировой политики, когда сохранение социального мира внутри развитых государств достигается за счёт крайне агрессивной, эксплуататорской внешней политики [Klein 1989: 47–63]. Однако нынешняя актуальность понятия «демократического фашизма» из «Тезисов Блюма» состоит именно в том, что оно имеет конкретный политический смысл. Ведь Лукач осмысливает исторически парадоксальное и для коммунистов необычное положение, когда в условиях фашизации внутривнутриполитической жизни они были вынуждены становиться передовыми борцами за буржуазную демократию, — ту самую демократию, которую они подвергали резкой критике с «классовых позиций» пролетариата. Нынешние левые критики глобализации находятся в сходной ситуации: в условиях имперской глобализации и драматичного «поправления» внутривнутриполитических режимов, когда смысл и суть демократии подвергаются беспрецедентному выхолащиванию, становится очевидным, что «демократия» отнюдь не является исключительно буржуазным состоянием, к которому коммунисты могут стремиться только из тактических соображений; как раз наоборот, «демократия может оказаться идеей глубоко антикапиталистической и революционной» [Валлерстайн 2003: 200]. Впрочем, мысль о том, что коммунизм есть лишь попытка последовательно провести в жизнь собственные идеалы буржуазии — свободу, равенство и братство — встречается уже в трудах классиков марксизма.

Коммунизм по ту сторону диалектики

Если набирающее ныне силу антиглобалистское движение многие считают левым ренессансом, то означает ли это возвращение таких идеологических кумиров «новых левых», как Лукач или Маркузе? Сегодня вряд ли можно однозначно ответить на этот вопрос, хотя появившаяся в последние годы многочисленная антиглобалистская литература позволяет остановиться на нем подробнее.

Принципиальная критика глобального капитализма только начинается, и в ней возникает множество всяких идейно-политических парадигм: как радикальных, так и умеренных, как левых, так и правых, как философски близких классическому марксизму, так и постмодернистских по своему методу. Но есть один момент, который единит всех участников антиглобалистского движения и роднит их с умонастроением молодого Лукача: это — резкое отрицание исторической механики. Тэтчеристскому принципу «There Is No Alternative» критики неолиберальной глобализации противопоставляют лозунг «Иной мир возможен!», причём возможен через объединённые усилия противников нынешнего глобального порядка. Попытки представить объективный процесс интернационализации экономик, технологий и культур как стихийный, неизбежный и безальтернативный, такие видные критики глобального капитализма, как Н. Хомский, И. Валлерстайн, С. Амин и др. рассматривают как иллюзию или обман неолиберальной идеологии. Нынешняя модель социальных отношений может и должна быть более справедливой, поэтому политическая борьба за новый мировой порядок имеет смысл, как она имела смысл и сто лет тому назад. Лукач подчёркивал в своей «Истории...», что без постоянной деятельности революционного сознания автоматическое действие капиталистических законов вполне может завершиться не задержанным прогрессом, а «новым состоянием варварства» [Lukács 1968: 483]. Эту установку нынешние критики глобализации, в принципе, разделяют, даже если многие из них предпочитают называть себя «альтернативистами», а не «революционерами». Соответственно, им близка высокая оценка Лукачем роли эмансипации сознания как условия политического освобождения. Власть любого общества, — подчёркивал венгерский коммунист, — есть по сути своей духовная власть, поэтому «реформа сознания и есть собственно революционный процесс» [Ibid.: 435].

Но насколько, в принципе, актуален марксизм среди идеологов нынешнего «антиглобализма»? И есть ли там вообще место для неомарксистских идей Лукача? Чтобы попытаться ответить на этот вопрос, надо обращаться к радикальным течениям внутри антиглобализма, среди которых следует выделить, во-первых, более или менее «классические» левые организации (некоторые из компартий, левых профсоюзов, троцкистских групп) и, во-вторых, разноликие течения анархо-синдикалистской направленности, склонные к творческим экспериментам в теории и на практике. Наиболее интересные и крупные идеологи нынешнего «антиглобализма» в той или иной мере близки второму направлению, именно здесь предпринимаются энергичные попытки выработать всеобъемлющий концепт глобального капитализма и стратегии борьбы с ним. Правда, идеологические различия между указанными двумя течениями относительны. С одной стороны, некоторые классические левые сохраняют верность «революционной традиции» только на уровне символов и лозунгов, тогда как на практике преследуют достаточно умеренные (социал-реформистские) цели, а в идеологии подвержены влиянию немарксистских, в особенности, постмодернистских (или «постмарксистских») представлений. С другой стороны, склонные именовать себя «автономными» критики глобализации («альтерглобалисты», «новые коммунисты» и т. д.) разделяют немало общих с классическим марксизмом идей. Стоящий близко к этой традиции И. Валлерстайн назвал четыре ключевых идеи Маркса, которые остаются актуальными и сегодня: классовую борьбу, социально-экономическую поляризацию, идеологию и отчуждение [Валлерстайн 2003: 210 и далее]. В целом, конечная цель коммунизма — снятие отчуждения как власти вещных сил над человеком, когда «свободное развитие каждого станет условием свободного развития всех», — составляет и общую цель нынешних критиков глобального капитализма. Однако средства достижения этой цели они понимают иначе, чем классический марксизм, учитывая, как минимум, два момента: опыт «реального социализма» и реалии постиндустриального общества. Разумеется, теоретическое обоснование этих новых средств социальной борьбы ведет к существенным модификациям традиционных марксистских понятий, в какой мере они используются теоретиками антиглобализма.

