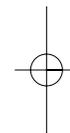
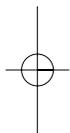
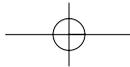
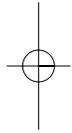
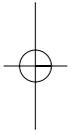


Георг Лукач  
История и классовое сознание  
Исследования по марксистской диалектике

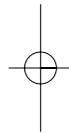
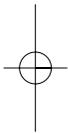
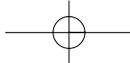




Георг Лукач  
История и классовое сознание  
Исследования по марксистской диалектике

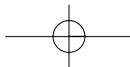
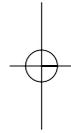
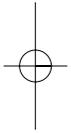
Перевод с немецкого Сергея Земляного

Москва  
2003



## СОДЕРЖАНИЕ

|     |  |
|-----|--|
| 7   | <i>Сергей Земляной. История, сознание, диалектика. Философско-политическая мысль молодого Лукача в контекстах XXI века</i> |
|     | <i>Георг Лукач. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике</i>                                  |
| 70  | Предисловие (1967)   |
| 98  | Предисловие (1922)   |
| 104 | Что такое ортодоксальный марксизм?   |
| 128 | Роза Люксембург как марксист   |
| 145 | Классовое сознание   |
| 179 | Овеществление и сознание пролетариата  |
|     | 1. Феномен овеществления 180   |
|     | 2. Антиномии буржуазного сознания 204  |
|     | 3. Точка зрения пролетариата 236   |
| 303 | Изменение функций исторического материализма   |
| 332 | Легальность и нелегальность  |
| 346 | Критические заметки к брошюре Розы Люксембург «Русская революция»  |
| 365 | Методологические заметки к вопросу об организации  |



*Сергей Земляной*

**ИСТОРИЯ, СОЗНАНИЕ, ДИАЛЕКТИКА.  
ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ  
МОЛОДОГО ЛУКАЧА В КОНТЕКСТАХ XXI ВЕКА**



В политике не бывает чудес, но случаются неожиданности – и эпифании, то есть нечто вроде праздника явления Бога на земле. Например, иногда происходит внезапное обнаружение революционного субъекта на унылой публичной сцене, где легитимная власть и истеблишментарная оппозиция сообща ставят и проигрывают один и тот же спектакль, до смерти надоевший зрителям. Спектаклем, его режиссерами и актерами наличие этого субъекта на сцене не предусмотрено. А он, тем не менее, появляется – как призрак отца Гамлета, дабы напомнить не только публике, но и исполнителям театрального действия, что история продолжается. И после такого напоминания общество впадает в странную истому, вдруг обнаруживая в себе подавленную готовность к невозможному.

1.

Так, или примерно так, обстояло дело в благополучной Франции, сильно присмирившей и утратившей свой прежний пыл под нелегкой рукой генерала де Голля. «Май 68-го, – писали Жиль Делез и Феликс Гваттари через полтора десятка лет о Событии, – скорее представляет собой чистое свершение, сво-

*Сергей Земляной*

бодное от всякой причинности, независимо от того, соответствует ли таковая какой-либо норме или, напротив, подобную норму задает. Его история – это «цепочка неустойчивых состояний и расходящихся колебаний» (Илья Пригожин). В 68-м хватало и брожения умов, и бурных споров, слов, ошибок и иллюзий, но не это главное. Гораздо важнее то, что это было феноменом абсолютного провидения, словно общество вдруг осознало, насколько оно пропитано вещами совершенно нетерпимыми, и разглядело возможность иного бытия. Этот май – переживание общественное: «Хоть каплю реальности, я задыхаюсь!...» Но реальное, осуществимое не предзадается изначально – его творит конкретное событие. И это уже вопрос самой жизни: событие открывает новое существование, порождает новый комплекс субъективности<sup>1</sup>. Я привел эти высказывания французских философов не как «мнение авторитетов» или как «неопровержимые аргументы», – в этом контингентном мире все опровержимо, – а как протоколно точное описание задним числом *переживания* того, *wie es eigentlich gewesen*. Того, как это было на самом деле. А у меня нет оснований сомневаться в искренности отношения Делеза и Гваттари к маю 68-го.

Взаимосвязь между отрицанием «обычного хода вещей», стремлением к достижению «реальности», к «иному бытию», с одной стороны, и формированием «нового комплекса субъективности», с другой, – эта взаимосвязь вновь придала актуальность и притягательность идеям гениального марксистского теоретика XX века Георга (Дьердя для соотечественников из Венгрии) Лукача (1885-1971), ставшего одним из основоположников т.н. «неомарксизма»<sup>2</sup> или «западного марксизма». В особой мере это относится к его *концепции революционного субъекта*, которого вслед за Гербертом Маркузе потеряла тогда вся левая мысль Запада; и при этом принципиально важным оказалось не то, *что* тождественным субъектом-объектом истории молодой Лукач считал революционный пролетариат, а то, *как* он философско-исторически ставил и трактовал эту проблему субъекта общечеловеческой эмансипации в своей легендарной книге «История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике» (1923, 1968 и сл.), ставшей своего рода Библией «нового левого движения». В конце 60–70-х гг. книга Лукача стала политическим бестселлером в Германии, Франции, Италии, Великобритании, США; она была переведена на разные языки, опубликовано множество посвященных ей работ, проведены международные симпозиумы и конференции, на которых она рассматривалась под всеми возможными углами зрения. И только СССР оставался незатронутым этим бумом популярности работы молодого Лукача.

Перевод на русский язык этой книги, остававшейся прежде одним из прискорбных, ничем иным не восполнимых «белых пятен» в отечественной общественно-политической науке, я имею честь представить российским читателям.

Но если вернуться к основной сюжетной линии данной вступительной статьи, то напрашивается вопрос: какое отношение имеют Событие мая 1968-го, движение «новых левых» и книга Лукача к отечественной злобе дня, к рос-

## Предисловие

сийским реалиям начала III тысячелетия от Р.Х.? Отвечая на этот вопрос, следует, на мой взгляд, отталкиваться от того непреложного факта, что *в российском политическом пространстве отсутствует левое измерение*<sup>3</sup>. В свое время Николай Бердяев красиво и не без оснований писал о том, что «русские люди, когда они наиболее выражают своеобразные черты своего народа, – *апokalиптики или нигилисты*. Это значит, что они не могут пребывать в середине душевной жизни, в середине культуры» (курсив Бердяева)<sup>4</sup>. В послеперестроечный период, в 90-е гг., выяснилось, что Россия – не только страна со сломанной серединой. Если представить ее антропоморфно, то у человека по имени «Россия» сейчас отсутствует левое полушарие головного мозга, без которого он не способен ориентироваться в окружающей действительности.

Свидетельством тому является морально-политическая катастрофа, которую после августа 1991 года потерпела Коммунистическая партия Советского Союза, слывшая живым воплощением левизны: когда после подавления августовского путча указом Бориса Ельцина компартия была запрещена, среди миллионов и миллионов советских коммунистов не нашлось ни одного – ни одного!, – кто вступился бы публично за свою поставленную вне закона организацию. (Один необыкновенно умный собеседник возразил мне, когда я высказал в разговоре с ним эту мысль, отметив, что в этом нет ничего удивительного: ведь и в едва переставшей быть монархической России тоже не нашлось никого, кто вступился бы за отречшегося от престола царя и его семью. Но это лишь означает, что наше любезное Отечество верно своим обычновением, хороши они или дурны, что на глубине Россия неизменна.) Не продолжая дальше развитие этой темы, отмечу только, что утвердившаяся на руинах КПСС, среди мерзости запустения Российская компартия с Геннадием Зюгановым во главе с самого своего основания не была ни левой, ни коммунистической, а в условиях режима Ельцина она функционировала как штатная и неплохо оплачиваемая оппозиция, встроенная в авторитарную систему. Кроме того, в политической жизни России последних полутора десятилетий она со странным постоянством позиционировала себя как *партия поражения*, которая уступала в борьбе за власть даже тогда, когда на руках у нее были все козыри. Сегодня для КПрФ поезд ушел и больше никогда не вернется.

Конечно, констатируя эту ситуацию, я не делаю никакого политологического открытия: она очевидна для всякого, кто хотя бы по соображениям здравого смысла считает доказанным для России наличие в ее политическом спектре *левой альтернативы* курсу Президента РФ Владимира Путина на плебисцитарную демократию и капитализм *sans phrases*, основанный на легитимации происшедших в недавнем прошлом грабительской приватизации и переделов собственности. И здесь не столь важно, как назовет себя левая альтернатива, если она все-таки возникнет: социал-демократической, коммюнитарной, гуманистической или какой-нибудь еще. Важно, чтобы она представляла интересы и настроения ныне молчаливого – или безгласного – большинства россиян, оставшихся на обочине селективного российского *просперити*. Что ни существующие полити-

Сергей Земляной

ческие партии, ни федеральные СМИ, прежде всего ТВ, – никого и ничего такого не представляют и не выражают, в доказательствах даже и не нуждается.

И как же обстоит дело с левой альтернативой? Публицист нового поколения призывает Павел Черноморский справедливо отмечает в своей статье «Когда наступит жерминаль: в ожидании новой русской левой»: «В России нет ни одной политической силы, которую с большой степенью уверенности можно было бы назвать левой. Официальные коммунисты давно утратили связь с левой традицией, декларируют скорее дремуче-правый, патерналистский проект; а их деятельность скорее напоминает разнящийся по успешности шантаж власти..., чем классическую борьбу за интересы наемных работников. Социал-демократами спешат назвать себя все, кому не лень – между тем классических социалистов в России как не было, так и нет. Кружки новых левых, троцкистов и лучших представителей радикальных компартий сталинистского толка немногочисленны и слабы. Интеллектуальная левизна в России тоже, как правило, занимается лишь трансляцией западного дискурса, при этом часто в искаженном и непонятном виде. Семидесятилетний левый эксперимент СССР так и не получил в нашей стране в последние, лишенные цензуры, годы сколько-либо внятного объяснения. Однако появление (возрождение) русских левых все-таки выглядит неизбежным»<sup>5</sup>. Я позволил себе привести столь пространную цитату еще и потому, что посылки в ней носят *диагностический* характер, в то время как вывод – *терапевтический*. Логика рассуждения товарища Черноморского примерно такая: да, левое движение и левое мышление в России находятся нынче в жалком состоянии, но ни из чего не следует, что они будут находиться в нем и впредь. Левое солнце взойдет над седьмой частью света. Насколько безумной является эта гипотеза?

Если знамения не лгут, то в России, где, по оценкам экономистов и социологов, 70-75 процентов населения принадлежит к «старым» и «новым» бедным, которых подавляющая часть находится на уровне простого воспроизводства рабочей силы и даже ниже, и в мире, где глобализация по-американски вычленила небольшую группу государств-лидеров постмодерной высокотехнологичной экономики, а все прочие страны превратила в изгоев современной вестернизированной цивилизации<sup>6</sup>, – то в России и в мире левое движение и левое мышление обречены на нечто вроде нового Пришествия, каковое, по-видимому, не за горами.

И тут есть один крайне существенный момент, на который я хотел поставить ударение. Внутренне конфликтное соединение этического идеализма и Real-Politik, без которого невозможен никакой аутентично левый общественный и интеллектуальный проект, – оно необыкновенно трудно достигается, но в стократ труднее сохранить однажды достигнутое соединение льда и пламени: в этом смысле оно подобно плазме (в физическом смысле этого термина). Указанные трудности не раз и не два были камнем преткновения для левых в XX веке, которые отнюдь не всегда умели их преодолеть и впадали в силу этого в тягчайшие заблуждения. В политике, как и в искусстве, или в политиче-

## Предисловие

ском искусстве преемственность имеет не меньшее значение, чем новаторство: а любая преемственность предполагает не только трансляцию опыта и научение мастерству, но и передачу из рук в руки, от поколения к поколению неких эталонов и неких запретов, без соблюдения которых не бывает мастера. «Всякое определение есть ограничение», – говорил старый мудрый Барух де Эспиноза. Это касается и определения «левого» или самождественности «левых», независимо от того, новые они либо старые. Левая традиция в России, по крупному счету, прервалась в России на антропологическом – нравственном и даже психологическом – уровне. И только с этого уровня может начаться ее реальное возобновление. Левому проекту предстоит вновь стать непреложной личностной достоверностью для его поборников; сейчас он всего лишь умственная конструкция теоретиков и историков социализма.

Формулируя эту мысль более общо и вразрез с политической аксиоматикой Владимира Ленина, можно предположить, что левое сознание не может быть «внесено», запрессовано в мозги наших современников, заронено в их умы, как семя (которое, если не погибнет, то не прорастет). Оно может быть только пробуждено в этих умах подобно тому, как, согласно христианству, душа человека пробуждается к новой жизни символическим актом крещения и приятием благовестия Иисуса. А чтобы это случилось, должно произойти нечто вроде короткого замыкания между двумя личностями. О чем-то вроде такого замыкания, правда, в другой связи, писал в своей, на мой вкус, лучшей книге «Горький среди нас» Константин Федин, один из тех талантов, которые были загублены – или загубили сами себя приспособленчеством («годить надо, годить!») – при Советской власти. Он поучительно рассуждает здесь о роли в литературе «образцов», «образцовых людей»: «Речь идет о пробуждении призвания, о его зачатии. Сознание, что обладаешь способностью больше всего именно к этому делу, а не к другому, возникает от соприкосновения с образцом. Поэтому важнейшим моментом для пробуждения призвания является качество образца. Если мы хотим, чтобы призвание достигло значительного развития, мы должны дать образец высокий, высочайший. Далекий от склонностей, от предрасположений, образец может и не пробудить в нем (начинающем литераторе – С.З.) призвания. Низкий уровень образца не способен толкнуть человека к серьезной задаче, он скорее угасит призвание. Это, по-видимому, касается не только художника, а всякой творческой личности, но я думаю, – заявляет Федин, – что художника касается непременно. Пробудившись, призвание развивается в дальнейшем с образцами и становится преодолением их влияния. Это есть процесс высвобождения особенностей художника, его индивидуальности. Принять и отвергнуть образец, преодолеть его силою своего «я» – такова деятельность художника в его призвании».

Отталкиваясь от этих констатаций, Федин делает вывод, немаловажный для обсуждаемого тут сюжета: «Но не меньше образца имеет значение для художника жизненный тип предшественников в искусстве. Учит не только искусство, учит его создатель. Что больше влияло на литературу конца восем-

*Сергей Земляной*

надцатого века – «Кандид» или Вольтер, «Элоиза» или Руссо? Автор освещал (освящал? – С.З.) сочинение своей жизнью. Образцы русских писателей девятнадцатого века нередко оспаривали первенство влияния у своих произведений<sup>7</sup>. И здесь мы подошли к решающему пункту: по гамбургскому счету, *левый – это не политическая квалификация, не идеологическая принадлежность; это особое человеческое призвание, специальный нравственный ангажемент*. И для его обретения, безусловно, имеют огромное значение не столько идеологическая ортодоксия и пресловутое «членство в партийной организации», сколько сознательная ориентация на некие эталоны, образцы левого поведения, мышления, стиля жизни; сколько следование примеру создателей и хранителей таких «левых» эталонов. К примеру, Ленин с Дзержинским вели себя как левые, когда под честное слово выпустили из подвалов ЧК анархистов на похороны князя Кропоткина, а те после прощания со своим идейным вдохновителем вернулись в тюремные камеры; но они же попирали ногами все левые эталоны, когда вводили институт заложничества, круговой поруки и «пропорциональных» расстрелов безвинных (за 1 убитого большевика – 100 казненных «буржуев»). И для тех молодых и не молодых людей сегодня, которые искренне хотят стать или быть левыми, они явно не годятся в образцы: не тот «жизненный тип».

Одним из образцовых, чуть ли не «идеально-типических» левых в XX веке – в хорошем и дурном – и был герой данного повествования Георг Лукач. Во всяком случае, до своего «термидорианского поворота» в 30-е гг. Прежде всего, разумеется, он был создателем ключевого для всей левой мыслительной традиции XX века произведения «История и классовое сознание», которое, подобно Гераклитовому огню, «мерами вспыхивает и мерами угасает» в политических и идейных сражениях современности. В истекшем столетии знаменитая книга Лукача, по крайней мере, четырежды прошла через этот цикл: в 20-е гг. в Германии, Австрии, отчасти в Советской России; во второй половине 40-х в Франции, на рубеже 60-70-х гг., как уже отмечалось, в движении «новых левых» в Европе, Северной и Латинской Америке, в 70-80-е гг. – в англосаксонских странах.

В свете вышеизложенного полагаю, что не является чрезмерно фантастическим предположение о том, что в начале нового века эта неувядающая, удивительно молодая книга стоит на пороге нового бума вокруг ее идей: библиография новейших публикаций о Лукаче исчисляется многими тысячами наименований. И только Россия была захвачена этим поветрием только своим краем: были изданы на русском языке книги Лукача «Молодой Гегель», «Своеобразие эстетического» в четырех томах и «Теория романа»; по сборникам и журналам рассыпаны отдельные статьи и эссе Лукача; но «История и классовое сознание» известна все еще либо по косноязычным пересказам из вторых рук Александра Ципко, либо по тенденциозным интерпретациям Юрия Давыдова, Бориса Бессонова, Игоря Нарского и др.<sup>8</sup> Более объективную информацию относительно идей молодого Лукача-марксиста читатель мог получить в книге М.А.Хевеши

## Предисловие

«Из истории критики философских догм II Интернационала» (М., 1977) и в ее последующих статьях, в том числе, – в соавторстве с С.П.Поцелуевым<sup>9</sup>.

Отечественные интеллектуалы, интересующиеся левой мыслью XX века, думается, не прошли также мимо оценок Лукача как теоретика в известной книге Николая Бердяева «Истоки и смысл русского коммунизма»: «Эту сторону марксизма (активизм – С.З.) подчеркивает и развивает Лукач, самый умный из коммунистических писателей, в книге: G.Lukacs. Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien ueber marxistische Dialektik». И далее: «Лукач, венгерец, пишущий по-немецки, самый умный из коммунистических писателей, обнаруживший большую тонкость мысли, делает своеобразное и, по-моему, верное определение революционности» (со ссылкой Бердяева на «Историю и классовое сознание»)<sup>10</sup>. Первой книгой на русском языке, в какой Лукачу было отведено подобающее ему место в истории левой традиции и в «западном марксизме», была известная работа Перри Андерсона «Размышления о западном марксизме» (М., 1991), которая остается лучшим изложением эволюции западной ветви в марксизме XX века. И все-таки главное было не сделано: книга Лукача была по-прежнему недоступной для отечественной общественности, не сподобленной знанием иностранных языков, а его метамарксистская концепция марксизма, составившая эпоху в осмыслении теоретического наследия Маркса, не получила глубокого и всестороннего освещения. Автор данной вступительной статьи, разумеется, не претендует на исчерпывающее восполнение этого пробела: его более скромная задача состоит в том, чтобы по возможности ввести читателей в сложную ткань философско-политических размышлений молодого Лукача, раскрыть тот интеллектуальный контекст, в котором только и могла возникнуть такая книга, как «История и классовое сознание», показать преемственные линии, связывающие ее с той «злойбой», которая «довлеет» нашему «дневи».

Не менее существен и еще один аспект большой темы «Лукач и левая традиция». Сам Лукач как-то предложил формулу, которой, как волшебным ключом, можно открыть наглухо запечатанную от философских простецов эзотерическую книгу «История и классовое сознание»: это сочетание в ней «левой этики» и «правой онтологии». Этой формуле можно дать не одну сотню разных истолкований, я не премину предложить и свое. Под своей «правой онтологией» Лукач разумел то основополагающее обстоятельство, что *философское содержание марксизма он попытался изложить не в отрыве от тех колоссальных интеллектуальных богатств, которые скопила к первой трети XX века европейская культура и ее умственная элита, а во исполнение ее самых глубоких внутренних интенций*. «Революция в философии», якобы совершенная Марксом и Энгельсом, – это всего лишь броская фраза, всего лишь лозунг для интеллектуально бедных: в философии, как и в изящной словесности, как это великолепно показал Юрий Тынянов относительно последней, *новаторы – это сплошь и рядом архаисты, революционеры – это, по существу, ретрограды, то есть обновленцы со старой, «правой» онтологией, с реакционным background-ом*: не известно, к кому больше близок Маркс в своем понимании Фран-

*Сергей Земляной*

цузской революции – к реакционеру ли де Местру или к буржуазному революционеру Тьеру, скорее к первому. А «левая этика» выдает главный секрет аутентичных левых, вроде Лукача: многие становятся левыми не от нищеты нагойной и не из-за сочувствия «труждающимся и обремененным», а от того, что не приемлют этого мира, что возвращают свой «билет» в царство мировой гармонии, коль скоро она основана на слезинке ребенка. Аутентичный левый невозможен без внутримирского призвания и служения, без «бытового исповедничества», в терминах евразийцев, без осознания необходимости нести свой крест – хотя бы и в одиночку. Таким левым и был Георг Лукач, таким он и пребудет в памяти тех «новейших новых левых», которые уже – при дверях.

Объяснить это дискурсивно, не метафорически, почти невозможно, поэтому без затей проиллюстрирую сказанное фрагментом из воспоминаний человека, который хорошо знал Лукача в пору написания им «Истории и классового сознания». В этом фрагменте – намеком – содержится все, что потребно, *quantum satis*, для понимания крипторелигиозной природы левизны Георга Лукача. Я имею в виду мемуары «Вышеградская улица» старого венгерского коммуниста Йозефа Лендьела, довольно критично настроенного по отношению к Лукачу. Лендьел повстречался с так называемыми «этиками», то есть группой людей, пришедших вместе с Георгом Лукачем в коммунистическую партию, в начале 1919 года. «Помимо товарища Лукача, – сообщал Лендьел, – главную роль в ней играла Елена Андреевна Грабенко, жена Лукача, бывшая эсерка. Прямо или косвенно они прихватили с собой из Гейдельбергского университета философию немецкого мистика Фихте, датчанина Кьеркегора, преимущественно Гегеля и немножко социологии Макса Вебера, смешав все это с воззрениями Маркса». Лендьела призывали «наконец-то прочесть «Братьев Карамазовых» Достоевского. Это-де намного глубже, чем Толстой!» Прежде всего, – недоумевал автор, – я должен был прочесть речи старца Зосимы о «долгом подвиге», ибо такой подвиг есть нечто большее, чем смерть за какое-то дело. Умереть, твердо и смело совершить нечто великое – это легко. Но следует попытаться жить, как святой! – Я прочитал речи старца; прекрасно, великолепно; но как это касается меня? – Когда я затем узнал, что за проблемы обсуждаются в кружке Лукача, я буквально открыл рот и глаза. – Вот одна из проблем: мы, коммунисты, как евреи. Наша кровавая работа состоит в том, чтобы распинать Христа. Но эта греховная работа есть вместе с тем наше призвание; только через смерть на кресте Христос становится Богом, и это необходимо, чтобы спасти мир. Значит, мы, коммунисты, берем на себя грехи мира, чтобы спасти мир. – А почему мы должны взять на себя грехи мира? И на это имелся ответ, и это был очень «ясный» ответ из «Юдифи» Геббеля: «И если Бог ставит между мной и моим деянием грех, то кто я такой, чтобы роптать из-за этого, чтобы от него уклоняться!»<sup>11</sup> А вот одно из кровавых подстрочных примечаний в книге эпохи к этим тезисам: в 1919-м году, будучи на фронте политкомиссаром одной из дивизий венгерской Красной армии, Лукач лично отдал приказ о расстреле каждого шестого солдата из дезертировавшего батальона.

## Предисловие

## 2.

Изложение биографии Георга Лукача или рассмотрение в подробностях извилистого пути его умственного развития выходит за рамки данной работы; я могу лишь отослать тех, кому это любопытно, к появившимся в последние десятилетия серьезным и богато документированным работам, также и на русском языке<sup>12</sup>. Я ограничусь здесь приведением лишь того *историко-биографического материала*, который совершенно необходим для понимания существенных моментов философско-политической концепции Лукача, представленной им в «Истории и классовом сознании».

Георг (Дьердь) Лукач родился 13 апреля 1885 года в Будапеште (умер Лукач там же 4 июня 1971 года), в семье банкира Йозефа Лукача (Лёвингера), еврея из города Сегеда, принявшего христианство и взявшего в 1890 году венгерскую фамилию. Отец Георга сделал феноменальную карьеру финансиста и видного деятеля политических кулис: в 1906 году он стал директором Венгерского кредитного банка, крупнейшего в Венгрии; в 10-е гг. был близок к премьер-министру И.Тисе, в 20-е гг., при Хорти, приговорившем его сына-коммуниста к смертной казни, он сохранил свое влияние в финансовой и политической жизни Венгрии – фактически до своей смерти в 1928 году. В 1899 году Йозеф Лукач получил потомственное дворянство и титульную прибавку к фамилии, которая стала теперь выглядеть так: «фон Сегеди-Лукач», и его сын до декабря 1918 года, когда он вступил в Компартию Венгрии, официально именовался «Георг фон Лукач» (что стоило ему потом не одного косога взгляда со стороны его новых «товарищей по партии»).

Йозеф Лукач любил своего сына, верил в его звезду, оказывал ему постоянную финансовую поддержку и политическое покровительство (он спас Георга от службы в действующей армии, и без его вмешательства Лукач-сын вряд ли избежал бы в 1919 году выдачи австрийскими властями карательным органам адмирала Хорти). Он был толерантен по отношению к гениальному сыну даже тогда, когда не мог ни понять, ни принять его эксцентрические поступки (женитьба первым браком на русской эсерке-террористке Елене Грабенко, которая вскоре после свадьбы на их семейной квартире в Гейдельберге геометрически чисто выстроила русский любовный треугольник, – в стиле «Некрасов – чета Панаевых» или «Маяковский – чета Бриков», – поселив в ней своего любовника-шизофреника). И, конечно, Йозефу Лукачу и в страшном сне не могло присниться, что его возлюбленный сын станет комиссаром, революционером-подпольщиком, хранителем партийной кассы, агентом Коминтерна! И всем этим будет его Георг, которому он прочил блестящую политическую карьеру – с ее увенчанием – местом в парламенте или креслом министра; собственно, этой мечтой отца можно объяснить тот факт, что юный Георг, который с гимназической скамьи начал ярко проявлять свои мусические склонности и способности, учился в Будапештском университете не философии или истории литературы, а юриспруденции.

*Сергей Земляной*

Георг Лукач с успехом закончил юридический факультет, руководителем его дипломной работы был известный юрист, профессор Б.Шомло. Однако свою диссертацию на соискание степени «доктора наук о государстве» он защитил не в Будапештском, а в Коловжарском университете: в Будапеште не слишком горели желанием видеть приват-доцентом еврея, хотя и окрещенного и с дворянским титулом. Следует отметить, что юридический этап в «годах учения» молодого Лукача не остался безо всяких положительных последствий для его последующей философско-политической продукции: многие страницы «Истории и классового сознания» свидетельствуют о его широкой компетентности в проблемах наук о государстве и праве. Однако новоиспеченного доктора права неудержимо влекло к театру, эссеистике, философии. Недолгое время Георг Лукач, видимо, по протекции отца, работал в венгерском Министерстве торговли, но затем надолго, в сущности, навсегда, оставил государственную службу, и стал тем, кем хотел быть всегда: «вольным стрелком», человеком свободных занятий.

С 1901 года Лукач был членом руководимого Оскаром Яси «Общества социальных наук», а с 1906 года стал постоянным сотрудником издаваемого Обществом журнала «Двадцатый век». В 1906-1907 гг. Лукач – в Берлине, где в столичном университете слушает лекции и участвует в семинаре Георга Зиммеля, выдающегося немецкого философа и социолога конца XIX – начала XX вв., входит в узкий круг его учеников и единомышленников. В 1908 году Лукач завершает свое обширное исследование «История развития современной драмы», которое в феврале 1908 года получает премию Общества Кишфалуди в Будапеште. В 1908-1909 гг. он снова в Берлине у Зиммеля, перерабатывает в духе его идей свою работу по истории драмы; в ноябре 1909 года он защищает свою вторую диссертацию «Форма драмы» (1-я и 2-я главы «Истории развития современной драмы») в Будапештском университете и становится доктором философии. (Кстати, в третий раз Лукач защитил докторскую диссертацию – по философии, на тему «Молодой Гегель» – в Советском Союзе, в Институте философии АН СССР, 29 декабря 1942 года; его официальными оппонентами были В.Ф.Асмус, Б.Э.Быховский и Э.Кольман).

После этого он надолго покидает Венгрию; в 1909-1911 гг. он находится в Берлине, с перерывами на поездки в Италию и Францию; 1911 год проводит во Флоренции, интенсивно общаясь с Эрнстом Блохом; а с 1912 по 1917 гг. обретается в Гейдельберге. В 1911 году на венгерском языке публикуется его «История развития современной драмы» (в двух томах); в Берлине в переводе на немецкий в 1912 году выходит в свет сборник его эссе «Душа и формы», который составил Лукачу имя в Германии и во Франции (в число читателей и почитателей этой книги входили Томас Манн, Пауль Эрнст и Макс Вебер). В гейдельбергские годы Лукач окончательно избирает для себя философскую стезю; но, несмотря на свои усилия, творчески весьма плодотворные, и весьма сочувственное отношение к ним Генриха Риккерта, Эмиля Ласка (ставшего другом Лукача) и Макса Вебера (Лукач был первой скрипкой в кружке Макса Вебера,

### Предисловие

богатом талантами), он так и не сумел подготовить завершённый философский труд, с которым ему можно было бы реабилитироваться в Гейдельбергском университете. Несмотря на это внешнее поражение, написанные Лукачем в этот период философские тексты, которые были изданы только после его смерти в составе «Собрания сочинений», обнаруживают высочайший мыслительный уровень автора и не иссякающую за долгие десятилетия после их возникновения продуктивность. Видимо, прав был Борис Пастернак, который тоже не стал в Германии университетским философом (правда, в Марбурге, у Германа Когена): «Другие по живому следу // Пройдут твой путь за пядью пядь, // Но пораженья от победы // Ты сам не должен отличать». В Гейдельберге же Лукач, забросив свои тонкие абстрактные изыскания в области систематической эстетики и философии искусства с началом мировой войны, в какой-то интеллектуальной горячке работал над книгой о Достоевском, которую так и не завершил. Но от каковой отпочковалась ее, положенная на бумагу, вводная часть: она была впервые опубликована в 1916 году в искусствоведческом журнале Макса Дессауэра под названием «Теория романа». Эта книга принесла Лукачу, но уже после войны, когда она вышла отдельным изданием в 1920 году, мировую известность, стала его первым философским шедевром. Вторым явилась «История и классовая сознание», которая тогда была, уже в начале 20-х гг., *in statu nascendi*.

7 ноября 1917 года Лукач депонировал в одном из банков Гейдельберга огромный чемодан с рукописями, за которым так никогда и не вернулся, и уехал в Венгрию. Там он служил в военной цензуре, создал с друзьями (Белой Балашем, Карлом Маннгеймом, Арнольдом Хаузером и др.) так называемый «Воскресный кружок», где все вращалась вокруг самого Лукача, как центрального светила, а затем «Свободную школу наук о духе», — нечто вроде нашей российской Вольфилы. В декабре 1918 года он опубликовал эссе «Большевизм как моральная проблема», в котором ставил под вопрос нравственную вменяемость большевиков, но через две недели после этого, после личных встреч с вернувшимся из Советской России Бела Куном, вступил в только что возникшую Компартию Венгрии. После ареста ЦК ВКП в начале 1919 года Лукач был кооптирован в новый, нелегальный Центральный Комитет ВКП, играл ведущую роль в идеологической деятельности партии. После падения кабинета Каройи и возникновения Советского правительства Венгрии, составленного из вошедших в единую партию социал-демократов и коммунистов, он стал заместителем наркома просвещения (наркомом был социал-демократ Жигмонт Кунфи). В июне 1919 года ЦК посылает Лукача на румынский фронт в качестве комиссара одной из дивизий; после падения Советского правительства в Венгрии Лукач с августа по сентябрь ведет в Венгрии нелегальную работу вместе с Отто Корвинным; Корвин был арестован и в 1920 году казнен хортистским режимом, Лукачу удалось бежать в Австрию, в Вену.

В октябре 1919 года Лукач был арестован австрийскими властями и находился на грани выдачи его охваченной белым террором Венгрии. В Германии и Австрии была проведена международная кампания в печати в защиту Лукача;

*Сергей Земляной*

письмо «Спасем Лукача!» подписали Ф.Ф.Баумгартен, Рихард Беер-Хоффманн, Рихард Демель, Пауль Эрнст, Бруно Франк, Максимилиан Гарден, Альфред Керр, Генрих Манн, Томас Манн, Э.Преториус, К.Шеффлер; но его не подписали ни Макс Вебер, ни кто-либо другой из членов знаменитого гейдельбергского «Кружка Макса Вебера», где еще совсем недавно блистал Лукач. Международное общественное мнение интеллектуалов тогда еще имело какой-то вес, и политэмигрант Лукач остался в живых.

С 1919 по 1929 гг. он находился в Вене, регулярно бывая нелегальным образом в Будапеште. Он входил в руководство эмигрантской ВКП, в 1919-1921 и 1930 гг. был членом ее ЦК. В 1919-1922 гг. Лукач публикует большое число статей в коммунистических изданиях, в том числе – в венском журнале Коминтерна для стран Южной Европы «Коммунизм». В июне-июле 1921 года Лукач в составе делегации ВКП участвует в III Конгрессе Коминтерна, встречается с Лениным, который незадолго до этого подверг публичной критике его статью о парламентаризме в журнале «Коммунизм», сборном пункте всех ультралевых сил в Европе. В Вене Лукач женится вторым браком на Гертруд Бортштибер (Елена Грабенко уехала в Россию и сгинула в водовороте революции и гражданской войны). В 1922 году он готовит к печати книгу «История и классовое сознание», для чего перерабатывает свои статьи в «Коммунизме» и пишет два ключевых эссе сборника: «Овеществление и сознание пролетариата» и «Методологические заметки к вопросу об организации». В 1923 году книга «История и классовое сознание» выходит в свет как 9-й том «Малой революционной библиотеки» в берлинском издательстве «Malik-Verlag». В 1923 году в «Вестнике Социалистической Академии» появляется беспомощный перевод на русский язык ключевого эссе сборника «Овеществление и сознание пролетариата» (о дикости этой затеи свидетельствует хотя бы тот факт, что ключевой термин эссе «овеществление» был передан по-русски как «материализация»). Вокруг книги сразу же вспыхивают горячие дискуссии; в ВКП она становится объектом острейшей фракционной борьбы; в 1924 году на V Конгрессе Коминтерна работа Лукача клеймится в докладе Председателя ИККИ Г. Зиновьева как ревизионистская. Дебаты о книге Лукача, однако, мгновенно вышли за рамки коммунистического движения, захватили академическую среду Германии, Австрии, Советской России. «История и классовое сознание» стала первым философским хитом «западного марксизма».

## 3.

Чтобы уяснить себе *философское и даже дисциплинарное своеобразие той версии марксизма*, которую предложил Лукач в книге «История и классовое сознание», необходимо принять во внимание и осмыслить, по крайней мере, два проблемных комплекса, связанных с ее предысторией. Первым из этих комплексов является круг концептуальных вопросов, которые ставит перед исследователем феномен *ассимилятивного марксизма* конца XIX – начала XX вв.,

## Предисловие

к которому молодой Лукач имел самое непосредственное, можно сказать, интимное отношение, будучи учеником и привилегированным интеллектуальным партнером его крупнейших представителей – *Георга Зиммеля и Макса Вебера*. Прежде чем вести речь об указанном феномене, приведу одно весьма недвусмысленное высказывание самого Лукача: «Философия денег» Зиммеля и работы Вебера о протестантской этике были моими ориентирами в «социологии литературы», в которой имелись также неизбежно разжиженные и приглушенные элементы теории Маркса». Незадолго до своей смерти Лукач высказывался о своей идейной преемственности с Зиммелем и Вебером гораздо более определенно и позитивно: «Лично я могу лишь сказать, что сегодня я вовсе не жалею о том, что первые уроки в общественных науках я получил от Зиммеля и Макса Вебера, а не от Каутского»<sup>13</sup>. Иными словами, марксизму Лукач учился у Зиммеля и Вебера, а не у столпа «марксистской ортодоксии» II Интернационала Карла Каутского.