К примеру, Валлерстайн, считая концепт отчуждения «фундаментальным» для мысли Маркса, все же предпочитает в своих теоретических построениях использовать системный метод, а не исторически связанную с концептом отчуждения диалектику. Аналогичную картину мы видим в «Империи» Хардта и Негри, где диалектический метод подвергается постмодернистскому ostracism, об «отчуждении» упоминается лишь пару раз, причём восходящий к «Истории...» Лукача концепт «овеществления» вообще не задействуется. Но и отчуждение понимается в «Империи» принципиально иначе, чем у Маркса и Лукача, ибо оно относится к переходу от индустриальной экономики (массового производства стандартизированной продукции по принципам «фордизма» и «тейлоризма») к постиндустриальному (или информационному) производству. Это последнее, по мысли Хардта и Негри, рождает феномен «аматериального труда», когда машины не просто используются в процессе производства благ, но все в большей мере интегрируются в умы и тела работников. С одной стороны, в духе классического марксизма авторы «Империи» замечают, что такое встраивание машин в тела трудящихся масс вовсе не означает, что люди обретают контроль над машинами. «Скорее, это делает их отчуждение ещё более жестоким и оскорбительным» [Хардт, Негри 2004: 373–374]. Однако с другой стороны, якобы связанное с компьютеризацией (информатизацией) производства превращение любого труда в «абстрактный труд» является для Хардта и Негри преимущественно позитивным (именно для борьбы с капиталистическим отчуждением) свойством. В отличие от автора «Истории и классового сознания», который связывал власть «абстрактного труда» в современном ему капитализме с принципом рационализации (калькуляции) и рассматривал эту власть как основу овеществления (отчуждения) человеческих отношений, авторы «Империи» усматривают в абстрактном труде «потенциал некоего стихийного и изначального коммунизма» [Там же: 274–275]. Для них проблематика отчужде-

ния оказывается как бы «исчезающей» в условиях постиндустриального производства, ибо переход к аматериальному труду они рассматривают не в аспекте «одномерного процесса» (как у Лукача и Маркузе), но в виде «парадокса множественности и разнообразия» (в духе Фуко, Делеза и Гваттари). В таком случае реальность «информационного производства» оказывается даже не «сверхотчуждением» в смысле бодрийеровских симулякров, а своего рода «пост-отчуждением», т. е. принципиально новой по сравнению с классическим капитализмом реальностью, в которой марксистская проблематика отчуждения вообще теряет онтологический смысл. Отсюда становится понятной глубоко позитивная, даже оптимистичная в духе Э. Тоффлера, трактовка Хардтом и Негри «антропологии киберпространства» как предвестницы некоего «постчеловека», этой квазиницшеанской креатуры. Кажущееся при этом чисто ритуальным упоминание отчуждения можно объяснить уважительным отношением авторов «Империи» к движению новых левых, которое вообще для «новейших левых» выступает своего рода духовно-политической прародиной. Но это, пожалуй, верно только в отношении постмодернистских моментов мышления нынешних критиков глобализации. А вот отношение к таким фигурам, как Лукач и Маркузе, лучше всего фиксирует глубину различий между «новыми» и «новейшими» левыми.

Этот вывод в значительной мере подтверждается и знакомством с работами наших отечественных идеологов «альтерглобализма». К примеру, А.В. Бузгалин называет альтерглобализм «движением за преодоление отчуждения», — в отличие от движения «традиционных левых», которые якобы боролись, «прежде всего, против эксплуатации наемных работников» [Бузгалин 2003: 40]. К середине прошлого века, — утверждает Бузгалин, — феномен отчуждения стал «наиболее очевиден эмпирически», что обратило к нему интерес новых левых, ставших прологом нынешнего альтерглобализма. Сегодня же стала эмпирически очевидной и *тотальность* отчуждения: «проникающий во все поры жизни человека рынок», «целостное подчинение личности работника» как «новая форма тоталитарного подчинения человека» [Там же: 37]. Поэтому, — считает Бузгалин, — в отличие от новых левых, борьба с отчуждением стала сегодня борьбой по преимуществу *позитивной*: фактическим созданием новых форм социальной организации. При этом Бузгалин совершенно в духе «Истории и классового сознания» (где ещё задолго до новых левых была представлена концепция тотального отчуждения) прибегает к волшебному средству «диалектического метода», чтобы от тотальности отчуждения перейти к позитивности его отрицания⁸. Однако диалектическая мифология понятий (к которой, правда, отнюдь не сводится ни метод «Науки логики», ни методология «Капитала») не без основания отвергается ныне постмодернистски ориентированными идеологами антиглобализма. Все это они считают наследием классического марксизма, в котором ещё «не умер Бог», и где ещё верят, что последние непременно станут первыми, что отчуждение тоже подвергнется отчуждению, а отрицание — новому отрицанию.

Безусловная оригинальность авторов «Империи» состоит как раз в том, что они пытаются последовательно соединить постмодернистский отказ от диалектики с выработкой новой коммунистической стратегии. По мысли Хардта и Негри, реальность постмодернового общества уже не позволяет себя критиковать с позиций марксовой *Nationalökonomie*, ибо главное теперь заключено не в экономике и национальном суверенитете, а в глобальном феномене «биовласти», понятом в духе Фуко и взятом в переходе от «дисциплинарного обще-

⁸ У Бузгалина появление «массовой альтернативы» из «тотальной власти капитала» кажется таким же историческим чудом, каким было «пролетарское классовое сознание» Лукача, призванное Историей преодолеть овеществление как раз в момент его наивысшего проявления. См., к примеру: «проникающая во все поры жизни человека всесторонняя власть глобального рынка и капитала, подчиняющая нас как работника и потребителя, гражданина и личность не могла не вызвать к жизни столь же всесторонней, столь же массовой и решительной альтернативы» [Бузгалин 2003: 38]. Впрочем, и сам Бузгалин, подчёркивая принципиальную новизну «сетевой» структуры глобального капитализма и нового класса-освободителя, намечает отход от традиционных схем диалектического метода, отвечающих в классическом марксизме (у Лукача тоже) превращению пролетариата как «класса в себе» в «класс для себя» [Там же: 51].