Что же представлял собой помянутый «ассимилятивный марксизм»? Это была *форма рецепции теории Маркса научным и философским сообществами Запада*. Присущий теоретическому мышлению Маркса разрыв не только с традиционной философией, но и с классической наукой (главный труд Маркса «Капитал» отнюдь не случайно имеет подзаголовок «Критика политической экономии»), наперед постклассический в этом смысле характер его методологических воззрений гораздо более отчетливо, чем представителями марксистского канона, были осознаны на рубеже XIX – XX веков некоторыми мыслителями, не принадлежавшими к тесному согласию ортодоксальных марксистов. В это время в Европе и Северной Америке наблюдалась поразительная вспышка интереса к Марксу. Лекционные курсы о марксизме и социал-демократии в указанный период читают Торстен Веблен – в Чикаго, Бертран Рассел – в Лондонской школе экономики и политических наук, Адольф Вагнер – в Берлине, Эмиль Дюркгейм – в Париже. В Италии Бенедетто Кроче пишет книгу о марксизме, то же самое делает и Джованни Джентиле (которого потом оплошно похвалил Ленин в своей статье о Марксе для энциклопедического словаря). Вильфредо Парето издает подборку фрагментов «Капитала». Фердинанд Теннис публикует работу о Марксе и вступает в связи с этим в переписку с Энгельсом. Рудольф Штаммлер выпускает обобщающую монографию «Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории». В России в 90-е годы XIX века одним из ведущих течений общественной мысли становится «легальный марксизм», завоевавший на свою сторону лучшие умы: Петр Струве, Сергей Булгаков, Николай Бердяев, Семен Франк, Михаил Туган-Барановский и др. В Австро-Венгрии возникла школа австромарксизма, представленная Виктором и Фридрихом Адлером, Отто Бауэром, Рудольфом Гильфердингом, Карлом Реннером, позже – Романом Роздольским. В Кембридже (Англия) в начале XX века действовал элитарный тайный клуб «Апостолы», на заседаниях которого рассматривались произведения Маркса: его членами были Г. Сиджвик, Б. Рассел, Дж. И. Мур, Литтон Стречи, И.М. Форстер, Дж. М. Кейнс и др. В нача-

*Сергей Земляной*

ле 90-х гг. стал марксистом крупнейший испанский писатель Мигель де Унамуно. Макс Вебер внес огромный вклад в прояснение специфики Марковского метода и публиковал в своем «Архиве» статьи о марксизме и самих марксистов. Иными словами, интеллектуальная Европа периода *fin de siecle* была охвачена марксистским поветрием.

Если задаться целью коротко охарактеризовать *теоретическое содержание* ассимилятивного марксизма периода *fin de siecle*, то нужно прежде всего отметить следующее: наиболее выдающимся представителем первой волны неомарксизма в ходе международной дискуссии перед Первой мировой войной удалось уточнить эпистемологическую специфику Марковского исторического материализма, реконструировать его методологию в терминах трансценденталистской (неокантианской и отчасти, у Макса Шелера, феноменологической) теории и логики познания, вскрыть специфику первоисходной абстракции, посредством которой исторический материализм из объекта (общественно-историческая действительность) вычленяет свой предмет (по Марксу, категории как «формы бытия, определения существования, часто только отдельные стороны» исторически конкретного общества как некоей субстанции-субъекта). Особенно многим в этом плане ассимилятивный марксизм, как уже отмечалось, обязан Георгу Зиммелю (1858-1918) и Макс Веберу (1864-1920). Именно зиммелевская и веберовская рецепции теоретического наследия Маркса стали отправным пунктом интеллектуальной деятельности следующего, послевоенного поколения неомарксистов, и прежде всего – Георга Лукача.

Еще гимназистом познакомившись с произведениями Маркса, Лукач с 1906 года выступает в качестве автора журнала «Двадцатый век», где задавали тон ведущие представители ассимилятивного марксизма в Венгрии Эрвин Сабо и Оскар Яси. Через Сабо Лукач познакомился с произведениями Жоржа Сореля, первого представителя ассимилятивного марксизма, чьи взгляды были квалифицированы как «неомарксистские». На молодого Лукача оказали влияние активизм Сореля, его анархо-синдикализм и концепция насилия. После знакомства с Георгом Зиммелем и при подготовке второй редакции «Истории развития современной драмы» Лукач в 1908-1909 гг. предпринимает углубленные штудии произведений Маркса и Энгельса («18 Брюмера Луи Бонапарта», «Происхождение семьи, частной собственности и государства» и др.), прорабатывает насквозь «Капитал». Будучи убежденным в правильности ряда кардинальных пунктов теории Маркса (концепция прибавочной стоимости, учение о классовой борьбе и классовом делении общества и др.) Лукач придает особое значение Марковским идеям овеществления и товарного фетишизма, которые кладет в основу своих социологических анализов в «Истории развития современной драмы».

В этой работе Лукач идет по стопам Георга Зиммеля, предложенного им в «Философии денег» модуса освоения и критики марксизма. Признавая фундаментальную значимость Марковской экспозиции проблемы товарного фетишизма для анализа надстроечных явлений буржуазного общества, Зиммель стре-

*Предисловие*

мился культур-философски обобщить предложенную Марксом постановку этого вопроса: «Фетишистский характер, который Маркс приписывает экономическим объектам в эпоху товарного производства, – заявлял Зиммель, – является лишь особым модифицированным случаем общей судьбы содержаний нашей культуры. Эти содержания находятся под знаком некоей парадоксальности, а именно: хотя они созданы субъектами и предназначены для субъектов, но в промежуточной форме объективности они следуют имманентной логике развития и тем самым отчуждают как свое происхождение (Ursprung), так и свою цель <...> Здесь речь идет отнюдь не о физической необходимости, но в действительности лишь о необходимости культурной <...> Это есть подлинная трагедия культуры, ибо мы называем трагическим роком именно это: то, что направленные против некоторой сущности разрушительные силы проистекают как раз из самых глубоких слоев этой сущности»<sup>14</sup>.

Интерпретация Зиммелем Марксовых теорий отчуждения и товарного фетишизма в терминах «трагедии культуры» произвела сильное впечатление на Лукача: именно в этом, зиммелевском смысле подается проблематика отчуждения и овеществления во вводной главе «Истории развития современной драмы», опубликованной под названием «О социологии современной драмы» в редактировавшемся Максом Вебером журнале «Archiv fuer Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» (Bd. XXXVIII. – 1914. – S. 303-321, 326-335, 662-674). Кстати, здесь Лукач прямо ссылается на «Философию денег» Зиммеля. Автор пишет здесь об определяющем судьбы буржуазной культуры (и, в частности, театра) процессе «овеществления жизни» (die Versachlichung des Lebens). Лукач отмечает: «Главная экономическая тенденция капитализма равным образом имеет этот характер: объективирование производства, его отрешение от личности производителя <...> Труд ведет особую, объективную жизнь в противоположность к индивидуальности отдельного человека, так что она должна выражаться в чем-то ином, а не в том, что он как раз и делает. Отношения между людьми также все больше деперсонализируются». Имеет место «деперсонализация, развитие, нацеленное на сведение категории качества к категории количества»<sup>15</sup>.

Межчеловеческие связи в Новое время все больше расторгаются и уничтожаются, в то время как объективные отношения и зависимости между людьми становятся все более разветвленными и массивными. Лукач цитирует Зиммеля, который подчеркивает, что «в качестве великой схемы Нового времени вполне можно сформулировать следующее положение: Новое время делает человека все более зависимым от целостностей и всеохватностей (von Ganzheiten und Allheiten) и все более независимым от частных и единичностей». Это смещение отношения между освобождением и закрепощением, согласно Лукачу, определяет стиль нового индивидуализма: «Раньше индивидуалистичной была сама жизнь, теперь индивидуалистами являются люди». В применении к драме данная формула выглядит следующим образом: «Прежняя драма, под которой в первую очередь разумеется ренессансная драма, была драмой великих

Сергей Земляной

индивидуумов, теперешняя – драмой индивидуализма»<sup>16</sup>. Иными словами, в своей социологии современной драмы молодой Лукач использует инструментарий Марксовой концепции отчуждения и овеществления, интерпретированной в терминах философии культуры Зиммеля.

Однако, как уже отмечалось, решающую роль в рецепции Лукачем теории Маркса сыграл Макс Вебер. Причем эта роль была, по крайней мере, двоякой. С одной стороны, для Лукача имели огромное значение методологические рефлексии и новации Макса Вебера, которые Лукач, глубоко осмыслив и восприняв, применил прежде всего к «Капиталу» Маркса. Он попытался с их помощью дискурсивно развернуть диалектический метод Маркса как метод не только изложения, но и открытия: Лукач полагал, например, что для этого метода посильна и разрешима задача *познания становящейся, то есть всегда новой, не раскрытой современности*. С другой стороны, на молодого Лукача произвели сильнейшее впечатление ключевые содержательные идеи и концепции Вебера, посвященные проблеме модернизации, истории западного рационализма, значению протестантской этики для формирования «духа капитализма», а также «позитивной критике» фундаментального учения Маркса о соотношении между (экономическим) базисом и системой надстроек. Здесь не место разбирать не лишнюю драматизма историю личных взаимоотношений Лукача и Вебера, их взаимосвязей и взаимовлияний. Хотел бы лишь отметить, что в этой истории Лукач никоим образом не был лишь пассивным, рецептивным ее участником: напротив, его идеи, прежде всего этические, его видение Достоевского и Толстого в перспективе кризиса западной культуры произвели на Вебера глубокое впечатление.

Первое, что в этом смысле бросается в глаза, – это преемственная связь между веберовской концепцией двух этик – этики убеждения и этики ответственности, сформулированной в его речи «Политика как призвание и профессия» (1918), и теорией 1-й и 2-й этики, которую Лукач экспонировал в своей переписке с Паулем Эрнстом и в набросках к книге о Достоевском (1915). Именно к этим этическим дистинкциям молодого Лукача восходит знаменитое разграничение в речи «Политика как призвание и профессия» Макса Вебера двух этик, к которому он пришел в результате долгих дискуссий с Лукачем в Гейдельберге о Достоевском: «Мы должны уяснить себе, – заявлял Вебер, – что всякое этически ориентированное действие может подчиняться двум фундаментально различным, непримиримо противоположным максимам: оно может быть ориентировано либо на «этику убеждения» (*Gesinnungsethik*), либо на «этику ответственности» (*Verantwortungsethik*). Не в том смысле, что этика убеждения оказалась бы тождественной безответственности, а этика ответственности – тождественной беспринципности. Об этом, конечно, нет и речи. Но глубинная противоположность существует между тем, действуют ли по максиме убеждения – на языке религии: «Христианин поступает как должно, а в отношении результата уповает на Бога», или же действуют по максиме этики убеждения: надо расплачиваться за (предвидимые) последствия своих действий»<sup>17</sup>.

### Предисловие

Здесь нет места анализировать в целом так называемый «веберовский марксизм», представленный прежде всего Георгом Лукачем, под воздействием которого во Франции находился Морис Мерло-Понти, в Советской России – Александр Неусыхин. Последний не останавливался перед квалификацией Вебера как «бессознательного последователя Маркса, не отдающего себе отчета в собственной методике»<sup>18</sup>. («Первоклассным последователем Маркса» называл Вебера и С.W.Mills.) Чего-чего, а сознательности у Вебера хватило бы на десятерых Неусыхиных: вообще говоря, свою задачу он видел в «позитивном преодолении материалистического понимания истории Маркса» (название курса лекций, читанного Вебером в 1918 году в Вене). Совершенно иным был вектор развития Лукача: он не хотел останавливаться на «веберовском марксизме», а пытался пробиться к самому Марксу.

Для Вебера была очевидной противоположность их с Лукачем конечных умственных и политических устремлений. В своем последнем письме к коммунисту и политическому эмигранту Лукачу (март 1920 года) он отмечал безо всяких обиняков: «Уважаемый друг, естественно, нас разделяют политические воззрения; я абсолютно убежден в том, что эти эксперименты (Советская республика в Венгрии – С.З.) могут повести и поведут лишь к дискредитации социализма на 100 лет вперед»<sup>19</sup>. Лукач видел вещи в совершенно ином свете: он бредил мировой коммунистической революцией.

Но как бы то ни было, «История и классовое сознание» представляет собой поразительное зрелище взаимодействия и противоборства в мышлении Лукача Марксовых и Веберовых элементов. Какие новые виды на интеллектуальное наследие Маркса открыл Вебер перед Лукачем? Здесь будут в самом общем плане рассмотрены релевантные для молодого Лукача, для его трактовки марксизма позиции Вебера в области методологии, теории общества и теории истории, критики культуры; о генеральной идее Вебера – идее рационализации как основополагающей черты западной цивилизации – уместно будет поговорить в связи с проблемой овещствления, которая является определяющей в мыслительной композиции «Истории и классового сознания».

В своем понимании метода гуманитарных наук (наук о духе) Вебер отталкивался от Гейдельбергской школы неокантианства, ориентируясь на труды по логике науки ее лидера, Генриха Риккерта. Таким же был философский исходный пункт Лукача в его гейдельбергский период (1912-1917). Но если в мышлении Вебера риккертовская постановка вопроса о номотетических и идеографических науках сочеталась с латентным, а затем явным креном к герменевтике, к трактовке *понимания* как главной процедуры гуманитарных наук, то у Лукача обостренное Риккертом и Ласком методологическое сознание не могло предотвратить и даже нейтрализовать его настойчивых попыток выйти в своих специальных (исторических, социологических, политических) и философских исследованиях на онтологический уровень, то есть, вопреки категорическому запрету Канта и кантианцев, добраться до «вещи в себе». Собственно говоря, этот запрет постепенно терял свою значимость и для Вебера: для Риккерта-Ла-

*Сергей Земляной*

ска действительность была иррациональной, а способность познания логически предшествовала предмету познания; для Вебера же действительность была структурирована смыслом и, таким образом, логически предшествовала своему герменевтическому истолкованию. Однако Вебер всячески заглаживал свои философские расхождения с Риккертом и акцентировал – уже скорее мнимую – общность взглядов.

Данью неокантианству была присущая Веберу интерпретация введенных им категорий «идеальный тип» и «объективная возможность». Идеальный тип Вебер трактовал как произвольную логическую конструкцию (утопию), основанную на отборе исследователем важных для него черт в изучаемом явлении и построении из них его логически непротиворечивой модели, с которой потом соизмеряются другие явления этого рода. С этой точки зрения, любой идеальный тип – это объективная возможность: явление могло бы быть таким, если бы его сущность выразалась в чистоте, без привходящих моментов, посторонних обстоятельств и помех. В отличие от этого Лукач в «Истории и классовом сознании» исходил из того, что (капиталистическая) действительность строится в соответствии с теми же самыми категориями, которые обеспечивают ее постижимость в (диалектическом, историко-материалистическом) познании. Маркс, соглашается Лукач с Вебером, действительно сконструировал идеальный тип капиталистической экономики, основанной на свободной конкуренции; но это удалось ему, прежде всего, потому, что свой анализ он сконцентрировал на образцовой капиталистической стране, в чьей экономике были наиболее выпукло представлены основные категории рыночного хозяйства. В непосредственно примыкающей к «Истории и классовому сознанию» брошюре «Ленин» Лукач писал о Марксе и Ленине: «Гений, которому стала ясна подлинная сущность, действительная, жизненно действенная главная тенденция эпохи, видит, как за всеми событиями его времени действует именно эта тенденция, и рассматривает коренные, решающие вопросы этой эпохи в целом даже тогда, когда сам он считает, что говорит лишь о повседневных вопросах. Сегодня мы знаем, что в этом и заключалось величие Маркса. В структуре английской фабрики он отобрал и разъяснил все решающие тенденции современного капитализма <...> Но сегодня лишь немногие знают о том, что Ленин сделал в отношении нашей эпохи то же, что сделал Маркс в отношении развития капитализма в целом»<sup>20</sup>.

Сообразно с этим и категорию объективной возможности, заимствованную Лукачем у Вебера, первый толковал скорее в онтологическом, чем в гносеологическом, ключе: объективная возможность – это то, что вытекает как следствие из сложившейся философско-исторической ситуации, но для реализации чего необходимо включение в событийный ряд субъективного фактора, то есть сознания, воли и активности людей. Это свое понимание объективной возможности Лукач иллюстрирует на примере *классового сознания, вмененного данному классу всемирно-исторической ситуацией*: «Такое вдвойне диалектическое определение «ложного сознания» изымает его рассмотрение из про-

## Предисловие

стого описания того, что *фактически* думали, чувствовали и хотели люди при определенных исторических условиях, в определенных классовых ситуациях и т.д. Все это лишь *материал*, – впрочем, очень важный, – для подлинного исторического исследования. Соотнесение с конкретной тотальностью и вытекающие из него диалектические определения выводят за рамки такого простого описания и результируются в категории объективной возможности. Когда сознание устанавливает отношение к обществу в целом, то познаются те мысли, ощущения и т.д., которые *имели бы* люди в определенной жизненной ситуации, если бы *они были способны полностью понять* эту ситуацию, вытекающие из нее интересы как применительно к своей непосредственной деятельности, так и применительно к отвечающему этим интересам переустройству всего общества; стало быть, речь идет о мыслях и т.д., которые адекватны объективной ситуации людей». Число подобных жизненных ситуаций ни в одном обществе не является неограниченным. Как бы ни совершенствовалась на основе обстоятельных частных исследований типология подобных жизненных ситуаций, тем не менее, в итоге получают несколько ясно отделяющихся друг от друга основных типов, характер которых определяется типикой положения людей в производственном процессе.

Так вот, «рационально адекватная реакция, которая таким образом *вменяется* (*zugerechnet wird*) определенной типичной ситуации в производственном процессе, и есть классовое сознание» (108; курсив Лукача – С.З.) (Здесь и далее ссылки на перевод на русский язык «Истории и классового сознания» даются по настоящему изданию книги в тексте статьи; пагинация арабская.) Таким образом, классовое сознание того же пролетариата – это объективная возможность, это то сознание, которое *вменяется* классу историческим положением вещей подобно тому, как преступнику в ситуации суда *вменяется* правовое сознание, оценка его собственного деяния как преступления, как правонарушения. Эмпирически такое сознание может отсутствовать, но оно предполагается судом; точно так же историей как историей классовой борьбы «предполагается» наличие классового сознания у вовлеченных в нее классов. Для того, чтобы объективная возможность классового сознания стала действительностью, необходимы определенные предпосылки: первой из них является классовая партия.

Еще более серьезные последствия для восприятия Лукачем Маркса имело его размежевание с теорией общества и истории Макса Вебера. Дело в том, что указанная теория в целом внутренне полемична по отношению к марксизму, нацелена на ревизию марксистской доктрины в ее важнейших пунктах. Если отвлечься от деталей этой полемики, то вся знаменитая, неувядающая работа Вебера о протестантской этике и духе капитализма является единым аргументом, одновременно критическим и позитивным, против прямолинейного толкования и применения материалистического понимания истории. Сила этого аргумента состоит в том, что в его основу положено концептуальное рассмотрение центрального для истории Запада процесса – процесса модернизации.

Сергей Земляной

Главный эффект модернизации – утверждение самостоятельности и самозаконности экономики, равно как и других сфер общественной жизни – мог состояться только будучи гарантированным принципами домодерной (докапиталистической), а именно, религиозной и этической, интеграции общества. Подчеркивая значение «аскетического протестантизма» для формирования «хозяйственного этоса» раннего капитализма, Вебер отнюдь не отрицал влияния экономического базиса на «дух капитализма»: он пытался точнее очертить характер и механизмы такого влияния.

Следовало бы также установить, – отмечал Вебер на последних страницах «Протестантской этики», – в какой степени протестантская аскеза в процессе своего становления и формирования в свою очередь подвергалась воздействию со стороны всей совокупности общественных и культурных факторов, прежде всего *экономических*. Ибо, несмотря на то, что современный человек при всем желании не способен представить себе *всю* степень того влияния, которое религиозные идеи оказывали на образ жизни людей, их культуру и национальный менталитет, это, конечно, отнюдь не означает, что «мы (Вебер – С.3.) намерены заменить одностороннюю «материалистическую» интерпретацию каузальных связей в области культуры и истории столь же односторонней спиритуалистической каузальной интерпретацией. *Та и другая допустимы в равной степени*» (курсив Вебера – С.3.)<sup>21</sup>. Иными словами, Вебер как бы указал историческому материализму Маркса его место в арсенале исследовательских инструментов, решительно пресекая его абсолютистские притязания. Лукач в «Истории и классовом сознании», приняв к сведению веберовскую критику монокаузальной трактовки соотношения между базисом и надстройкой в «Протестантской этике», тем не менее, решительно поддержал идею гносеологической исключительности исторического материализма в условиях капиталистического общества, прежде всего в главе «Изменение функций исторического материализма».

В качестве образчика критической рецепции Максом Вебером идейного наследия Карла Маркса, чего-то вроде *sedo* ассимилятивного марксизма можно привести следующий, довольно пространный, фрагмент из лекции Вебера перед офицерами, посвященный в основном «Коммунистическому манифесту»: «Я, наконец, подхожу к той разновидности социализма, с которой сегодня программным образом соединены социалистические массовые партии, каковы они суть, то есть социал-демократические партии. Основополагающим документом этого социализма является «Коммунистический манифест» 1847 года, опубликованный и распространенный в январе 1848 года, который принадлежит перу Карла Маркса и Фридриха Энгельса. В своем роде этот документ, как бы ни опровергали его решающие тезисы (по крайней мере, в том смысле, в каком это делаю я), является научным достижением высшего ранга. Этого нельзя отрицать <...> Даже в тех положениях, которые для нас сегодня неприемлемы, он является глубокомысленным заблуждением (*ein geistvoller Irrtum*), которое в политическом плане имело далеко идущие и не всегда, наверное, приятные последствия, но которое в науке повело к плодотворным результатам, бо-

*Предисловие*

лее плодотворным, чем удавалось достигнуть бездуховной корректности. О «Коммунистическом манифесте» с самого начала можно сказать одно: он воздерживается, по крайней мере, от морализаторства. Создателям «Коммунистического манифеста» не приходит в голову причитать по поводу скверны и низости этого мира <...> «Коммунистический манифест» – это пророческий документ: он пророчески предрекает гибель частно-экономической или, как принято говорить, капиталистической организации общества и его замену поначалу, на переходном этапе, диктатурой пролетариата. За этим переходным состоянием, однако, находится финальное обетование: пролетариат не может освободить самого себя от рабства, не кладя конец всякому господству человека над человеком. Это – подлинное пророчество, центральное положение «Коммунистического манифеста», без которого он никогда не был бы написан и никогда не возымел бы своего мощного исторического воздействия»<sup>22</sup>.

В 10-е годы XX века исследовательский интерес Макса Вебера все больше смещался в сторону исследования «совокупного образа» западной культуры (Байерсдёрфер), и его критика марксизма приобрела более систематическую форму. Для этой фазы особенно характерны учение Вебера о рационализации и то, что он называл «универсально-исторической проблемой»: осмысление исторических судеб Запада на фоне других мировых цивилизаций. Решение указанной проблемы для Вебера было неразрывно связано с рассмотрением религиозных картин мира в общесоциальной перспективе: это относилось, прежде всего, к теме религиозного рационализма и, говоря более точно, к теме теодицеи. С тем, чтобы подвести социально-философское основание сразу и под «Протестантскую этику», и под свою критику марксизма, Вебер провел различие между материальными и идейными интересами, с одной стороны, идеями и опирающимися на них мировоззрениями, с другой. Если Маркс показал, как материальный интерес вписывается в относительно автономную динамику экономики, то Вебер продемонстрировал, как идейный интерес включается в динамику мировоззрений.

Наиболее пластично это получалось у Вебера в ходе его анализов «рационализирующих аспектов теодицеи». Во всех религиях спасения неистребимое стремление к теодицее, оправданию бога, является постоянно действующим идейным интересом. Он заключается в нахождении объективного смысла в мировой истории, в мироздании. Этот интерес ведет, согласно Веберу, к «систематически рационализированным картинам мира» и этически регламентированному образу жизни и деятельности. Эти рациональные картины мира и этические позиции фигурируют в качестве вех, между которыми движутся эмпирические интересы людей: такова протестантская этика. Это является для Вебера веским доводом против попыток марксистов объяснить эволюцию надстроек исключительно сдвигами в экономическом базисе, в структуре и характере экономических, материальных интересов.

Кроме того, ни сам Маркс, ни его последователи, согласно Веберу, не учитывали в должной мере значение того обстоятельства, что в рамках западного

*Сергей Земляной*

Модерна состоялась не только частичная, как в других культурах, а всеохватывающая рационализация, захватившая все без исключения сферы жизни общества. Курт Байерсдёрфер справедливо указывает: «Религиозное расколдование мира включено тут в совокупный процесс, который охватывает равным образом формализацию права, развитие абстрактных моралей, бюрократизацию политики, рыночное обобществление экономики, возникновение современной науки, а также отпочкование автономного искусства. Несомненно, что также и в глазах Вебера экономика по мере возникновения капиталистического способа производства брала на себя руководящую функцию в развитии общества. Но центральная задача Вебера состояла в доказательстве того, что все это совершалось в границах взаимозависимого совокупного процесса, в ходе которого на уровне общества, культуры и типа личности были созданы условия, которые вообще впервые сделали возможным современное, рациональное ведение производства»<sup>23</sup>. Вебер был первым, кто угадал избирательное средство между технической и бюрократической рациональностью.

Вместе с тем было бы ошибкой изображать Макса Вебера дюжинным апологетом западного рационализма, капиталистической калькуляции, хотя он постоянно подчеркивал эволюционные достижения процесса модернизации. Вебер был пионером рациональной критики рационализма, показа теневых сторон его триумфального шествия; следующий шаг в этом направлении был через четверть века сделан только Эдмундом Гуссерлем в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». Согласно Веберу, «расколдование мира», неотъемлемое от его рационализации, ведет к потере смысла (Sinnverlust), к распаду моментов разума (истина, добро, красота) и формированию чуждых вопросу о смысле эмпирических наук. С философской точки зрения, ценой секуляризации культуры является уяснение бессмысленности мирового процесса; с социологической точки зрения, – общественная маргинализация христианской морали и потеря ею социально-императивной функции. Место ценностного монизма заступает плюрализм ценностей. По Веберу, это – судьба нашего времени. Вебер издевался над иллюзиями либерализма относительно органической связи капитализма и демократии: по его мнению, в высшей степени смешно было бы «приписывать сегодняшнему высокому капитализму избирательное средство с «демократией» или даже со «свободой»<sup>24</sup>. Лукач в «Истории и классовом сознании» подхватил и продолжил веберовскую критику высокого капитализма и его культуры.

## 4.

Отношение Георга Лукача к марксизму, как оно выразилось в «Истории и классовом сознании», его *метамарксистская концепция марксизма* (о ней чуть позже) менее всего отмечены пресловутой «беспредпосылочностью» (die Voraussetzungslosigkeit), о которой много размышлял Макс Вебер (см., например, его работу «Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономиче-

## Предисловие

ской науке»)<sup>25</sup>. Марксизм Лукач рассматривает как интегральный, тотальный факт современности, отмеченный некими неоспоримыми признаками. Согласно Лукачу, фактически неоспоримой является гносеологическая мощь марксизма, которая позволяет ему правильно познавать историческую действительность и обеспечивает ему духовный статус адекватной теории этой (капиталистической) действительности. (Строго говоря, для Лукача марксизм адекватен *только* капиталистической действительности, а ключом к другим формациям он является лишь в той мере, в какой анатомия человека является ключом к анатомии обезьяны. Обоснованию этой точки зрения в «Истории и классовом сознании» посвящена глава «Изменение функций исторического материализма».) Далее, Лукач считает несомненным и то, что марксизм составляет главное и, по существу, единственное духовное оружие рабочего класса, которое обеспечивает осознание и выполнение им своей миссии «спасителя человечества». (Лукач на самом деле видел в пролетариате коммунистического мессию человечества и переносил на него мессианские атрибуты.) Затем, Лукач никогда не ставил под вопрос, что философской формой и методом марксизма, по крайней мере, у Маркса, является диалектика.

Наконец, молодой Лукач был склонен верить в то, что все эти существенные черты марксизма проявились в деятельности Ленина и созданной им большевистской партии, которые привели пролетариат России к его победе в октябре 1917 года. В любом случае он помечал в «Предисловии» (1922) к книге, что хотел бы здесь заявить: опыт революционных лет блестяще подтвердил все существенные моменты ортодоксально (то есть по-коммунистически) понятного марксизма. Война, кризис и революция, так называемое замедление темпов развития революции и новая экономическая политика Советской России *включительно* не поставили ни одной проблемы, которую невозможно было бы решить именно с помощью понятного так диалектического метода, и *лишь с его помощью*. Конкретные ответы на отдельные практические вопросы выходят за рамки статей, включенных в книгу. Их задача в том, чтобы осознать Марксов метод, в истинном свете показать его бесконечную плодотворность для решения неразрешимых иначе проблем (42). Свою философскую задачу Лукач усматривал в том, чтобы показать внутреннюю взаимосвязь этих моментов марксизма, из которых складывался его тотальный факт.

Специфичность и оригинальность подхода Лукача к Марксизму состоит в том, что в его интерпретации марксизм выступает одновременно и как теория (теория истории, теория сознания), и как собственная метатеория. Иначе говоря, Лукач разрабатывал *метамарксистскую версию марксизма*. Сам Лукач в «Истории и классовом сознании» видел это следующим образом: «Но если автор, стало быть, придерживается учения марксизма без попыток от него отойти, его улучшить или подкорректировать, если эти рассуждения не притязают на что-либо большее, нежели на *интерпретацию*, истолкование учения Маркса *в смысле Маркса*, то эта «ортодоксия» отнюдь не равносильна намерению сохранить, если воспользоваться словами господина фон Струве, «эстетичес-

Сергей Земляной

кую цельность» Марксовой системы. Напротив, ставя такую цель, автор исходит из представления, что в учении и методе Маркса, *наконец-то*, найден *правильный метод* познания общества и истории. Этот метод является историческим по своей глубочайшей сути. Поэтому само собой разумеется, что его следует непрерывно применять к самому себе; в этом-то состоит один из существенных пунктов данных статей» (42). Аналогично в другом месте, в связи с буржуазной критикой марксизма, Лукач писал, что исторический материализм является такой же функцией развития и разложения капиталистического общества, как все прочие идеологии. Это утверждение, как он считает, приходилось часто слышать с буржуазной стороны применительно к историческому материализму. Общеизвестный и в глазах буржуазной науки решающий аргумент против истинности исторического материализма состоит в том, что его нужно применить к самому себе. Учение исторического материализма, коль скоро оно верно, предполагает, что все так называемые идеологические образования представляют собой функции экономических отношений: сам исторический материализм (в качестве идеологии борющегося пролетариата) также является лишь такой идеологией, такой функцией капиталистического общества. «Мне кажется, – пишет Лукач, – что этот довод может быть отчасти признан основательным без того, чтобы отказывать историческому материализму в научном значении. Во всяком случае, исторический материализм можно и должно применять к самому себе, но такое применение к самому себе отнюдь не ведет к полному релятивизму, из него никоим образом не следует, что исторический материализм не является верным историческим методом. Содержательным истинам исторического материализма свойственно то, что увидел Маркс в истинах классической политэкономии: они являются истинами в рамках определенного социального и производственного строя. Как таковые, но лишь как таковые, они имеют безусловную значимость. Однако это не исключает, что появятся общества, в которых, в соответствии с сущностью их социальной структуры, будут иметь значимость другие категории, другие истинные взаимосвязи» (314).

Лукач был отнюдь не одинок в отстаивании такого подхода к марксизму, который основывается на применении марксизма к самому марксизму (исторического материализма – к историческому материализму, марксистской диалектики – к марксистской диалектике). С теми или иными нюансами этот подход проводился также в книге Карла Корша (в ту пору – одного из видных деятелей КПГ) «Марксизм и философия» (1923, с выражением солидарности Корша с взглядами Лукача, изложенными в вышедшей раньше книге «История и классовое сознание»). Те же идеи отстаивали и другие авторы.

Таким образом, в рамках коммунистического движения выкристаллизовалось известное идейное направление, представители которого пытались особым способом истолковать философское содержание марксизма. При этом сами они в 1923 году (позже их мнение изменилось) исходили из того, что их философские устремления согласуются с тем направлением в развитии марксизма, которое было связано с именем и деятельностью Ленина (Ленина они зна-

*Предисловие*

ли в основном по его совместному с Зиновьевым сборнику работ военных и первых революционных лет «Против течения», который был издан также на немецком языке, и его произведениям 1919-1921 гг, публиковавшимся в коммунистической печати; «Философские тетради» Ленина были изданы много позже, в 1929-1930 гг.). Лукач в «Истории и классовом сознании» толковал о решающем методологическом значении ленинских работ для правильного понимания марксизма (41). Корш указывал на «своеобразный параллелизм» между ленинской постановкой вопроса о государстве и собственной трактовкой проблемы «марксизм и философия»<sup>26</sup>. Лукач и Корш явно преувеличили близость своих воззрений позиции Ленина в философии, на что им скоро было указано инстанциями со всей большевистской прямотой.

Следует сказать, что за пределами достаточно узкого круга авторов метамарксистская концепция марксизма более никем в рядах коммунистического движения не разрабатывалась. Это во многом связано с ее генезисом. Дело в том, что – в случае Лукача совершенно точно – эта концепция была преемственно связана со сходными попытками *Grundlegung* (обоснования) философии, предпринятыми в Германии лидерами ее виднейших философских школ. Так, Вильгельм Дильтей, крупнейший представитель и методолог «наук о духе», выдвинул и перевел в исследовательскую плоскость идею «философии философии», которая легла в основу подготовленного под его редакцией известного сборника «Сущность философии». Дильтея Лукач считал одним из своих академических учителей. В начале 10-х гг. в рамках Баденского неокантианства тему «философии философии» разрабатывал друг Лукача Эмиль Ласк. То есть поворот мысли, характерный для метамарксистской концепции марксизма, уже был использован – в другой связи – близкими Лукачу мыслителями. Но для «ортодоксального марксизма» он был абсолютной новостью. Какие перспективы открылись перед марксизмом как философией за этим поворотом? Что за философия вырисовывалась в результате указанной метатеоретической операции?

Первой, хотя и не самой важной, чертой этой философии было ее позиционирование за пределами возвеличенного Энгельсом противостояния между материализмом и идеализмом. Тонкость состояла в том, что Лукач намеревался выстроить эту философию в пределах исторического материализма, как онтологию исторической человеческой реальности, как учение об ее «предметных формах» в их беспрестанном изменении. Он отождествил исторический материализм с марксистской диалектикой («диалектика и есть теория истории»)<sup>27</sup> и понял их единство как философию сознания. В любом случае, в прямо примыкающей к «Истории и классовому сознанию» статье «Проблема духовного лидерства» (1919) Лукач заявлял со всей желательной ясностью: «Маркс воспринял без изменений величайшее наследие гегелевской философии: идею развития в том ее понимании, что дух, исходя из полной бессознательности, развивается как некое единство вплоть до ясного самоосознания. Лишь пошлость и философское невежество его последователей могли заваливать эту великую мысль. Поскольку они не понимали концепцию истории

*Сергей Земляной*

Гегеля, они превратили развитие в совершенно автоматический, не только не зависимый от сознания, но даже качественно от него отличный процесс. Конечно, при этом стало невозможным осмысленно соотнести развитие с сознанием и сознательной деятельностью. Маркс не только воспринял теорию развития Гегеля, но также существенно ее модифицировал своей критикой. Но такая модификация происходила не только там, где ее наличие предполагают вульгарные марксисты, а именно, путем простой замены «идеализма» – «материализмом» (это всего лишь фразы), а напротив, выливалась в существенное углубление гегелевской идеи<sup>28</sup>. Стало быть, Лукач берет на вооружение феноменологическую диалектику Гегеля, но в качестве «являющегося сознания» у него выступает классовое сознание пролетариата (эмпирическое), которое претерпевает метаморфозы на пути превращения пролетариата из класса «в себе» в класс «для себя» («в себе» и «для себя» – важнейшие категории гегелевской «Феноменологии духа»), а в качестве философского наблюдателя, отвечающего за «для нас», – совокупный марксизм как теоретическое воплощение «вмененного» классового сознания пролетариата.

Другим философским последствием метамарксистского поворота в марксизме являлся разрыв с любой традиционной классификацией дисциплин, составляющих здание философии: будь то стоическая (логика, метафизика, этика), схоластическая (грамматика, диалектика, риторика) или университетская (логика, теория познания, метафизика или онтология, этика). Лукач строил философию, в которой онтология переходила в этику, теория сознания – в теорию истории, учение о категориях – в учение о формах предметности. Это был крайне радикальный проект, тем более, что, как мы увидим ниже, он сочетался с релятивированием научного познания, с наделением философии автономным от науки органом познания, способным постигать самое непостижимое – становящуюся современность. Лукач тогда еще не знал, что мысль осваивавшего Гегеля Владимира Ленина бродила во время войны вокруг аналогичных сюжетов: «Если Маркс не оставил «Логики» (с большой буквы), то он оставил логику «Капитала», и это следовало бы сугубо использовать по данному вопросу. В «Капитале» применена к одной науке логика, диалектика и теория познания [не надо 3-х слов: это одно и то же] материализма, взявшего все ценное у Гегеля и двинувшего сие ценное вперед» (курсив Ленина – С.3.)<sup>29</sup>.