ства» к «обществу контроля» [Хардт, Негри 2004: 35–36]. В период модерна все структуры власти и все революционные стратегии были диалектичны, т. е. подчинялись «логике господства и исключения», сводящей многообразие различий к бинарным оппозициям с целью их последующего подчинения тотальному порядку. При таком понимании диалектики постмодернистский дискурс оказывается авторам «Империи» гораздо ближе, чем традиция мысли «антимодерна», под которой они подразумевают, помимо прочего, всю традицию левой критики капитализма, буржуазной политики и буржуазной культуры. Коммунисты-антимодернисты не могли мыслить «вне рамок бинарной логики и присущих современности идентичностей», т. е. в категориях плюрализма и многообразия. А коммунисты-постмодернисты могут, ибо живут в эпоху, когда Империя сама уничтожает «диалектику суверенитета» и осуществляет «политику различия». То, что с точки зрения «Истории и классового сознания» выступает фетишистским описанием видимости (овеществлённой предметности), за которой скрывается диалектическая сущность вещей, — это описание предстаёт в «Империи» единственной реальностью. Поэтому не случайно, что категория товарного фетишизма, столь важная для теории отчуждения (овеществления) Маркса и Лукача, вообще не играет никакой роли в «Империи» Хардта и Негри. Фактически их «критический и материалистический деконструктивизм» оказывается радикализованной версией постмодернистского описания реалий глобального капитализма, — причём описанием, в котором виртуальность перехода к новому обществу однажды должна стать его полноценной реальностью. Но сможет ли такая постмодернистская «коммунистическая» альтернатива вообще выйти за рамки капиталистической Матрицы? — Здесь неизбежно встаёт вопрос о субъектах «альтерглобалистской» борьбы и способах ее организации, т. е. вопрос, составляющий политическое ядро всей «Истории и классового сознания» Лукача.

Отсроченная полемика

Сегодня мы чётко видим, с одной стороны, принципиальное отличие освободительных стратегий антиглобалистов по сравнению с классическими левыми, а с другой, двусмысленное положение в этой связи неомарксизма или «западного марксизма» Лукача, Грамши и др. Лукач опять оказывается как бы между двух огней: с одной стороны, он до сих пор остаётся «ревизионистом» для хранителей ортодоксального марксизма и сталинизма, а с другой — он не нужен новейшим левым как сторонник диалектического метода, принципа тотальности, партийной организации и дисциплины. Нынешние критики глобального капитализма отвергают принцип тотальности во всех его проявлениях: как общую революционную идеологию, гегемонию одного класса, единую партию с центральным руководством, общепризнанной программой и «генеральной линией». Речь идёт не только о дискредитации большевизма и сталинизма как типа государственно-политической организации; для критиков глобального капитализма налицо общая дискредитация политиков, партий и идеологий. Альтерглобалистское движение даже не желает, поэтому, именовать себя «политическим» движением и создавать структуры вроде нового «Интернационала». С другой стороны, отказ от «тотальности» объясняется исчезновением классического пролетариата (рабочих масс промышленной эпохи) и появлением принципиально новых субъектов «борьбы с отчуждением». К примеру, у А.В. Бузгалина речь идет в этой связи об «интерклассовых» по своей структуре «нонконформистах» или субъектах «ассоциированного социального творчества» [Бузгалин 2003: 51 и далее], у Хардта и Негри — о постиндустриальной «массе». Эти субъекты творят новый общественный порядок не в форме старой «революционной деятельности», предполагавшей самоотречение, железную дисциплину, разрушение, жертвы и т. д., но посредством мирного утверждения новых, альтернативных капиталу форм жизни. Здесь налицо стремление в известной мере автоматизировать («аутопойетизировать» в смысле лумановских систем) процесс коммунистического освобождения человечества; чтобы «прорваться» в царство свобо-

ды, не нужна партийная организация, пролетарская диктатура и болезненные экспроприации. Там, в виртуальном пространстве истории, на уровне ее «хромосом», процесс созидания нового общества уже идёт полным ходом, так что «единственное событие, которого мы все ожидаем — это создание, а точнее восстание, мощной организации» [Хардт, Негри 2004: 378]. Но откуда возьмётся эта «мощная организация», и зачем она вообще нужна, если в отличие от революционной борьбы прошлого целью освободительной борьбы в условиях Империи уже не является создание какой-либо «реальной альтернативы системе капиталистической власти» вроде республики рабочих советов, и если «сама природа производственной кооперации позволяет трудящимся самим стать правительством»? [Там же: 325] — Этот вопрос остаётся открытым в книге Хардта и Негри.

Как бы то ни было, гегельянско-марксистский принцип тотальности отвергается сегодня многими теоретиками антиглобализма не только в понимании глобального капитализма, но и в отношении стратегий борьбы с ним. Прежде всего, антиглобалисты не считают государство главным средством для реализации своих программных целей. Не считают, во-первых, потому, что у них нет всеобъемлющего и единообразного плана переустройства общества, исходящего из какого-то идеала, из сферы «должного». В особенности умеренное крыло антиглобалистов предпочитает глобальным целям решение проблем выживания различных групп населения. Во-вторых, в отличие от прежних коммунистов и социалистов-реформистов, альтерглобалисты ещё и потому не стремятся завоевать государство, что опасаются, как бы государственная власть с ее соблазнами не отдала их от стратегической цели завоевания гегемонии в «глобальном гражданском обществе». В этом некоторые альтерглобалистские теоретики усматривают именно развитие «грамшианской линии» в революционном движении прошлого [Майданик 2003: 171–172], что совсем уже недалеко от неомарксизма «Истории и классового сознания». Для Лукача ведь тоже завоевание государственной власти, будучи важнейшим средством, не являлось, вместе с тем, самоцелью пролетарской революции, и главное в революционном процессе он видел в «реформе сознания», в прогрессе реальной свободы. «Царство свободы», — подчёркивал венгерский философ, — это «не только цель, но и средство борьбы» [Lukács 1968: 428]. Правда, Лукач пытался увидеть зачатки такого царства в ленинской партии нового типа, стилизуя ее под солидарную общину единомышленников, что резко противоречило милитаристской природе большевизма, тем более, партийному «гулагу» Сталина. Но Лукач так и не вышел из лагерной дисциплины большевиков, оправдывая это «партизанской борьбой» во имя сохранения возможности для борьбы с фашизмом, для демократического переустройства «реального социализма» в будущем. Нынешние критики глобализации не нуждаются в такой «партизанщине», но не нуждаются, помимо прочего, именно потому, что живут в собственном карнавально-символическом мире, как бы параллельном миру реальной политики, с его социал-дарвинистской логикой, терроризмом и гражданской войной. Но как бы стали они рассуждать в условиях, когда угрозы, сопоставимые с фашизмом прошлого века, вынудили бы их пойти на реально-политические и личные компромиссы, в том числе и в рамках собственного движения?