Следует особо акцентировать еще один существенный аспект спроектированной Лукачем философии – ее *антиредукционистский пафос*. Лукач в «Истории и классовом сознании» выступал против философского редукционизма любого сорта: против редукции надстройки к базису, а познания – к отражению; против сведения явления к сущности, против редукции «идеологии» или «ложного сознания» к чистой видимости или голой иллюзии, против сведения движущих сил истории к материальным интересам и т.д. Мощный антиредукционистский заряд несет в себе ключевая категория молодого Лукача – категория тотальности. Он заявлял с неким философским энтузиазмом: «Не господство экономических мотивов в объяснении истории решающим образом

## Предисловие

отличает марксизм от буржуазной науки, а точка зрения тотальности. Категория тотальности, всестороннее, определяющее господство целого над частями есть сущность того метода, который воспринял Маркс от Гегеля и который он оригинально преобразовал, положив в основу совершенно новой науки». И далее – афористический вывод: «*Господство категории тотальности есть носитель революционного принципа в науке*» (81).

Собственно, Лукач в этом плане лишь восстанавливал гегелевскую нить в мышлении Маркса, которую игнорировали его преемники. При этом он отталкивался от «Введения» к Grundrisse, где Маркс формулирует свое понимание тотальности: «Каждая форма общества имеет определенное производство, которое определяет место и влияние всех остальных производств и отношения которого поэтому точно так же определяют место и влияние всех остальных отношений. Это – то общее освещение, в сферу действия которого попали все другие цвета и которое модифицирует их в их особенностях. Это – тот особый эфир, который определяет удельный вес всего того, что в нем имеется»<sup>30</sup>.

В соответствии с этим, полагал Лукач, в капиталистическом обществе и только в нем товарное производство является тем «определенным производством», которое отводит экономическим отношениям место базиса и обеспечивает их доминирующее влияние, отводя культуре место надстройки и подчиненную, вторичную роль.

## 5.

Мне уже доводилось писать о том, что историю марксизма в XX веке можно написать как историю упущенных возможностей. Одной из таких упущенных возможностей, прежде всего, для марксистской философии в Советской России, было игнорирование интеллектуальных достижений Георга Лукача в книге «История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике» и Карла Корша в брошюре «Марксизм и философия», и в первую очередь – предложенной ими *трактовки марксистской диалектики*. Они были обвинены в отступничестве от марксизма сразу и по линии Коминтерна, и по линии официальной советской философии, представленной Абрамом Дебориным и его школой («философским руководством»). Отлученные авторы стали родоначальниками «западного марксизма», а марксизм в нашей стране стал постепенно выходить на проблемный уровень, достигнутый Лукачем и Коршем в начале 20-х гг., только в 60-е гг. Что до претензий ревнителей новой, марксистско-ленинской, позже сталинской ортодоксии к Лукачу и Коршу, они были заклеены как инициаторы «неогегельянской ревизии марксизма».

Правильным в этом ярлыке было лишь то, что и Лукач, и Корш всерьез отнесли к *идейной преемственности между Марксом и Гегелем*, к гегелевским моментам в диалектическом методе Маркса, о которых сам он судил не всегда справедливо. Они впервые в полной мере учли специфику того методологического подхода, который использовал Маркс – вслед за Гегелем – при исследо-

Сергей Земляной

вании сложных общественных образований. Маркс взял на вооружение гениальное методологическое требование Гегеля, высказанное им в «Предисловии» к «Феноменологии духа», а именно: «Все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*»<sup>31</sup>.

И до, и после Лукача и Корша было мало и редко понято то, что Маркс в «Капитале» и подготовительных работах к нему неукоснительно следовал этому требованию, не суть важно, – сознательно или бессознательно. Вот, например, как Маркс рассматривал потребление во взаимосвязи с производством в насквозь капитализированной экономике. Он рассуждает о том, что потребление есть непосредственно также и производство, подобно тому, как в природе потребление химических элементов и веществ есть производство растения. Что, например, в процессе питания, представляющем собой одну из форм потребления, человек производит свое собственное тело, – это ясно, считает Маркс. «Но это же имеет силу и относительно всякого другого вида потребления, который с той или иной стороны, каждый в своем роде, производит человека. Это – потребительное производство. Однако, как говорит политическая экономия, это идентичное с потреблением производство есть второй вид производства, проистекающий из уничтожения продуктов первого. *В первом потребитель себя овеществляет, во втором – персонафицируется произведенная им вещь*» (курсив мой – С.З.)<sup>32</sup>.

Перевод Grundrisse в «Сочинениях» Маркса и Энгельса, вышедших под эгидой ИМЭЛ, является неточным: *Маркс говорит о процессах «овеществления» (Verdinglichung) и «субъективирования» (Versubjektivierung), стало быть, о процессах превращения в рамках некоей экономической целостности субъекта – в вещь, а вещи, вещной субстанции – в субъект. То есть речь идет о понимании этой целостности с ее моментами одновременно и как субстанции, и как субъекта.* Сообразно с этим, философской предпосылкой критики политической экономии у Маркса, по мнению Корша, является *единство сознания и действительности (в рамках определенной органической целостности, тотальности)*, «ибо, – говорит он, – материальные производственные отношения капиталистической эпохи становятся тем, что они есть, только в соединении с теми формами сознания, в которых они отражаются как в донучном, так и в буржуазно-научном сознании этой эпохи и вне которых они не могли бы существовать в действительности»<sup>33</sup>. Та же точка зрения проводится в указанной работе Лукача, а затем, почти через полвека, – в известных статьях Эвальда Ильенкова «Идеальное» и Мераба Мамардашвили «Превращенная форма» из «Философской энциклопедии».

Оригинальность марксистской диалектики Лукач в первую голову видит в понимании Марксом *соотношения между субъектом и объектом*. Решающая новизна в его позиции, как он полагает, состоит еще и в том, что здесь субъект не является ни не подверженным изменению зрителем объективной диалектики бытия и понятий (как у элеатов и даже у Платона), ни практически ориентированным властителем их чисто мыслительных возможностей (как у греческих

## Предисловие

софистов); напротив, диалектический процесс, разрешение косного противостояния застывших форм разыгрывается, в сущности, *между субъектом и объектом*. Речь не о том, что для отдельных диалектиков прошлого остались совершенно сокрытыми различные уровни субъективности, которые возникают в диалектическом процессе (чтобы убедиться в противном, достаточно вспомнить о различении *ratio* и *intellectus* у Николая Кузанского). Но подобное релятивирование сводится лишь к тому, что различные субъект-объектные отношения координируются, субординируются или, в крайнем случае, диалектически развиваются поврозь; оно еще не означает релятивирования, текучести самого отношения субъекта и объекта.

Лукач недвусмысленно пишет в «Истории и классовом сознании» о том, что обречена на неудачу любая попытка диалектически преодолеть дуализм в очищенном от конкретного отношения к бытию мышлении, в логике. Ибо всякая чистая логика есть платонизм: это отрешенное от бытия и застывшее в этой отрешенности мышление. *Лишь когда мышление выступает как форма действительности, как момент совокупного процесса, оно способно преодолеть свою собственную неподвижность, приобрести характер процесса*. С другой стороны, становление одновременно является опосредствованием между прошлым и будущим. Но – опосредствованием между конкретным, т.е. историческим прошлым и столь же конкретным, т.е. историческим будущим. Конкретные «Здесь» и «Теперь», на которые распадается процесс, больше не являются мимолетным, непостижимым мгновением, промывающей непосредственностью, а суть моменты глубочайшего и разветвленнейшего опосредствования, моменты решения, моменты рождения нового. Пока человек – созерцательно и контекмплятивно – направляет свой интерес на прошлое *или* будущее, – заявляет Лукач, – они превращаются в застывшее, чуждое бытие, и между субъектом и объектом разверзается непреодолимое «вредное пространство» современности. И только если человек оказывается в состоянии постичь современность как становление, познавая в ней те тенденции, исходя из диалектической противоположности которых он в состоянии *творить* будущее, то это будущее – будущее как становление – становится *его* будущим. Лишь тот, кто призван и кто стремится приблизить будущее, может увидеть конкретную истину современности. Но коль скоро творимое, еще не возникшее будущее, то новое, что содержится в реализующихся (с нашей сознательной помощью) тенденциях, и есть истина становления, вопрос об *отобразительном характере мышления* оказывается совершенно бессмысленным. Да, критерием правильности мышления является действительность. Но действительность не есть, а становится – не без содействия мышления. «Мышление и бытие, стало быть, тождественны не в том смысле, что они друг другу «соответствуют», друг друга «отображают», что они «движутся параллельно» или «совпадают» (все эти выражения являются лишь завуалированными формами косного дуализма); их тождество, напротив, состоит в том, что они суть моменты одного и того же реально-исторического, диалектического процесса» (302 и далее). Иными словами, Лукач

Сергей Земляной

здесь развертывает фронтальное наступление на «теорию отражения», вокруг которой было сломано столько копий и философских репутаций.

Выше уже отмечалось многообразие умственных мотивов, которые переплетаются в «Истории и классовом сознании». То же самое отчасти верно и применительно к экспонированной в книге концепции диалектики: в ней соседствуют гегелевские, марксистские, веберовские и собственно лукачевские (диалектика как онтология и этика исторического мира) мотивы. Курт Байерсдёрфер в уже цитированной работе вычленил, как главенствующие, два из этих мотивов – марксовско-гегелевский и веберовский. Изложение концепции Лукача существенно осложняет тот факт, полагает автор, что «История и классовое сознание», помимо прочего, развивает «философию субъекта-объекта», которая, опираясь на Гегеля, спекулятивно возвышается над завоеванными благодаря Веберу результатами в теории общества и тем самым их дискредитирует. Мало того, неоднородной оказывается и сама эта философия: «Восприятие и применение Лукачем гегелевской феноменологической субъект-объектной диалектики принимает философскую форму методологии, которую можно реформулировать как синтез герменевтической теории действия (в смысле Вебера) и диалектического структур-функционализма Маркса»<sup>34</sup>.

Если руководствоваться данной схематической раскладкой, то далее в фокусе рассмотрения будет находиться то, что условно можно назвать «философией субъекта-объекта» или «феноменологической субъект-объектной диалектикой» в духе Гегеля. На этом пути, как признавал впоследствии сам Лукач, он перегегельянировал самого маэстро. В любом случае, в упомянутой выше статье «Проблема духовного лидерства» (1919) Лукач заявлял свой взгляд на сознание в перспективе субъект-объектных отношений. Ввиду важности этого места процитирую его полностью: «Понятие сознания впервые всплыло в немецкой классической философии и было ею прояснено. *Сознание означает ту особую стадию познания, на которой субъект и познанный объект являются гомогенными в своей субстанции, где, стало быть, познание осуществляется изнутри, а не извне.* (Простейшим примером этого является моральное самопознание человека, например, чувство ответственности, совесть – в сравнении с познавательным методом естественных наук, в которых познанный объект, несмотря на свою познанность, остается вечно чуждым познающему субъекту.) Главное значение этого познавательного метода состоит в том, что простой факт познания вызывает существенное изменение в познанном объекте: та тенденция, которая в нем присутствовала и ранее, благодаря своему осознанию становится посредством познания более очевидной и мощной, чем когда бы то ни было и чем она могла стать без этого. *Этот познавательный метод, однако, означает, что таким образом исчезает различие между объектом и субъектом и вместе с тем – также различие между теорией и практикой*» (курсив мой – С.З.)<sup>35</sup>.

В этой связи вполне понятно, что Лукач не замедлил выступить с критикой, – на мой взгляд, совершенно правомерной, – уклона позднего Энгельса в сторону натурализации диалектики, распространения области ее действия на

## Предисловие

природу, возврата к натурфилософии. В статье «Что такое ортодоксальный марксизм?» Лукач отмечал, что независимо от того, критикуется ли основополагающие для дальнейшего развития теории диалектики рассуждения Энгельса в «Анти-Дюринге» или же рассматриваются как неполные, наверное, даже недостаточные либо, напротив того, как классические, – в любом случае следует признать, что в них отсутствует именно этот момент. Дело в том, что Энгельс описывает образование понятий, присущее диалектическому методу, противопоставляя его «метафизическому»; он с большей определенностью подчеркивает, что диалектика устраняет косность понятий (и соответствующих им предметов); что диалектика является постоянным процессом проистечения одного определения из другого, беспрестанным снятием противоположностей, их взаимопереходом; что вследствие этого надо отделять одностороннюю и неподвижную каузальность от взаимодействия. «Однако самое существенное взаимодействие: *диалектическое отношение субъекта и объекта в историческом процессе*, – он даже не упоминает, не говоря уж о том, чтобы поставить его на подобающее центральное место в методологии. Однако без этого определения диалектический метод – даже несмотря на то, что сохраняются, правда, в конечном счете, все-таки лишь иллюзорно, «текущие» понятия и т.д., – перестает быть революционным методом» (50-51).

Лукач отмечает далее, что Энгельс игнорирует главное в отличии диалектики от «метафизики»: при всяком «метафизическом» подходе объект, предмет рассмотрения должен оставаться неприкосновенным, неизменным, а поэтому само рассмотрение остается чисто *созерцательным* и не становится практическим, в то время как для диалектического метода центральной проблемой является *изменение действительности*. Коль скоро не учитывается эта центральная функция теории, то сугубо проблематическим становится преимущество, связанное с «текучестью» понятий: это – чисто «научное» дело. В зависимости от достигнутого наукой уровня метод можно применять или отвергать без того, чтобы что-то мало-мальски изменилось в центральной установке по отношению к действительности, в понимании ее в качестве изменяемой или неизменной. Более того, по мнению Лукача, непостижимость действительности, ее фаталистически неизменный характер, ее «закономерность» в смысле буржуазного, созерцательного материализма и внутренне связанной с ним классической политической экономии могут при этом даже еще усилиться, как это произошло у махистов из числа последователей Маркса. То обстоятельство, что махизм тоже может порождать волонтаризм, настолько же буржуазный, как и он сам, отнюдь не противоречит данной констатации.

Фатализм и волонтаризм, полагает Лукач, лишь при недialeктическом, неисторическом способе рассмотрения выступают как взаимоисключающие противоположности. Для диалектического рассмотрения истории они являются необходимо связанными друг с другом полюсами, мыслительными отражениями, в которых ясно обнаруживается антагонизм капиталистического общественного строя, неразрешимость его проблем на его собственной почве. По-

Сергей Земляной

этому любая попытка «критически» углубить диалектический метод неизбежно ведет к его опoшлению. Ибо методологическим исходным пунктом всякой «критической» позиции, включая кантовский критицизм, как раз и является отделение метода от действительности, мышления от бытия. В соответствии с критицизмом, именно такое отделение следует рассматривать как успех, который надо, руководствуясь духом подлинной научности, якобы, поставить ему в заслугу, в сравнении с «грубым некритическим материализмом», присущим методу Маркса (51-52).

И тут Лукач проговаривает фундаментальные вещи относительно диалектического метода, вокруг которых еще и сейчас не стихают философские споры. Он, как истинный поборник свободы, признает за сторонниками кантовского критицизма право поступать так, как они поступают. Но следует отметить, что марксисты-кантианцы идут не по тому пути, который предусматривается глубочайшей сутью Марксова метода. Маркс и (!) Энгельс, по Лукачу, высказывались на сей счет достаточно недвусмысленно. «Диалектика, – заявляет Энгельс, – сводилась этим к науке об общих законах как внешнего мира, так и человеческого мышления: два ряда законов, которые *по сути дела тождественны*». Та же самая мысль выражена у Маркса намного более точно: «Как вообще *во всякой исторической, социальной науке*, при рассмотрении поступательного движения экономических категорий <...> *категории выражают <...> формы наличного бытия, условия существования <...>*». Коль скоро затуманивается *этот* смысл диалектического метода, сам он неизбежно должен показаться излишним приложением, простым орнаментальным украшением марксистской «социологии» или «политической экономики» (52-53). Лукач метит тут в Макса Адлера и катедер-социалистов (Штаммлер).

Лукач буквально в одном абзаце дает в данной связи великолепный очерк основополагающих черт марксистского диалектического метода: «Это ограничение метода рамками исторической социальной действительности является очень важным. Недоразумения, порождаемые Энгельсовым изложением диалектики, в сущности, основаны на том, что Энгельс, следуя ложному примеру Гегеля, распространяет диалектический метод также на познание природы. Однако в познании природы не присутствуют решающие определения диалектики: *взаимодействие субъекта и объекта, единство теории и практики, историческое изменение субстрата категорий, как основа их изменения в мышлении и т.д.*» (50; курсив мой – С.З.)

С тем, чтобы получить какую-то умственную точку опоры при обсуждении концепции диалектики Лукача, равно как и его преемников-противников (Мамардашвили, Ильенков, Леске, Зон-Ретель и др.), уместно предложить некую философскую позицию в отношении диалектики, которая выходила бы за рамки этой концепции и ее версий, в том числе отрицательного рода (в случае Мераба Мамардашвили это отрицание опосредовано критикой марксистского историцизма Лукача, Грамши, Сартра Луи Альтюссером). Представляется, что после пионерских исследований Лукача и Корша уже трудно поставить под со-

## Предисловие

мнение то, что *диалектика, диалектический метод имеют дело с человеческой реальностью, с освоенной человеком действительностью*. Не обязательно заходить в утверждение данного тезиса так далеко, как Лукач, и заявлять, что «природа есть общественная категория», и что, как таковая, она только и включается в сферу действия диалектики.

Следует, разумеется, со вниманием отнестись к подчеркиванию Лукачем того центрального места, которое он отвел в Марксовой методологии «диалектическому отношению субъекта и объекта в историческом процессе». Однако, проблемой, которую при этом остается решить, является *связь между таким субъект-объектным отношением и онтологией целостности, тотальности*. Что до целостности, подавляющим большинством исследователей особый акцент в ней делался на органичности: речь шла, как правило, об «органической целостности». Для своего времени это было оправдано; кроме того, сам Маркс часто рассуждал об органической целостности. Сегодня есть веские философские основания выдвинуть на передний план другой момент диалектической тотальности: *к сфере компетенции диалектического метода относятся те и только те целостности (системы), чьим элементом является сознание и его функционирующие субституты*.