В любом случае ясно, что для нынешних «новейших левых» абсолютно неприемлема большевистская концепция партии и советская модель социализма. У них вообще речь идет о «конце марксистско-ленинской парадигмы» [Боде, Амин 2003: 153], об отказе от авангардной роли партии, идейно руководящей революционным классом и организующей его революционные акции. Теперь партия может быть лишь авангардом в смысле «provocateur» и образца каких-то смелых социально-творческих начинаний. Такая функция отчасти была свойственна и старым левым партиям, по крайней мере, в момент их возникновения, до завоевания политической власти. Но как только левые приходили к власти, они становились частью госаппарата, и тогда их авангардность приобретала номенклатурно-бюрократический смысл. Именно это имел в виду Лукач, когда в 1967 году проводил различие между «мессианско-утопическим сектантством» своей «Истории...» с ее «ярко выраженным антибюрокра-

тическими тенденциями» и сектантством сталинского типа, «консервативным по своим целям и бюрократическим по своим методам» [Lukács 1968: 15].

Идеологи альтерглобализма отказываются и от экономической парадигмы марксизма-ленинизма, согласно которой путь к социализму пролегает через предварительное завоевание государственной власти и догоняющего экономического развития. Причём речь идёт не только о том, чтобы не отождествлять строительство нового общества с экономической модернизацией (дабы не получить в итоге что-то вроде советского «капитализма без капиталистов» [Боде, Амин 2003: 154–155]); проблематичным становится само понимание социального развития как *прежде всего* экономического и научно-технического прогресса. При непосредственном влиянии постмодернистской парадигмы новейшие левые ставят под вопрос безусловную ценность классической науки и даже рационального знания. Очевидным это является в той же «Империи» Хардта и Негри, где — с опорой на Св. Августина и Франциска Ассизского — переход к посткапиталистическому порядку («новому Граду») определяется в терминах «мифологии разума» и «материалистической религии чувств» [Хардт, Негри 2004: 365]. Причем даже участвующие в антиглобалистском движении теоретики левых социалистических и коммунистических партий говорят ныне о необходимости выработки «постпартийной формы» организации левых, адекватной для взаимодействия с новыми общественными движениями [Бузгалин 2003: 48].

Ключевое значение имеет здесь сетевая связь как альтернатива бюрократической организации. На практике это означает «множество сугубо разнотипных... движений, созданных на различных «основаниях» и не связанных никакой дисциплиной — ни идеологической, ни политической, ни организационной. Единственно, что их объединяет *постоянно* — это неприятие нынешнего положения вещей, принципы примата *действия* и внутренней демократии и сеть Интернета» [Майданик 2003: 171]. Но не покоится ли тогда приписываемая альтерглобалистскому движению «сетевая, консенсусная демократия» (Бузгалин) или свойство каждого из выступлений «массы» якобы совершать в одиночку «прорыв к виртуальному центру Империи» (Хардт, Негри) на сомнительном отождествлении технических средств организации с ее политической моделью? Здесь, во всяком случае, обнаруживается важность организационных вопросов для любого политического движения. Нелишне вспомнить в этой связи, что в «Хвостизме и диалектике» Лукач называет «Методические заметки к организационному вопросу» *важнейшим очерком* в своей «Истории и классовом сознании» [Lukács 1968: 44]. В этой статье Лукач как раз подчёркивает, что вопрос революционной организации — это *идейный*, а не технический вопрос, и что «инстинктивная «бессознательность» в организационных вопросах есть верный признак недостаточной зрелости коммунистического движения» [Lukács 1968: 471]. Большинство участников антиглобалистского движения, стремясь отмежеваться от большевизма и реального социализма, отвергают и организационные дебаты, прошедшие сквозь всю историю социалистического и рабочего движения. Но шумно выставленные за порог, организационные вопросы тихой сапой возвращаются в окно: даже беглый взгляд на краткую историю «альтер-глобализма» показывает, что полемика по организационным вопросам в нем не упразднена, а, скорее, только отсрочена.