*Лукач и Кори сделали решающий шаг к осознанию сущности марксистской диалектики как метода рассмотрения таких систем, таких целостностей (тотальностей), в которых в качестве одного из конститутивных элементов выступает сознание в любой из форм его наличного бытия (обыденное, идеологическое, превращенное или превратное, научное, языковое, виртуальное и т.п.)*. При таком взгляде на вещи сразу же проясняется многое в запутанных отношениях между субъектом и объектом: например, почему при гигантских усилиях, затраченных на обоснование «ленинской теории отражения», даже в науке не удалось без грубых натяжек и несуразностей интерпретировать субъект-объектное отношение как отношение *Abbildung*, зеркального отображения. Более понятным становится и наличие у сознания неких свойств, которые являются непрозрачными для него самого (это выражено в знаменитой формуле «бытие сознания не сводится к знанию»): такие свойства присущи сознанию как элементу системы, они как бы *наводятся* системой. Вообще говоря, именно такими системными свойствами являются субстанциональность и субъектность. Диалектика, на мой взгляд, и является методом рассмотрения подобных систем.

Как обоснованно подчеркивал Лукач, одно из главных требований диалектического метода Маркса состоит в том, что при его применении к любой из таких систем (экономике, культуре, нравственности, языку и т.д.) целостный «субъект – общество – должен постоянно витать перед нашим представлением как предпосылка»<sup>36</sup>. Но общество как субъект (субстанция-субъект) в корне отличается от трансцендентального субъекта Канта, который, между прочим, также должен витать перед нашим представлением как предпосылка (как чистое «Я», которое должно сопровождать все акты сознания), – отличается тем,

*Сергей Земляной*

что этот субъект претерпел во времени некое становление, что он является историчным, а не трансцендентальным. Относительно общества как субстанции-субъекта, как диалектической целостности Лукач вводит свое генеральное разграничение между *генезисом и историей*. На этом разграничении, между прочим, покоится возможность теоретической реконструкции объектов, развивающихся во времени. Оппозиция «диахрония – синхрония» покрывает только часть его содержания.

Вот одно из важных в данной связи мест в «Истории и классовом сознании»: «Возможность того, что генезис и история совпадают или, точнее сказать, являются просто моментами одного и того же процесса, наличествует лишь тогда, когда, с одной стороны, совокупные категории, посредством которых выстраивает себя человеческое существование, выступают как определения этого существования (а не только его постижимости), и, с другой, когда их последовательность, их взаимосвязь и их сцепление проявляются как моменты самого исторического процесса, как структурные характеристики современности. Последовательность и внутренняя взаимосвязь категорий, следовательно, и не образуют чисто логического ряда, и не упорядочиваются сообразно чисто исторической фактичности. Наоборот, их последовательность определяется тем отношением, в котором они находятся друг к другу в современном буржуазном обществе, причем это отношение прямо противоположно тому, которое представляется естественным или соответствует последовательности исторического развития» (244).

К слову сказать, эти идеи Маркса и Лукача были подхвачены и конкретизированы марксистами в 60-е гг. в СССР и в 80-е гг. в ГДР. Безусловно, их работы интересны не столько тем, что они подхватывают идеи молодого Лукача, сколько тем, что они их развивают и сдвигают. Например, Моника Леске в своей содержательной статье «Понятие целостности и социальный анализ», опираясь на Маркса, по-новому, нежели Лукач, провела четкую разграничительную линию между генезисом и историей. Он покончила с распространенной иллюзией насчет того, что генезис некоторой целостности начинается с чего-то *простого*, и уточнила соотношение между генезисом и историей. Размежевываясь с Лукачем, Леске показала, что генезис некоторой целостности, тотальности – это процесс разложения предшествующей ей целостности и возникновения новой целостности в отдельных точках, из *распыленного многообразия* будущей целостности, которая еще не стала органическим единством; история же начинается с момента, когда складывается в такое единство новая целостность, которая теперь уже функционирует, развивается и трансформируется по своим собственным законам<sup>37</sup>. Иными словами, условия генезиса органической целостности – совершенно иные, нежели условия ее истории (добавлю: и ее функционирования).

Как уже неоднократно отмечалось выше, в соответствии с фундаментальным принципом диалектического метода Гегеля – Маркса: субстанция должна быть одновременно понята и как субъект, – *Лукач трактует философские ка-*

## Предисловие

теории как формы наличного бытия, определения существования определенного исторического субъекта, которым является общество в целом и «заведующий» его развитием на данном этапе класс. Иными словами, категории, будучи общезначимыми, по своей онтологической конституции историчны и социальны. Возникает закономерный вопрос: а как соотносятся понятия таким образом диалектические, исторические категории (а для Лукача и Корша, как уже отмечалось, материалистическая диалектика = историческому материализму) с категориями науки, например, современного математического естествознания? Лукач твердо придерживается позиции, в соответствии с которой научные категории производны от вышеуказанных «форм наличного бытия, определений существования» исторического субъекта.

Лукач дал развернутый ответ на этот вопрос не только в «Истории и классовом сознании», но и в своей написанной в 1925 году, но опубликованной только в 1996 году работе «Хвостизм и диалектика»<sup>38</sup>, представляющей собой своего рода метафизику той критики, которой с разных сторон была подвергнута его книга «История и классовое сознание». Лукач интересуется: «Уместен ли вопрос: определяются ли экономической структурой, общественным бытием также категории, в которых человеческим познанием схватывается при данных обстоятельствах объективная действительность? Мне кажется несомненным, что именно таким могло быть мнение Маркса». Итог его длинных рассуждений на сей счет, которые нет возможности воспроизводить здесь, таков: «Я придерживаюсь той точки зрения, что наше познание природы является общественно опосредствованным, поскольку общественно опосредствована его материальная основа»<sup>39</sup>. К эвристически богатой позиции Лукача я еще вернусь, а здесь остановлюсь на некоторых моментах последующей дискуссии вокруг нее.

Указанные выводы Лукача неоднократно подвергались жесткой критической перепроверке и объявлялись данью «вульгарному социологизму», но они же находили также горячих и компетентных сторонников: указанная точка зрения на категории мышления последовательно и даже гипертрофированно проводилась в книге последнего из «звезд» Франкфуртской школы Альфреда Зон-Ретеля «Духовный и физический труд»<sup>40</sup>. Зон-Ретель придерживается крайне радикальной трактовки тезиса об историчности всех форм сознания. Для Маркса, указывает автор, было самоочевидным, что время, в котором происходит генезис и изменение форм сознания, есть историческое время – естественноисторическое и человеческо-историческое. Отсюда понятно, что об этих формах ничего нельзя ни знать, ни говорить наперед, априорно. В рамках марксистской парадигмы исключена любая *prima philosophia*. Зон-Ретель заявляет, что при рассмотрении того, как образовывались исторические формы сознания, не следует отвлекаться от процессов абстракции, которые действуют в этих процессах. О чем идет речь?

Вовсе не о том, что немцы называли *Begriffsbildung*, то есть образованием понятий. Зон-Ретель имеет в виду «реальную абстракцию» в смысле Маркса: по мысли последнего, однородный «труд вообще» – «это такая абстракция,

*Сергей Земляной*

которая в общественном процессе производства происходит ежедневно», «не менее реальная абстракция, чем превращение всех органических тел в воздух»<sup>41</sup>. Зон-Ретель как раз и отстаивает решающую роль этой «реальной абстракции» («товарной абстракции», «меновая абстракция» и пр.) в становлении форм и категорий абстрактного мышления, прежде всего – мышления естественнонаучного, но также и философского (трансцендентального). Зон-Ретель поясняет: «Меновая абстракция не есть мышление, но она имеет форму мышления. Это положение вещей дает ключ к пониманию исторического генезиса «чистого рассудка», проистекающего из общественного бытия. Элементы меновой абстракции, при наличии достаточных исторических условий, отражаются в сознании владельцев денег как чистые понятия, так как они суть чистые, содержащиеся в общественном бытии, формальные абстракции. Излюбленное и часто вводившее в заблуждение словопотребление насчет «отражения» бытия в сознании утрачивает тут свой чисто метафорический характер и становится точным обозначением факта доказанной ранее формальной адекватности общественного бытия по отношению к сознанию»<sup>42</sup>.

Просвещенный интерпретатор Зон-Ретеля Славой Жижек элегантно истолковывает его позицию. По его словам, в структуре товарной формы можно обнаружить трансцендентального субъекта: товарной формой изначально задается анатомия, скелет кантовского трансцендентального субъекта, то есть система трансцендентальных категорий, составляющих априорную рамку «объективного» научного знания. Таков парадокс товарной формы: она – этот посюсторонний, «патологический» (в кантовском смысле слова) феномен – дает нам ключ к разрешению фундаментальной гносеологической проблемы: как возможно общезначимое и объективное знание? По Жижеку, в результате скрупулезного анализа Зон-Ретель пришел к заключению: система категорий, предлагаемая научной процедурой, присущая ей – прежде всего, конечно, ньютоновской модели естествознания – система понятий, посредством которых она описывает природу, уже была представлена в социальной действительности, уже работала в акте товарного обмена. Прежде чем мысль появилась в виде чистой абстракции, абстракция уже работала в социальной действительности рынка.

Согласно Зон-Ретелю (и Жижеку), прежде чем физика смогла сформулировать понятие чистого абстрактного движения, осуществляющегося в геометрическом пространстве независимо от любых количественных параметров движущихся объектов, социальный акт обмена уже реализовал такое «чистое», абстрактное движение, которое оставляет совершенно незатронутыми конкретно-чувственные особенности объекта, увлекаемого этим движением. «И Зон-Ретель, – отмечает Жижек, – продемонстрировал то же самое применительно к взаимоотношению субстанции и ее акциденций, применительно к понятию причинности в ньютоновской науке – короче говоря, применительно ко всей системе чистого разума»<sup>43</sup>. Правда, оригинальность интерпретации Жижека сомнительна: он повторяет то, что по поводу позиции Зон-Ретеля писал Теодор Визенгрунд Адорно. А писал он следующее: «В учении о трансценден-

*Предисловие*

тальном субъекте точно выражается предшествование отрешенных от отдельных людей и их взаимосвязи, абстрактно рациональных отношений, которые имеют своим эталоном обмен. Если решающей структурой общества является меновая форма, то ее рациональность конституирует людей»<sup>44</sup>.

Жижек вполне последовательно заявлял вслед за Зон-Ретелем (и Адорно), что трансцендентальный субъект – это основание системы априорных категорий – оказался поставлен перед тем тревожным фактом, что самим возникновением своей формы он обязан некоему посюстороннему, «патологическому» процессу; скандал, абсурдная невозможность с трансцендентальной точки зрения, поскольку формально-трансцендентальное а priori по определению является независимым от любого положительного содержания: скандал, совершенно сходный со «скандальным» характером фрейдовского бессознательного, которое также неприемлемо для трансцендентальной философии. Если мы внимательно присмотримся к онтологическому статусу того, что Зон-Ретель назвал «реальной абстракцией», то сходство между ее статусом и статусом бессознательного – эта значимая связь, сохраняющаяся и на «другой сцене», – окажется поразительным. «Реальная абстракция, – констатирует Жижек, – есть бессознательное трансцендентального субъекта, основание объективного и общезначимого научного знания»<sup>45</sup>.

Это достаточно крайняя, в чем-то даже экстремистская точка зрения. Определенным ее, – на мой взгляд, оправданным, хотя и не во всем, – методологическим коррективом может служить концепция форм и содержания мышления, изложенная в книге Мераба Мамардашвили с одноименным названием<sup>46</sup>. Мне думается, что Мамардашвили распространил бы на трактовку форм и категорий мышления у Лукача ту критику, которой он подверг в своей книге различные «морфологии» и «типологии» культуры: «Гегелевские ошибки, постулировавшие определенное разобщение содержания истины и человеческой познавательной деятельности, на долю которой оставалось лишь то или иное отношение к готовому, независимо от нее строю вневременной «идеи», – заявлял Мамардашвили, – отпочковываются в конце XIX – начале XX вв. в иррациональные системы, в вульгарные схематизации истории мысли». Философ относит к ним учения Шпенглера, Зиммеля, Дильтея, Шпрангера, Ортеги-и-Гассета, Ясперса и др. Он пишет далее: «К перечисленным выше можно добавить исследования «форм мысли» у Г.Лейзеганга, Э.Сурио и др., «стилистических структур» у В.Гольдшмидта, «сравнительной философии» у М.Масон-Урселя, А.Демпфа и др., психологических и даже патопсихологических «философских типов» у Г.Герцберга и т.п.»<sup>47</sup> Сюда можно отнести также «социологию знания» Карла Маннгейма.

Лукач, между тем, вполне органичен среди этих мыслителей: у Зиммеля и Дильтея он учился в Берлине, с Ясперсом поддерживал отношения и переписывался, участвуя вместе с ним в кружке Макса Вебера, с Лейзегангом дружил и оказал на него влияние своими ранними работами, прежде всего «Теорией романа». Маннгейм был его последователем и единомышленником. Один при-

*Сергей Земляной*

мер. Один из основоположников западной «социологии знания» Карл Бринкманн писал после выхода в свет «Истории и классового сознания» Лукача: «Данная книга отнюдь не случайно стала знаменитой за узкими рамками своей коммунистической партийной компетенции. Это одно из очень немногих, после работ Рудольфа Гильфердинга и Розы Люксембург единственное из достижений немецкой социалистической теории, чье формальное и содержательное значение имеет научный ранг». И далее: «Восхитившее многих изложение Лукачем развития философской антиномики субъекта-объекта, которое Лукач вместе с Гегелем очерчивает как отражение общественных отношений овеществления, является в высшей степени ценным вкладом в молодую социологию науки, равно как и методологию того, что, после публикации последней книги Трельча, называют «историзмом» (курсив мой – С.З.)<sup>48</sup>.

Мераб Мамардашвили отдает должное проблематике Лукача, прямо его не упоминая, хотя при этом полагает, что она не имеет прямого отношения к вопросу об универсальных категориях познания: «Здесь вообще интерес сосредоточивается на отношениях, внешних фактическому содержанию знания: это особенности его изложения, внешний, систематический его костяк, социально-психологические мотивы мировоззрения, умственные склонности и черты темперамента философов и проявляющиеся в них стереотипы сознания, стихийно проникающие из непосредственного процесса жизни и принимающие устойчивый вид «объективных мыслительных форм» (по выражению Маркса) данного уклада». Выделение различного рода «мыслительных форм», «типов мировоззрений» и т.п. оказывается на деле уходом от рассмотрения содержания истории мысли и подменой его структурами стихийного общественного сознания<sup>49</sup>.

Эти «объективные мыслительные формы» Мамардашвили рассматривает в своей статье о превращенных формах в «Философской энциклопедии». По большому счету, различие в анализах «превращенных форм» Лукачем и Мамардашвили состоит в том, что последний мыслит образование этих форм по схеме «работы сновидения» Зигмунда Фрейда (сгущение – смещение – превращение в наглядные образы – вторичная обработка). С наибольшей очевидностью этот аспект концепции Мамардашвили проявился в другой его статье: «Анализ сознания в работах Маркса»<sup>50</sup>. Согласно Мамардашвили, превращенная форма – это «понятие, введенное в философский оборот Марксом и характеризующее строение и способ функционирования сложных систем: это понятие позволяет исследовать видимые зависимости и эффекты, выступающие на поверхности целого в качестве того, что Маркс называл «формой его действительности». То есть Мамардашвили подхватывает здесь тему Маркса – Лукача о категориях как формах наличного бытия, условиях существования исторического субъекта, подменяя при этом субстанцию-субъекта системой. Как полагает Мамардашвили, подобная форма существования есть продукт превращения внутренних отношений сложной системы, происходящего на определенном ее уровне и скрывающего их фактический характер и прямую взаимосвязь косвенными выражениями. Эти последние, являясь продуктом и отложением

### Предисловие

превращенного действия связей системы, в то же время самостоятельно бытийствуют в ней в виде отдельного, качественно цельного явления, «предмета» наряду с другими.

Мамардашвили указывает на решающее отличие соотношения превращенной формы и ее реального содержания от соотношения формы и содержания, как оно складывается в «нормальном случае» научного познания: «Особенность превращенной формы, отличающая ее от классического отношения формы и содержания, состоит в объективной устраненности здесь содержательных определений: форма проявления получает самостоятельное «сущностное» значение, обособляется, и содержание заменяется в явлении иным отношением, которое сливается со свойствами материального носителя (субстрата) самой формы (например, в случае символизма) и становится на место действительного отношения <...> Прямое отображение содержания в форме здесь исключается»<sup>51</sup>. Мы видим здесь в действии методологию Фрейда в применении к Марксовой проблеме.

*Мамардашвили нигде не ставит специально проблему генетической связи, отношений взаимозависимости или производности между «объективными мыслительными формами», понятийными отложениями стихийного общественно-экономического процесса, «реальными абстракциями» и категориями науки, а также выкристаллизовывающимися из них философскими (универсальными) категориями.* Он довольствуется отсылкой к материальной практике, технике и эксперименту как источникам знания о мире. По его мнению, в глубоких своих основаниях набор исходных и простейших категорий научного мышления, на которых вырастает в последующем все сложное и разветвленное здание аппарата и построений науки, покоится на предметно-практической деятельности людей, связанной с вещественно создаваемыми формами и схемами природных процессов, которые без существования и вмешательства человека в природе как таковой не наблюдаются и не происходят. Развитие науки Нового времени с XVI-XVIII вв. на базе опытного наблюдения и эксперимента, как считает Мамардашвили, вносило в ее мыслительное содержание и аппарат те всеобщие формы предметных зависимостей, которые выявлялись и закреплялись как собственной экспериментальной деятельностью ученых, так и материально-технической деятельностью общества, реальным созданием «неорганического тела человека» (Маркс) – второго, искусственного человеческого окружения, «очеловеченной природы. Во всяком случае, «развитие научного эксперимента как определенного рода познавательных действий с предметом происходило по пути перенесения в специальную область производства знаний тех вещественных действий и форм, которые осознавались в материальной практике, в технике орудий, машин, строительства и т.д. и т.п.»<sup>52</sup> Данный марксистский топос Мамардашвили разделял с Эвальдом Ильенковым и представителями его школы.

Однако заявленная Мамардашвили, но не предъявленная, не продемонстрированная им связь категорий мышления с предметной деятельностью, с техникой, с материальной практикой тотчас же ставится им под вопрос, фактиче-

Сергей Земляной

ски элиминируется: «На высокой ступени абстрактности научного мышления, создания им собственной экспериментальной базы, сложнейшего материально-технического инструментария научного труда и т.д. запас категорий и форм мысли в науке обогащается и развивается дальше уже *независимо от внеучной материальной практики*, черпая новое больше из предметных форм, создаваемых самим научным экспериментом и практикой утилитарных приложений науки, или же из внутренней логики и проблематики научных теорий, развивающихся на основе уже имеющегося опыта мышления. Например, осознание общих моделей вещественного научного эксперимента становится богатейшим ресурсом логического творчества в науке, создания новых средств и приемов мысленного действия, далеко выходящего за пределы возможностей реального вещественного экспериментирования» (курсив мой – С.З.)<sup>53</sup>.