В самом деле, с одной стороны, сетевая связь, многообразие и автономность участников движения обеспечивает ему массовость, разнообразие и гибкость действий, позволяют сохранить его существование в спорных ситуациях. С другой же стороны, когда требуется внятность позиции и единство действий для эффективного влияния на реальный политический процесс, этого не удаётся достичь как раз вследствие полной автономии участников движения, их «права на невмешательство» [Майданик 2003: 173]. Если НАТО бомбит суверенную Югославию без мандата ООН, является ли это поводом для антиглобалистского протеста? Повода нет, если видеть в этом «бессмысленную» борьбу сербов за национальный суверенитет, уже объявленный «устаревшим» как идеологами новейшей империи, так и ее «коммунистическими» критиками вроде Хардта и Негри. Для последних национальный суве-

ренитет выступает социальным коррелятом диалектической логики и обречён на разрушение в сетях глобального капитала. Поэтому в «царство свободы» можно пройти только через актуальную постмодернистскую реальность, а не через безуспешные попытки отгородиться или отказаться от нее; поэтому «вместо сопротивления глобализации капитала нужно ускорить этот процесс» [Хардт, Негри 2004: 173]. В таком же духе рассуждает и Валлерстайн, призывающий «перегрузить» систему капитализма, «принимая всерьёз идеологические лозунги либерализма, чего сами либералы никогда не предусматривали» [Валлерстайн 2003: 203]. Но не приведёт ли такая «перегрузка» системы лишь к очередной ее «перезагрузке», а вовсе не к изменению ее «Матрицы»? — Этот вопрос остаётся сегодня тоже открытым.

Возведение в принцип внутренней автономности антиглобалистских протестов как бы возвращает современную левизну к ее начальной исторической точке, когда над ней еще не тяготела собственная «структура», когда в ней царил ещё дух *communitas*. Хардт и Негри очень точно уловили это романтическое умонастроение, провозгласив прообразом борца за лучший мир агитирующего бродягу из «Индустриальных рабочих мира», а не «унылого аскета, сторонника Третьего Интернационала», в котором можно без труда угадать и Лукача; о последнем тоже ведь говорили, что его «душа была преисполнена заботой об интересах Советского государства, подобно тому как воля папы римского была запечатлена в душах иезуитов» [Харт, Негри 2004: 378]. Однако, вместе с тем, позиция критиков глобализации близка коммунисту Лукачу (причём как раннему, так и позднему) в своем стремлении к последовательной, реальной демократии. И отнюдь не случайно некоторые критики глобального капитализма называют себя «коммунистами», подчеркивая тем самым, что они не могут удовлетвориться решением проблем современного капитализма в сфере, — как выражается И. Агноли, — «конституционной олигархии». Именно так он предлагает называть современные псевдодемократические режимы, подобно тому, как «как мы называли СССР советской системой, хотя каждому было ясно, что советы там превратились в чистую фикцию» [Agnoli 2000].

При всей сложности своего отношения к марксизму и неомарксизму, теоретики современного антиглобализма стремятся разработать целостную теорию глобализации, причём теорию, содержащую мессианские мотивы. Это мессианство в чем-то родственно классическому марксизму, поскольку оно исходит из установки, что глобальный капитализм создаёт предпосылки глобального освобождения человечества. Однако реализуется этот новый альтернативный проект совсем иначе, чем в марксизме. Речь идёт, прежде всего, не о специально организуемом разрушении капиталистического макропорядка, а о внешне незаметных, но фундаментальных (разворачивающихся в виртуально-микроскопическом пространстве истории) процессах в умах и телах людей, — о процессах, сходных с мировоззренческой революцией христианства. Ведь на самом деле Древний Рим разрушили не христианские общины; они лишь утвердили альтернативные «вечному городу» моральные ценности, благодаря которым сгнившая в силу внутренних противоречий империя смогла, в конечном счёте, смениться новой культурной эпохой, а не состоянием «всеобщего варварства». И сегодня, без принципиального обесценивания буржуазного консюмеризма, вряд ли возможны какие-то разумные, нерепрессивные и нерегрессивные альтернативы глобальному капитализму. Мысль раннего Лукача развивалась именно в этом направлении, и ее актуальность не только не уменьшилась за истекший век, но получила, особенно после крушения «реального социализма», принципиально новое звучание.

Особенности национальной левизны

Распад Советского Союза стал, помимо прочего, колоссальным поражением для мирового левого движения. Хотя многие его участники резко критиковали политическую и экономическую систему, сложившуюся в Советском Союзе, это государство оставалось для мно-

гих из них местом возможного поиска альтернатив западному капиталистическому миропорядку. Отсюда понятны те жёсткие оценки политической катастрофы СССР, которые высказывают сегодня многие левые вне России. Как заметил в своем докладе на международной научной конференции в ИМЭМО в октябре 1999 известный итальянский журналист Дж. Кьеза, «будущим историкам будет нелегко разобраться в колоссальном предательстве национальных интересов со стороны правящих классов и русской интеллигенции после того, как они утвердились у руля правления путём развала Советского государства. В истории нет ни одного подобного случая самоликвидации страны и культуры» [Цит.по: Запрудский 2000: 166–167].

В самом деле, события 1988–1993 годов стали чередой государственных переворотов, но они не осуществили социального передвижения власти. Они лишь легализовали теневой советский капитал и осуществили передвижение государственной собственности в руки партийно-комсомольской номенклатуры в период распада советской системы. Живя достаточно сознательной жизнью в России 90-ых годов, всматриваясь и вслушиваясь в «знакомых незнакомцев» на телеэкране, нельзя было освободиться от ощущения вполне реализованного политического абсурда, от какой-то сюрреалистической маски происходящего. И многие невольно, точь-в-точь как пелевинский герой, представляли себе «Германию сорок шестого года, где доктор Геббельс истерически орёт по радио о пропасти, в которую фашизм увлёл нацию, бывший комендант Освенцима возглавляет комиссию по отлову нацистских преступников, генералы СС просто и доходчиво говорят о либеральных ценностях, а возглавляет всю лавочку прозревший наконец гауляйтер Восточной Пруссии...». Банальная форма политической реставрации, сопровождавшаяся кровавым воскресением межклассовых и межэтнических конфликтов, хозяйственными потерями, сопоставимыми с военной катастрофой, тотальной криминализацией общества, разрушением систем безопасности, народного образования и здравоохранения, была гордо названа «демократической революцией».