После обсуждения указанных позиций уместно вернуться к Лукачу и разворачиванию им сходных умственных сюжетов. Весь комплекс вопросов, связанных с *практикой как основой познания*, с правомерностью включения в практику в Марксовом смысле (в смысле «революционно-преобразующей практики») *капиталистической промышленности и естественнонаучного эксперимента*, с соотношением простых и сложных категорий мышления рассматривается Лукачем в концентрированной форме в работе «Хвостизм и диалектика». Параллельно происходило и размежевание Лукача с взглядами Энгельса, который опрометчиво усматривал в «промышленности и эксперименте» окончательное опровержение таких «философских вывертов», как кантианство и агностицизм. Не имея возможности рассмотреть всю разветвленную и сложную аргументацию Лукача в целом, остановлюсь лишь на нескольких моментах.

С утверждением капиталистического общества на собственной основе создаются и общественно-историческое условия его познаваемости. Так, те элементы познания, те «простые» категории, которые позволяют познать общество и историю, в качестве «форм наличного бытия, условий существования» отчасти являются продуктами капиталистического развития (простой труд), отчасти только при капитализме приобретают ту функцию в целостности экономики, благодаря которой они могут быть поняты как элементы совокупной системы (деньги). Следовательно, «капиталистическое общество является не только определенной исторической фазой в развитии человечества, но выступает в качестве той фазы, на которой движущие силы этого развития проясняются до своей полной познаваемости – конечно, только при том условии, что с той же ясностью выступает его самокритика, имеющая своей кульминацией теорию и практику пролетариата»<sup>54</sup>.

Следующий вопрос по ведомству социологии знания, обсуждаемый Лукачем, состоит в выяснении того, сводится ли историческая обусловленность естественнонаучного познания к тому, что оно продуцировано капиталистическим обществом, а далее во всем остальном (в структуре, категориях, методе) независимо от него. (Как мы видели выше, именно такова точка зрения Мамардашвили.) Лукач полемизирует с ходячим мнением, будто естествоиспытатель,

## Предисловие

поскольку он занимается чистым естествознанием, находится *вне* общества, что категории общественного развития (формы наличного бытия, определения существования) не влияют на происходящий в его голове познавательный процесс. Но тем самым, тонко формулирует Лукач, мы скатываемся к примитивно-механистически каузальному, недиалектическому способу рассмотрения, с помощью которого буржуазная наука обыкновенно критикует исторический материализм, приписывая ему то, что он, якобы, знает только «экономику» как особую сферу, которая непосредственно определяет и причиняет другие «сферы» (право, искусство и т.д.), чтобы затем возмущенно отвергнуть эту причинную взаимосвязь.

Но если вместе с Марксом видеть в экономике «анатомию буржуазного общества», то, согласно автору, надо заявить: в рамках буржуазного общества нет ни одного жизненного проявления, которое могло бы существовать безотносительно к этой анатомии и которое, стало быть, было бы познаваемо независимо от нее; которое не могло бы и не должно было бы объясняться как со стороны субъекта (категории как формы наличного бытия субъекта во *всех* его жизненных проявлениях), так и со стороны объекта (общественная обусловленность обмена природы между обществом и природой) с помощью этой анатомии<sup>55</sup>.

И здесь перед Лукачем встает громадная проблема: *является ли практика эксперимента (и промышленности) практикой в Марксовом, в диалектико-философском смысле?*<sup>56</sup> И Лукач предлагает свою рискованную концепцию практики. Как подчеркивает Маркс в указанном месте «Тезисов о Фейербахе», когда он говорит о практике (его цитирует Лукач), «все мистерию, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании (постижении, схватывании: *im Begreifen – С.З.*) этой практики». Как считает Лукач, Маркс видел это понимание только в разумении общественно-исторического процесса в его целостности, в историческом материализме. Конечно, революционная практика вырастает на почве общественного бытия, которое порождает такую деятельность. Но порождает не элементарно, не спонтанно, а благодаря тому, что рабочие *осознают* общественно-исторические предпосылки своей деятельности, объективные тенденции экономического развития, которые породили эту их деятельность и которые выталкивают рабочих за пределы этих форм общественного бытия, и это классовое сознание *возвышает* до революционной практики. Очевидно, что это – *гносеологическая утопия*: развитие научного познания (а исторический материализм, поскольку он вообще занимается действительностью, есть элемент научного познания) никогда не совпадало и даже не шло рука об руку с развитием классового сознания. Но иначе, не-утопически, Лукач не может связать концы с концами в своей концепции.

По Лукачу, как раз у экспериментатора отсутствует это сознание оснований своей деятельности (то есть экспериментатор не является ни историческим материалистом, ни классово сознательным пролетарием!). Экспериментатор в своей частичной взаимосвязи превращает «в себе» в «для нас», не умея диалек-

*Сергей Земляной*

тически осознать совокупную взаимосвязь, к которой принадлежат объект его деятельности, сама эта деятельность и категории, в которых он осознает самого себя. Даже там, где наличествует эта совокупная взаимосвязь, непосредственная форма ее осознания не должна совпадать с ее настоящей внутренней структурой. Чистому естествоиспытателю недостает сознания материальных оснований его деятельности. И эта его деятельность сама по себе не может дать ему такого сознания, точно так же как рабочему не могут дать классового сознания простой процесс труда и спонтанная элементарная борьба против предпринимателей, хотя то и другое – объективно – суть моменты диалектического процесса, чьим продуктом является классовое сознание. Ибо естествоиспытатель есть такой же продукт общественного бытия, как любой из простых смертных. Только (!) исторический материализм, полагает философ, способен раскрыть реальное происхождение и тем самым конкретную сущностную специфику категорий нашего бытия и нашего сознания, которые в своей непосредственности выступают как вечно данные естественные формы мышления, объяснить эти категории как продукты общественно-исторического развития<sup>57</sup>.

Теперь уместно вновь обратиться к Мамардашвили, чтобы скорректировать эту несколько спекулятивную дедукцию. Для него предметом диалектики было *категориальное содержание научного познания*. «Речь идет о создании, прежде всего, особой абстракции, вырабатываемой логиком, но имеющей в виду сам предмет научного мышления. Отказываясь от метафизически-механистического понимания, знавшего лишь статичный, чувственно-непосредственный предмет сознания, логик здесь по-новому представляет себе отношения мышления и предмета и выявляет в последнем то скрытое доселе обстоятельство, что источником знания является расчлененный объект деятельности, а не простая предметная данность. Мы уже говорили о том, что объяснение форм знания, особых структурных его свойств не может быть получено на пути непосредственного сопоставления знания с его чувственно-эмпирическим, конкретным предметом. [Отсюда, между прочим, следует, что попросту неверна знаменитая формула Ленина из «Философских тетрадей: «От живого созерцания к абстрактному мышлению и от него к практике – таков диалектический путь познания истины» – С.3.] Объект как источник знания есть объект, уже опосредованный активной деятельностью мышления, содержащий ее «отложения» и «объективации», которые выступают в качестве условий интеллектуального труда. Поэтому в логике [в содержательной логике, то есть диалектике – С.3.] речь идет о том, чтобы абстрагировать объект как сторону мышления, абстрагировать содержание как свойство формы»<sup>58</sup>. Мамардашвили постулирует это абстрактное, категориальное содержание научного мышления как особую, социально-историческую по своей природе, реальность, в которую индивид лишь включается. Но эта реальность не есть какая-либо «сущность (духовная)», не есть свойство какого-либо абсолютного субъекта. *Ее вообще нельзя понять в рамках различения и противопоставления «материального» и «духовного»*. Здесь-то, справедливо считает автор, и заключается вся сложность<sup>59</sup>. Очевидно, что

### Предисловие

здесь Мамардашвили во многом повторяет ходы мысли молодого Лукача, разве что за вычетом акцента первого на научном (естественнонаучном) познании.

Мамардашвили делает и следующий шаг навстречу Лукачу: он ставит в центр системы диалектических категорий категорию «тотальности», которую, однако, он все еще понимает как «органическую целостность». Он рассуждает следующим образом. Изображение тех или иных объективных связей в качестве всеобщего содержания мысленных форм освоения действительности и, следовательно, обнаружение их общелогических характеристик, признаков есть обобщение связей, выявленных развитием конкретных наук. Общетеоретическая разработка Гегелем категорий «развитие», «тотальность», «органическое целое» соответствует в этом смысле зачаткам анализа процессов развития и сложных, системно расчлененных объектов в науках XVIII века. Гегель сумел обнаружить иные, чем известные предшествующей философии, универсальные формы бытия, а именно: диалектические формы. Возможно, Лукач счел бы это предположение Мамардашвили слишком сильным: не исключено, что в процессе вычленения и концептуального прояснения категорий «тотальность» и «органическая целостность» для Гегеля не меньшее, если не большее, значение имели осмысление Французской революции и опыт искусства (роман как буржуазная эпопея, воссоздающая становящуюся тотальность капиталистического общества).

С большой пластичностью Мамардашвили раскрывает познавательную роль категории «тотальности» в трактовке Гегеля (и Маркса): в определенном смысле «тотальность» есть, для Гегеля, нечто созерцаемое, есть поле созерцания, в котором идеальное конструирование предметов совпадает с их данностью. Мамардашвили прекрасно резюмирует: «Гегель пытается отделить от всеобщих познавательных форм саму их предметную часть, сторону и образовать ее как объективно-тотальную основу всего движения познания, как систему наглядно фиксированных абстракций, определяющих движения рефлексии (такими «наглядностями» являются, для Гегеля, прежде всего определения «бытия» как раздела «Логики»). Объективная тотальность все время как целое витает перед глазами, определяя любые отдельные содержания»<sup>60</sup>.

### 6.

Решающее значение для не спадающей популярности «Истории и классового сознания» в кругах левой интеллигенции Запада имела развернутая постановка молодым Лукачем основополагающей проблемы позднего Маркса – *проблемы овеществления, которую Лукач трактовал в неразрывной связи с центральной для Вебера проблемой рационализации*. В 60-е гг. XX века концепция овеществления Лукача была не без потерь вписана в идейно-политический контекст «возрождения подлинного марксизма», опознавательным знаком которого стало понятие «отчуждения» в той его антропологической интерпретации, которую дал ему юный Маркс в гениальных «Экономическо-философских

*Сергей Земляной*

рукописях 1844 года». Ирония ситуации состояла в том, что Лукачу приписали вывод из многолетнего забвения – под маркой «овеществления» – и даже новое открытие теории «отчуждения» Маркса. Хотя и критики Лукача, и сам он (в «Предисловии» 1967 года к новому изданию своей книги) признавали, что его реконструкция этой теории на базе «Капитала» (ему были не известны ни рукописи 1844 года, ни черновой набросок «Капитала» 1857-1858 года, за исключением опубликованного «Введения» к нему) привела к ее серьезной модификации, практически – к выходу Лукача за рамки марксизма, тем не менее, за Лукачем до последнего времени тянулся шлейф славы ведущего теоретика «отчуждения» как главного модуса гуманистической критики капитализма.

Самое печальное в этой истории состояло в том, что в отброшенной «отчуждением» тени все философские кошки оказались серыми. Едва ли не религиозное действие освящения «отчуждением» всего и вся в марксизме совершалось «на голубом глазу», без углубления в тексты позднего Маркса, без изучения тех трансформаций, которые претерпевало понятие «отчуждения» в его мышлении, без изучения той серии категорий, которые его дублировали, уточняли и замещали в «Капитале» и прилегающих к нему работах. Как подчеркивает ученик Лукача, лидер «Будапештской школы» Дьердь Маркус в статье «Отчуждение и овеществление у Маркса и Лукача», в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» понятие «отчуждения» эксплицитно концентрирует вокруг себя все произведение и артикулирует его содержание. Каким бы ни было объяснение происшедшей впоследствии перемены, очевидно, что «отчуждение» более не играет этой роли в поздних экономических рукописях Маркса: оно как бы вытесняется на задний план. «Те авторы (включая меня), – пишет Маркус, – которые ставили акцент на континуальности идей Маркса, зачастую пренебрегали этим довольно очевидным фактом или даже отрицали его, по крайней мере, подобно представителям «гуманистического» марксизма, которые видели в «Капитале» применение или в лучшем случае экономическую конкретизацию и обогащение философских теорий раннего Маркса»<sup>61</sup>. В СССР таким энтузиастом «гуманистического» марксизма и идеи «отчуждения» был Герман Батищев, который, отставив в сторону Маркса, смонтировал вокруг этого слова свою концепцию деятельности как двуединого процесса «опредмечивания – распредмечивания»<sup>62</sup>.

К сожалению, в этом вопросе обнаружила свою недостаточность и марксология, в том числе отечественная. Дьердь Маркус справедливо отмечает, что в поздних текстах Маркс серьезно продвинулся в своем анализе глобального феномена, который он прежде называл «отчуждением», и выделил ряд его аспектов, которые были дифференцированы по уровням абстракции. Можно сказать, что в поздних экономических произведениях Маркса имеется серия находящихся в отчетливом соотношении между собой понятий, которые прежде либо вообще не существовали, либо, по меньшей мере, не имели систематического значения. Уместно назвать следующие центральные понятия: *Entfremdung* или *Entaeusserung*, *Verdinglichung* или *Versachlichung* (с парным понятием *die*

## Предисловие

Personifikation), *Verkehrung* или *Vergueckung*; далее редко употребляемое понятие *Transsubstantiation*, а также родственное ему по смыслу понятие *Mystifikation*; и, наконец, понятие *Fetischismus*. «Насколько мне известно, – подчеркивает Маркус, – не существует подробных исследований о значении и соотношении этого использовавшегося Марксом понятийного арсенала. В дискуссиях об отчуждении с известным постоянством поднимался вопрос о соотношении «отчуждения» и «фетишизма» – с мало убедительными результатами, поскольку «отчуждение» понималось в том смысле, который оно имело в «Рукописях» 1844 года. Понятия «отчуждение» и «овеществление» обычно рассматривались как синонимы»<sup>63</sup>. Похоже, что Маркус прав, и эта работа все еще не сделана.

Свою лепту в умственную путаницу вокруг указанных понятий Маркса внесли и переводчики его произведений на русский язык, которые участвовали в подготовке 2-го издания «Сочинений» Маркса и Энгельса. Приведу лишь один весьма показательный фрагмент из Марксова переложения чернового наброска «Критики политической экономии» 1857-1858 гг., который доносит до читателя картину блужданий переводчиков в двух соснах «овеществления» и «опредмечивания»: «Общественное богатство во все более мощных скоплениях противостоит труду как чужая и господствующая сила. Ударение ставится не на *опредмеченности* [*овеществленности*], а на *отчужденности* [*Entfremdet-, Enttaeusert-, Veraeusertsein*], на принадлежности огромного предметного богатства, которое сам общественный труд противопоставил себе как один из своих моментов, – на принадлежности этого могущества не рабочему, а персонифицированным условиям производства, т.е. капиталу»<sup>64</sup>. Данное высказывание Маркса, кстати, демонстрирует тот «эпистемологический разрыв» (Альтюссер), который пролегает между ранней и поздней концепцией отчуждения у Маркса.

Молодой Маркс берет в качестве «отправного пункта» политико-экономический «факт»: отношение рабочего к своему труду. В «Рукописях» 1844 года он отмечает: «Этот факт выражает лишь следующее: предмет, производимый трудом, его продукт, противостоит труду как некое *чуждое существо*, как *сила, не зависящая* от производителя. Продукт труда есть труд, закрепленный в некотором предмете, овеществленный в нем, это есть *опредмечивание* труда. (Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat, es ist die *Vergegenstaendlichung* der Arbeit.) (Курсив Маркса – С.3.) Осуществление труда есть его опредмечивание. При тех порядках, которые предполагаются политической экономией, это осуществление труда, это его претворение в действительность выступает как *выключение* рабочего из *действительности*, опредмечивание выступает как *утрата предмета* и *закабаление предметом*, освоение предмета – как *отчуждение*, как *самоотчуждение*» (курсив Маркса – С.3.)<sup>65</sup>.

Как известно, Лукач связывал трансформацию своего марксизма с освободительным воздействием на него чтения «Экономическо-философских рукописей 1844 года» Карла Маркса, с ассимиляцией изложенной здесь концепции

Сергей Земляной

отчуждения и лежащего в ее основе представления о человеке. Дьердь Маркус указывает на эту имплицитную теории отчуждения «Рукописей» онтологию человеческого существования. Смысл тезиса молодого Маркса состоит в том, что отчужденный труд, эта центральная категория «Рукописей», определяется в пространстве жизненной активности исторически репрезентативного (поскольку продуктивного и, следовательно, «творящего историю») *индивида*. Отсылка к жизненной ситуации индивида является конститутивной характеристикой понятия «отчуждения» также в случае его более позднего употребления Марксом: совокупное теоретическое и критическое значение этого понятия концентрируется на превратном и антагонистическом отношении между объективированным общественным и действительным индивидуальным развитием в ходе «предыстории» и особенно при капитализме<sup>66</sup>.

Однако уже в «Немецкой идеологии» Маркс предлагает концепцию отчуждения, хотя и связанную с ее антропологической трактовкой в «Рукописях» 1844 года, но отличающуюся от неё тем, что ее философской предпосылкой является не *теория человека, а философия истории, теория развивающейся общественно-исторической целостности, тотальности*: «Социальная сила, т.е. умноженная производительная сила, возникающая благодаря обусловленной разделением труда совместной деятельности различных индивидов, – пишет здесь Маркс, – эта социальная сила, вследствие того, что сама совместная деятельность возникает не добровольно, а стихийно, представляется данным индивидам не как их собственная объединенная сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают; они, следовательно, уже не могут господствовать над этой силой, – напротив, последняя проходит теперь ряд фаз и ступеней развития, не только не зависящих от воли и поведения людей, а, наоборот, направляющих эту волю и это поведение» (курсив мой – С.З.)<sup>67</sup>. Социальная сила, которая автономно проходит фазы и ступени своего собственного, независимого от воли и сознания людей развития: вот зримый образ «отчуждения» у зрелого Маркса.