В 90-ые годы в России особенно драматичным было противоречие между экономической и социальной разрухой, с одной стороны, и первобытным состоянием профсоюзного и левого движения, — с другой. В постсоветской России можно было увидеть такую, например, забавную ситуацию, когда президент государства, официально встречаясь с главой «Федерации независимых (!) профсоюзов», отчитывает его за то, что рабочие российских предприятий представления не имеют о новом Трудовом кодексе (который фактически урезал их права в пользу работодателей). Но как раз для становления настоящей политической и экономической демократии в нынешней России необходимо формирование сильной, влиятельной и современной левой оппозиции, свободной как от якобинского радикализма большевиков, так и от безграничного оппортунизма старых социал-демократов. Это должно быть широкое демократическое движение, интернационалистское по своему духу, открытое миру. Сегодня вообще проблематично говорить о каком-то особом «русском пути» в левом движении, поскольку Россия уже фактически превратилась в составную часть глобального капитализма. Однако отсюда не следует, что у современных левых не должно быть национально-государственных стратегий. Как правильно заметил Самир Амин, ныне есть необходимость «определить элементы альтернативы, способной к объединению борьбы на национальном уровне, где политические возможности легко обозримы» [Амин 2003: 123]. И здесь тоже может быть востребовано наследие демократических тенденций старого коммунизма, включая идеи Лукача.

Чем может быть интересно сегодня творчество Лукача для российских левых? Наверное, не только тем, что в нем многие, и небезосновательно, видели альтернативу сталинской модели социализма. Важно и то, что Лукач, знавший буржуазный мир не понаслышке, никогда не делал антикоммунистических выводов из своей критики сталинизма. По свидетельству венгерского эссеиста И. Ёрши, Лукач высказал в беседе с ним (осенью 1968 года, под впечатлением от событий в Праге) вообще-то нетипичную для себя мысль: «Возможно, весь

эксперимент, начатый в 1917 году, не удался, и все надо будет начинать ещё раз и в другом месте» [Lukács 1981: 14]. Таким образом, даже вывод о неприемлемости советской модели социализма не поколебал убеждения венгерского коммуниста в необходимости поиска социалистических альтернатив капиталистическому отчуждению. Более того, примерно в то же время Лукач заявил: «Но даже самый плохой социализм всегда лучше, чем самый хороший капитализм. И это только кажется парадоксом» [См. интервью Лукача журналу «Neues Forum», май 1969. Цит по: Lukács 1981: 11]. Критика «реального социализма» велась поздним Лукачем под лозунгом «Назад, к Марксу!», а не «Долой коммунизм!». Конечно, сегодня такая позиция венгерского философа покажется сомнительной даже многим левым, но не будем забывать, что у Лукача, не раз становившегося жертвой коммунистической охоты на ведьм и даже просидевшего два месяца на Лубянке, не было особых оснований питать романтические иллюзии относительно русского коммунизма. Этот «реальный социализм» поздний Лукач критиковал не потому, что он был социалистической (а потому ложной) альтернативой капитализму, а как раз потому, что будучи на словах такой альтернативой, он зачастую воспроизводил образцы обычного буржуазного сознания и крайние формы империалистической политики.

При всех своих утопических моментах, развиваемое поздним Лукачем понятие «советской демократии» остаётся актуальным и в рамках новейших дискуссий критиков глобального капитализма, поскольку оно трактует демократию не только как процедуру, а как форму жизни, в которой человек может освободиться от старых и новых форм отчуждения. «Только в советской системе различные манипуляции могут быть исключены посредством демократического саморегулирования», — писал Лукач в 1968 году [Lukács 1987: 97]. Даже в период «пражской весны» венгерский коммунист был скептически настроен по отношению к буржуазному парламентаризму. Он не видел в нем альтернативу сталинской диктатуре, продолжая говорить о противоположности социалистической и буржуазной демократий.

Как бы то ни было, «История и классовое сознание» Лукача, а также другие его работы, способны вызвать в сегодняшней России не только исторический интерес. Ведь именно на постсоветском пространстве, в «тёмном и пустом» иррациональном промежутке между идеологией «демократических транзитов» и реалиями бандитского капитализма, размышления Лукача о перспективах свободы от капиталистического отчуждения приобретают актуальный политический смысл. Многие постсоветские «демократии», управляемые коррумпированными «семьями» и кланами, часто лишены даже того минимума демократизма, который характерен был, вопреки диктатуре КПСС, для советских органов, не говоря уже о развитом демократизме гражданского общества. В постсоветском пространстве отчётливо наблюдается процесс своеобразной «эмансипации» власти от гражданского населения, сопровождающийся злокачественной утратой обратных связей между «верхами» и «низами» общества, смысловыми разрывами в социальной коммуникации.

В постсоветской России господствующий политический класс со временем вернулся к традиционной системе власти-собственности, оттолкнувшись от полицейско-сторожевой функции при крупном капитале, которую он временно выполнял в последнее десятилетие прошлого века. Однако, как и в «лихие 90-ые», вызовом для нынешней российской власти остаётся разработка собственно национальной, стратегической программы модернизации страны. Очевидно, что коррумпированной бюрократией, нищенскими зарплатами, антисоциальной «социальной политикой» и культивируемым страхом перед террористами нельзя создать жизнеспособную гражданскую нацию. Но российскую нацию могут и должны провозглашать как цель оппозиционные демократические партии, в том числе левые. Позиция левых вовсе не обязана быть при этом националистической, но она может и должна быть национально-демократической. Ведь строительство гражданской нации включает в себя и борьбу за элементарные социальные и экономические права граждан, борьбу за подлинную, работающую демократию.

В этой связи нашим левым, часто колеблющимся в своей идеологии между маниакально-либеральными и депрессивно-патриотическими установками, стоило бы серьезнее поразмыслить над классическим наследием марксизма, возможно, подумать о своеобразном ренессансе советов по модели новейших социальных движений. Гражданские ассоциации (то, что поздний Лукач называл «демократическим саморегулированием») как альтернатива коррумпированным и неэффективным структурам государства сейчас особенно востребованы в России. Предлагать людям конкретные и практически значимые для них решения, поддерживать любые формы их самоорганизации как ростки гражданского общества, — одним словом, искать жизнеспособные демократические альтернативы олигархическим структурам в экономике и политике — в этом и состоит главная задача современных российских левых.

Самые большие проблемы граждан заключаются не в том, что возникают угрозы их капиталам. Настоящие проблемы начинаются там, где заканчиваются альтернативы. Однако именно альтернативный тип политического мышления стал главным дефицитом в массовом постсоветском сознании. Правящей элите России все эти годы удавалось поддерживать в широких слоях населения стойкую антипатию ко всему «социалистическому» и «коммунистическому» как к мнимой причине всех современных бед России. Примечательно, что классики марксизма-ленинизма часто были представлены в современных российских СМИ в негативно-карикатурном виде: в образе монстров, кукол или забавно-глуповатых двойников. Эта самозабвенная игра господствующего политического класса с трупами прежних идеологем органично дополняется нашими т. н. лево-патриотическими силами, превращающими русский коммунизм в какой-то пошлый лубочный образ, в русскую сказку с кашеями и богатырями. Вообще, идеология многих наших «левых» — часто сплошное недоразумение: одни соединяют серп и молот со свастикой, другие — царизм с большевизмом; одни озабочены поиском приятно пахнущего пространства для «левого дискурса», другие — приручением новорусских «акул капитализма». Эти пёстрые карикатуры на левизну служат средством внушения мысли о безальтернативности сложившихся общественных порядков. Они помогают забыть о мощной интеллектуальной традиции классического марксизма, о всемирно-историческом значении Советского государства, об уроках Русской революции.

Новая эпоха сопровождается массовым производством новых текстов и организованным забыванием текстов старых. Позволим себе надеяться, что публикуемые труды венгерского философа станут одним из плодотворных нарушений этого чарующего механизма.

Амин С. 2003. Глобализация общественной борьбы. — *Альтерглобализм: теория и практика «антиглобалистского движения»*. — М.: УРСС.

Боде П., Амин С. 2003. Новый мир и новые вызовы левым (интервью журналу «Альтернативы»). — *Альтерглобализм: теория и практика «антиглобалистского движения»*. — М.: УРСС.

Бузгалин А.В. 2003. Альтерглобализм: к теории феномена. — *Альтерглобализм: теория и практика «антиглобалистского движения»*. — М.: Едиториал УРСС.

Валлерстайн И. 2003. *После либерализма*. — М.: УРСС.

Вебер М. 1990. Предварительные замечания. — Вебер М. *Избранные произведения*. — М.: «Прогресс».

Вебер М. 1990. Протестантская этика и дух капитализма. — Вебер М. *Избранные произведения*. — М.: «Прогресс».

Давыдов Ю.Н. 1995. Эволюция теоретической социологии XX века. — *Социологические исследования*. — № 8.

Деборин А.М. 1924. *Г. Лукач и его критика марксизма*. — М.: «Материалист».

- Деборин А.М. 1924. Г. Лукач и его критика марксизма. — *Под знаменем марксизма*. — № 6–7.
- Дмитриев А.Н. *Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа (1920–1930-е гг.)*. — СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге; М.: Летний сад.
- Запрудский Ю.Г. 2000. Политические конфликты. — *Конфликтология*. Ростов-на-Дону: «Феникс».
- Маркс К. 1974. Экономические рукописи 1857–1859 гг. — Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. Т. 46. Ч. I. — М.: Изд-во полит. лит-ры.
- Лифшиц М., Лукач Д. 2011. *Переписка. 1931–1970 гг.* — М.: Grundrisse.
- Лукач Д. 1990. Демократическая альтернатива сталинизму. — *Коммунист*. — № 13.
- Лукач Д. 1991. *К онтологии общественного бытия. Прологомены*. — М.: «Прогресс».
- Лукач Д. 1990. *Ленин. Исследовательский очерк о взаимосвязи его идей*. — М.: «Международные отношения».
- Лукач Д. 1987. *Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества*. — М.: «Наука».
- Лукач Д. 1985–1987. *Своеобразие эстетического. В 4-х тт.* — М.: «Прогресс».
- Лукач Д. 1994. Теория романа. — *Новое литературное обозрение*. — № 9.
- Майданик К. 2003. Альтернативное движение: фаза консолидации. — *Альтерглобализм: теория и практика «антиглобалистского движения»*. — М.: УРСС.
- Маркс К. 1960. Капитал. Т. 1. — Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. Т. 23. — М.: Изд-во полит. лит-ры.
- Поцелуев С.П. 1993. «История и классовое сознание» Д. Лукача: теория «овеществления» и романтический антикапитализм. — *Вопросы философии*. — № 4.
- Поцелуев С.П. 2001. *Русская тема венгерского философа*. — Ростов-на-Дону: Изд-во РГУ.
- Пятый Всемирный конгресс... 1925. *Пятый Всемирный конгресс Коммунистического Интернационала*. 1925. 17 июня – 8 июля 1924 г. Стенографический отчет. — Ч. I. — М.-Л.: Государственное издательство.
- Рокмор Т. 2000. Об открытии Маркса после марксизма. — *Вопросы философии*. — № 4.
- Рудаш Л. 1924. «Коммунистическая» ревизия марксизма. — Вестник Коммунистической Академии. — № 8–10.
- Рудаш Л. 1925. *Против новейшей ревизии марксизма*. — М.: Ком. академия.
- Стыкалин А.С. 2001. *Дёрдь Лукач — мыслитель и политик*. — М.: Институт славяноведения РАН.
- Тоффлер А. 1997. *Футурошок*. — СПб.: Лань.
- Троцкий Л. 1991. *Уроки Октября*. — СПб.: «Лениздат».
- Хардт М., Негри А. 2004. *Империя*. — М.: «Праксис».
- Хевеши М.А. 1977. *Из истории критики философских догм II Интернационала*. — М.: «Наука».
- Хомский Н. 2002. *Прибыль на людях. Неолиберализм и мировой порядок*. — М.: «Праксис».
- Agnoli J. 2000. Die Transformation der Linken. — *Die Zeit*. — № 8. — Februar 17.
- Arato A., Breines P. 1979. *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*. — New York: The Seabury Press.
- Berding H. 1969. *Rationalismus und Mythos. Geschichtsauffassung und politische Theorie bei Georges Sorel*. — München — Wien: Oldenbourg.
- Bloch E. 1924. Aktualität und Utopie. — *Der Neue Merkur*. — № 7. — Oktober 1923 – März 1924.

- Dannemann R. 2001. *Verdinglichung, Warenfetischismus und die Ohnmacht der Demokratie*. (Vortrag, 2001). — Доступно: http://www.rote-ruhr-uni.org/texte/dannemann_verdinglichung_warenform_ohnmachtderdemokratie.shtml. — Проверено: 17.09.2005.
- Habermas J. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. — Bd. I. — Frankfurt am Main.
- Heuser U.J. 2000. *Das Unbehagen im Kapitalismus. Die neue Wirtschaft und ihre Folgen*. — Berlin: Berlin Verlag.
- Carasso J.-P., Dauve G., Nestic K. Grauer September. — *Wildcat-Zirkular*. — № 61 (Januar).
- Klein H.-D. 1989. Philosophie der Gegenwart — Versuch einer Begriffsbestimmung (200 Jahre nach 1789). — *Wiener Jahrbuch für Philosophie*. — № 21.
- Kleinschmidt S. 2000. Von der Seite der Moral. Georg Lukács «Geschichte und Klassenbewußtsein». — *Berliner Zeitung*. — September 26.
- Korsch K. 1924. Über materialistische Dialektik. — *Die Internationale*. — Juni 2.
- Lapointe F. 1983. *Georg Lukács And His Critics. (An International Bibliography with Annotations (1910–1982))*. — Westport, Connecticut — London: Greenwood Press.
- Löwy M. 1989. Weber Against Marx? (The polemic with historical materialism in the «Protestant Ethic»). — *Science & Society*. — Vol. 53. — № 1. — Spring.
- Lubich F.A. 2001. Seine tiefste Lust ist der Gehorsam. — *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. — Oktober 26.
- Lukács G. 1975. Bolschewismus als moralisches Problem. — Lukács G. *Taktik und Ethik. Politische Aufsätze I*. — Darmstadt u. Neuwied: Luchterhand.
- Lukács G. 1996. *Chvostismus und Dialektik*. (Ausgabe d. Zeitschr. «Magyar Filozofai Szemle» / L. Illés (Hrsg.)). — Budapest: Áron Verlag.
- Lukács G. 1963. *Die Theorie des Romans*. — Neuwied u. Berlin: Luchterhand.
- Lukács G. 1985. *Dostojewski. Notizen und Entwürfe* / J.C. Nyiri (Hrsg.). — Budapest: Akademiai Kiado.
- Lukács G. 1981. *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog* / I. Eörsi (Red.). — Frankfurt am Main.
- Lukács G. 1968. Geschichte und Klassenbewußtsein. — *Georg Lukács Werke*. Bd. 2. — Neuwied und Berlin: Hermann Luchterhand Verlag.
- Lukács G. 1977. Hozzászólás Fogorasi Béla Konzervatív és progresszív idealizmus című előadásához [Бела Фогараш: дискуссия о прогрессивном и консервативном идеализме]. — Lukács G. *Ifjúkori Művek* / Timár Árpád (Szerk.). — Budapest: Magvető Kiadó.
- Lukács G. 1987. *Sozialismus und Demokratisierung*. — Frankfurt am Main.
- Lukács G. 1968. Taktik und Ethik. — *Georg Lukács Werke*. — Bd. 2. — Neuwied und Berlin: Hermann Luchterhand Verlag.
- Lukács G. 1968. Vorwort. — *Georg Lukács Werke*. — Bd. 2. — Neuwied und Berlin: Hermann Luchterhand Verlag.
- Marck S. 1926. Dialektisches Denken in der Philosophie der Gegenwart. — *Logos*. — № 15.
- Marx K. 1961. Zur Kritik der politischen Ökonomie. — Marx K., Engels F. *Werke*. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. — Berlin: Dietz Verlag. — Bd. 13.
- Merleau-Ponty M. 1974. *Die Abenteuer der Dialektik*. — Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Müller J.-W. 2001. «Empire» — *Meer ohne Ufer. Ein Buch mit globaler Resonanz*. — Neue Zürcher Zeitung (NZZ)-Online. — November 10.
- Oittinen V.K. 2003. Hegels Geist im Realen Sozialismus: die Gesellschaftsontologie des späten Lukács und Iljenkow. — Lukács 2003: *Jahrbuch der internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft* / F. Benseler, W. Jung (Hrsg.). — Bielefeld: Aisthesis Verlag.
- Postman N. 1992. *Das Technopol. Die Macht der Technologien und die Entmündigung der Gesellschaft*. — Frankfurt am Main: Fischer.
- Révai J. 1925. Georg Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein. — *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*. — Jg. 11.

Schnädelbach H. 1983. *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. — Frankfurt am Main.

Simmel G. 1922. *Philosophie des Geldes*. (4-e unveränd. Aufl.). — München u. Leipzig: Verlag v. Dunker u. Humblot.

Sorel G. 1921. *Del' utility du pragmatisme*. — Paris: M. Rivière.

Wiggershaus R. 1987. *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*. (2-e Aufl.). — München-Wien: Carl Hanser Verlag.