Дьердь Маркус определяет соотношение между этими трактовками «отчуждения» у Маркса в том плане, что более поздние характеристики отчуждения, которые определяют последнее как исторически растущий *зазор* между богатством и многообразием человеческих способностей, потребностей, форм и отношений социального общения и знания, которые поступательно развиваются в объективированной форме обществом в целом, с одной стороны, и односторонностью, абстрактностью, бедностью и зависимостью индивидов, каковы, правда, являются создателями этого объективированного человеческого богатства, с другой стороны, – эти характеристики лишь в известном смысле проясняют значение определения в «Рукописях отчуждения как антагонизма между «человеческой сущностью» и «существованием»<sup>68</sup>. Уместно напомнить о философской карьере этих понятий во французском экзистенциализме. Стоит пометить также, что сам Лукач был привержен воспринятому также Марксом *классицистскому идеалу гармонично развитого человека* вместе с его ан-

## Предисловие

тичными составляющими, а экзистенциализм не принимал на дух<sup>69</sup>.

Вышеизложенное позволяет более точно определить специфику теории «овеществления», данную Лукачем в «Истории и классовом сознании» и ее соотношение с концепциями «отчуждения» и «овеществления», разработанными Марксом. Как мы видели, поздний Маркс, сохранив в своем историческом материализме видоизмененную категорию «отчуждения», широко использовал наряду с ней также понятие «овеществления». Сутильное различие между категориями «отчуждения» и «овеществления» Маркус фиксирует следующим образом: «Первое понятие относится к антагонистическому характеру прогрессирующей «социализации» в истории, второе – к антагонистическому характеру растущей исторической дифференциации господства человека над силами природы, к противоречиво развивающемуся процессу, в котором труд как обмен веществ с природой отрешается от общественной интеракции между людьми. Соответственно, в поздних экономических произведениях Маркса «отчуждение» в первую очередь связано с отношениями господства частной собственности, в то время как «овеществление», прежде всего, корреспондирует со специфической формой общественного разделения труда, которое он называет естественным (*naturwuechsig*)»<sup>70</sup>. Иными словами, если использовать современную терминологию, «отчуждение» в большей мере связано с процессом обобществления посредством товарно-денежных отношений и усиления власти «капиталистического космоса» над отдельным человеком, в то время как «овеществление» тяготеет к победному шествию «инструментального разума» (т.е. науки и технологии) по истории.

Если в свете этого обратиться к «Истории и классовому сознанию», то обнаруживается, что первичные духовные импульсы к созданию своей версии теории «овеществления» Лукач почерпнул из поздних произведений Маркса, но при этом он пренебрегал смысловыми оттенками в терминах «овеществление» и «отчуждение», фактически отождествляя таковые, и реконструировал феномен «овеществления» по модели «товарного фетишизма». Далее, рассмотрение Лукачем феномена «овеществления» является принципиально двусторонним: он анализирует овеществление, с одной стороны, как объективный процесс конституирования *форм предметности* насквозь капитализированного буржуазного общества и одновременно, с другой стороны, как процесс конституирования *форм сознания* агентов капиталистического общества и его основных классов, буржуазии и пролетариата. Для решения задачи двустороннего рассмотрения феномена «овеществления» Лукач соединяет исторический материализм Маркса с концепцией рационализации Макса Вебера. Наконец, высвечивая гегелевские истоки проблематики «отчуждения» (объективации, опредмечивания, овнешнения) в марксизме, Лукач незаметно для себя осуществляет возврат от «овеществления» позднего Маркса к «отчуждению» молодого Маркса. Уместно остановиться на этих моментах немного подробнее.

Основополагающая глава «Истории и классового сознания» Лукача начи-

Сергей Земляной

нается с констатации, в которой схвачено существо его философского проекта. Она сводится к утверждению неслучайности того, что оба крупных и зрелых произведения Маркса, где он задается целью воссоздать целостность капиталистического общества и раскрыть его фундаментальный характер, начинаются с анализа товара. Не случайно это, прежде всего, в силу той причины, что на капиталистической ступени развития человечества не существует ни одной проблемы, которая, в конечном счете, не отсылала бы к этому вопросу и решение которой не сводилось бы к разгадке тайны *структуры* товара. Конечно, такая обобщенность проблемы становится достижимой, между прочим, лишь тогда, когда проблема товара выступает не только как *одна из проблем* или даже не только в качестве центральной проблемы политической экономии как частной науки, а в качестве центральной, структурной проблемы капиталистического общества *во всех его жизненных проявлениях*. Ибо лишь в этом случае возникает возможность показать, что структура товарного отношения есть прообраз всех форм предметности и всех соответствующих им форм субъективности в буржуазном обществе (146).

Как справедливо подчеркивает Юрген Хабермас в своем двухтомнике «Теория коммуникативной деятельности», неокантианский термин «форма предметности» Лукач употребляет здесь в приданном ему Вильгельмом Дильтейем смысле исторически возникшей «формы наличного существования и мышления», которая характеризует «тотальность определенной ступени развития совокупного общества». Сообразно с этим Лукач интерпретирует развитие общества как историю непрерывного изменения форм предметности, которые образуют (*gestalten*) наличное существование (*Dasein*) людей. Эти формы предметности не являются чем-то партикулярным, свойственным только уникальным культурам; напротив, они опосредствуют взаимодействие (*Auseinandersetzung*) людей с их средой, которое определяет предметность как их внутренней, так и внешней жизни. Они сохраняют соотносительность с всеобщим разумом: в отношениях людей друг с другом и с природой объективируется разум, каким бы неразумным образом это ни происходило (Маркс: «Разум существовал всегда, только не всегда в разумной форме».)

Согласно Лукачу, в капиталистическом обществе также существуют *доминирующая форма предметности*: это «чувственно-сверхчувственная» предметность товара. «Лукач утверждает, что эту предпосылку (презумпцию) можно охарактеризовать как «овеществление», а именно, как своеобразное ассимилирование вещами общественных отношений и переживаний, – вещами, то есть объектами, которые мы можем воспринимать и которыми способны манипулировать <...> В наше понимание межперсональных отношений и субъективных переживаний встроена категориальная ошибка: мы постигаем их в форме вещей, то есть сущностей (*Entitaeten*), которые принадлежат к объективному миру, хотя они являются составными частями нашего общего социального или моего собственного субъективного мира»<sup>71</sup>.

Причиной этой фундаментальной деформации, по Лукачу, является про-

*Предисловие*

изводство, которое основано на наемном труде и превращении в товар функции человека (рабочей силы). Специфический поворот рассмотрению проблемы овеществления в книге Лукача придает его тезис о том, что овеществление личностей и межличностных отношений в сфере общественного труда является оборотной стороной рационализации этой системы человеческой деятельности. В своем понимании процесса рационализации Лукач руководствуется трудами Макса Вебера. Как Вебер представлял себе рационализацию? Это нелегкий вопрос, ибо Вебер нигде не изложил свою концепцию рационализации в связной, систематической форме: относящиеся к ней высказывания и положения разбросаны по его многочисленным историческим, социологическим, религиозно-философским, юридическим и т.п. трудам. Приведу несколько важных для этого сюжета мест, касательных теории капитализма Вебера.

В «Предварительных замечаниях» к сборнику своих работ по социологии религии Вебер попытался дать «более точное, чем обычно», определение капитализма: «Капиталистическим» мы здесь будем называть такое ведение хозяйства, которое основано на ожидании прибыли посредством использования возможностей обмена <...> Там, где существует рациональное стремление к капиталистической прибыли, там соответствующая деятельность ориентирована на учет капитала (Kapitalrechnung) <...> Такого рода исчисления совершаются на начальной стадии при составлении баланса, предшествуют каждому мероприятию в виде калькуляции». И далее: «Без рациональной капиталистической организации труда все особенности капитализма и в отдаленной степени не получили бы того значения, которое они обрели впоследствии (если они вообще были бы возможны). Прежде всего, они не оказали бы такого влияния на социальную структуру общества и все связанные с ней специфические проблемы современного Запада. Точная калькуляция – основа всех последующих операций – возможна лишь при использовании свободного труда»<sup>72</sup>. Все категории, которые использует Вебер при рассмотрении капиталистической рационализации труда и производства (формальная рациональность, учет капитала, калькуляция и пр.), читатель встретит на страницах «Истории и классового сознания» Лукача.

Тонкость, однако, заключается еще и в том, что проблема рационализации имела для Вебера не только прикладное, но и философско-историческое, даже метафизическое значение, как бы Вебер ни отрекся от философии истории гегелевского и иного чекана, и тем более от метафизики. На эту грань идейного наследия Вебера, особенно существенную для Лукача, проливает свет одна из лучших работ в литературе о Марксе, Вебере и Лукаче – исследование Карла Лёвита «Макс Вебер и Карл Маркс» (1932)<sup>73</sup>.

Согласно Лёвиту, своеобразие веберовского анализа капитализма состоит в том, что он рассматривает капитализм не как «ставшую автономной властью общественных производственных отношений, средств и сил, чтобы затем все прочее понять как идеологию [Лёвит очевидным образом апеллирует здесь к первой главе «Немецкой идеологии», принадлежащей перу Маркса, в том числе к цитированному выше месту из нее – С.3.]; напротив, по Веберу, капита-

Сергей Земляной

лизм смог стать «судьбоносной» силой человеческой жизни лишь потому, что он, со своей стороны, развивался уже в русле «рационального ведения жизни». Взятая в качестве руководящей нити «рациональность», стало быть, не сводится к рациональности чего-то, рациональности определенной области (которая, как «эталонная», затем перебрасывается в другие области жизни), но, несмотря на специально-научный подход Вебера, понимается им (наподобие обратного каузального приписывания определенных «факторов») как далее ничему не приписываемое изначальное целое, а именно, как целое многообразно обусловленных, хотя своеобразных, «жизненной установки» и «ведения жизни», т.е. понимается как западный этос. Этот путевказующий этос манифестируется как в «духе» – буржуазного – капитализма, так и в – буржуазном – протестантизме. И далее: «Капитализм как таковой, в его преимущественно экономической значимости, отнюдь не может претендовать на то, чтобы быть первоисточником рациональности; скорее рациональность ведения жизни, которая изначально религиозно мотивирована, позволила капитализму и в экономическом смысле вырасти в господствующую силу жизни»<sup>74</sup>. Другими словами, западная рациональность имеет своим первоисточком не науку, а религию; точнее, религии спасения с их рациональными теодицеями.

Лукач воспринял веберовскую проблему рационализации в полном ее объеме, как центральную проблему всей западной цивилизации. В главе «Овеществление и сознание пролетариата» он писал об общеизвестности того, что все философское развитие происходило в постоянном взаимодействии с развитием точных наук, что развитие последних в свою очередь находилось в плодотворном взаимодействии с постоянно рационализировавшейся техникой, с разделением труда на производстве и т.д. Эти взаимосвязи имеют решающее значение. Ибо «рационализм», то есть взаимосвязанная формальная система, которая направлена на постижимую рассудком, созданную им и потому ему подчиненную, предсказуемую и калькулируемую сторону явлений, существовал в самые разные эпохи в самых разных формах. Однако фундаментальные различия возникают в зависимости от того, к какому материалу относится этот рационализм и какую роль он играет в совокупной системе человеческих знаний и целеполаганий. Новизна современного рационализма, между тем, состоит в том, что он – и по ходу развития во все большей мере – выступает с притязанием на открытие принципа взаимосвязи всех феноменов, с которыми сталкивается человек в природе и обществе.

Как подчеркивает Лукач, все предшествовавшие ему рационализмы, напротив, всегда были лишь *частичными системами*. «Конечные» проблемы человеческого существования пребывали в непостижимой для человеческого рассудка иррациональности. Чем более тесной является взаимосвязь такой рациональной частичной системы с «конечными» вопросами существования, тем ярче высвечивается ее чисто парциальный, чисто служебный характер, ее неспособность схватить «сущность». Так обстоит дело, например, с очень четко рационализированным, точно вычисляющим наперед все действия методом ин-

## Предисловие

дийского аскетизма, чья «рациональность» стоит целиком в прямой непосредственной связи – связи средства с целью, с конечным, совершенно внерассудочным переживанием сущности мира. Таким образом, оказывается, что и здесь не срабатывает абстрактно-формальный подход к «рационализму», превращение его на этом пути в сверхисторический принцип, заключенный в сущности человеческого мышления. Оказывается также, напротив того, что различие между фигурированием некоторой формы в качестве универсальной категории и ее применением для организации частичной системы является *качественным* различием.

В любом случае уже чисто формальное отграничение этого типа мышления высвечивает необходимую корреляцию рациональности и иррациональности, безусловную необходимость того, что каждая рациональная система форм наталкивается на границу или препону в виде иррациональности. Но если, как в вышеприведенном примере индийского аскетизма, рациональная система с самого начала и по своей сути мыслится как частичная система, то отсюда для рациональной системы не проистекает никаких методологических проблем. Она как раз и является средством для достижения – нерациональной – цели. Совершенно по-иному вопрос стоит тогда, когда рационализм выступает с претензией на то, что он и является универсальным методом познания совокупного бытия. В этом случае вопрос о необходимой корреляции иррационального принципа с рациональностью приобретает «решающее, разрешающее и разрушающее всю систему значение. Это и есть случай современного (буржуазного) рационализма» (183-184). Его наиболее типическим представителем Лукач считал Канта с его иррациональной «вещью в себе».

В «Истории и классовом сознании» Лукач изображает процесс капитализации общества, подчинения всех его сфер механике товарно-денежных отношений как процесс прогрессирующей рационализации. Он указывает, что универсальность товарной формы как субъективно, так и объективно обуславливает абстракцию человеческого труда, который опредмечивается в товарах. С другой стороны, ее историческая возможность в свою очередь обусловлена реальным протеканием этого процесса абстрагирования. Объективно, поскольку товарная форма как форма эквивалентности, обмениваемости качественно различных предметов становится возможной лишь в силу того, что они – только *в этом* отношении, в котором они впервые приобретают свою предметность в качестве товаров – выступают как формально эквивалентные. Причем принцип их формальной эквивалентности может основываться только на их сущности как продуктов абстрактного (то есть формально одинакового) человеческого труда. Субъективно, поскольку данная формальная одинаковость абстрактного человеческого труда не только является общим знаменателем, под который подводятся различные предметы в отношении между товарами, но становится реальным принципом фактического производства товаров.

Задача Лукача, по его словам, состоит лишь в установлении того, что абстрактный, одинаковый, сравнимый труд, измеряемый с все большей точностью общественно необходимым рабочим временем, труд в рамках капиталис-

Сергей Земляной

тического разделения труда возникает одновременно как продукт и как предпосылка капиталистического производства только в процессе его развития, то есть только в ходе этого развития становится общественной категорией, которая решающим образом влияет на форму предметности как объектов, так и субъектов возникающего этим путем общества, на его отношение к природе, возможные в нем отношения между людьми. Но если проследить тот путь, которым идет развитие трудового процесса от ремесла через кооперацию, мануфактуру к машинной индустрии, то становятся очевидными постоянно усугубляющаяся рационализация, все большее исключение качественных, человеческо-индивидуальных свойств рабочего. С одной стороны, это происходит вследствие того, что трудовой процесс во все большей мере разлагается на абстрактно рациональные частичные операции, а в результате разрывается связь рабочего с продуктом как единым целым, и его труд сводится к механически повторяющейся специальной функции. С другой, – вследствие того, что из-за такой рационализации общественно необходимое рабочее время, основа рациональной калькуляции, сперва выступает в качестве эмпирически взятого среднего рабочего времени, а затем, под воздействием все большей механизации и рационализации трудового процесса, – в качестве объективно рассчитываемой трудовой нагрузки, противостоящей рабочему в своей готовой и законченной объективности. *Вместе с современным, «психологическим» расчленением трудового процесса (система Тейлора) эта рациональная механизация проникает даже в «душу» рабочего: сами его психологические свойства отделяются от его цельной личности, объективируются по отношению к нему, чтобы их можно было ввести в рациональные специальные системы и подвергнуть калькуляции.*

Для Лукача особенно важным является тот принцип, который становится здесь значимым: принцип рационализации, ориентированной на калькуляцию, на калькулируемость. Решающие изменения, происходящие при этом в субъекте и объекте экономического процесса, состоят в следующем. Во-первых, просчитываемость [die Berechenbarkeit] трудового процесса предполагает разрыв с органическо-иррациональным, всегда качественно обусловленным единством самого продукта. Рационализация в смысле все более точного предварительного вычисления тех результатов, которые нужно получить, достижима лишь при самом точном разложении всякого комплекса на его элементы, при изучении специфических частных законов их создания. Она, с одной стороны, должна покончить с органическим созданием целостных продуктов, основанным на традиционной связи эмпирического трудового опыта: рационализация немислима без специализации. Единый продукт исчезает как предмет трудового процесса. Этот процесс превращается в объективную взаимосвязь рационализированных частных систем, чье единство определяется чистой калькуляцией, при которой они должны выступать по отношению друг к другу как случайные. Рационально-калькуляционное разложение трудового процесса уничтожает органическую необходимость соотнесенных друг с другом и сведенных в продукте в одно единство частичных операций. Единство продукта как товара более не

### Предисловие

совпадает с его единством в качестве потребительной стоимости: техническое обособление частных манипуляций при возникновении продукта в условиях сплошной капитализации общества выражается также экономически как обособление частных операций, как растущее релятивирование товарного характера продукта на различных ступенях его создания. Причем рука об руку с этой возможностью пространственно-временного и т.п. раздробления производства потребительной стоимости идет пространственно-временное и т.п. объединение частных манипуляций, которые опять-таки соотнесены с совершенно гетерогенными потребительными стоимостями.

С другой стороны, такой разрыв объекта производства означает одновременно разрыв его субъекта. Вследствие рационализации трудового процесса человеческие свойства и особенности рабочего все больше выступают лишь как *источники погрешностей* по отношению к заранее рассчитанному функционированию этих абстрактных частных законов. Человек ни объективно, ни в своем поведении в трудовом процессе не является его подлинным носителем; как механизированная часть он вводится в механическую систему, которую он преднаходит готовой и функционирующей независимо от него, – систему, законам которой он должен беспрекословно подчиниться.

Эта беспрекословность усугубляется еще и тем, что вместе с все большей рационализацией и механизацией трудового процесса деятельность рабочего все больше теряет свой деятельностный характер и превращается в *контемплативную* установку [kontemplative Haltung]\*. Контемплативное отношение к механически-закономерному процессу, который разыгрывается независимо от сознания, и на который человеческая деятельность не оказывает никакого влияния, который, стало быть, проявляется как готовая замкнутая система, – эта позиция изменяет также основные категории непосредственного отношения людей к миру: данный процесс подводит под общий знаменатель пространство и время, нивелирует время, уравнивая его с пространством (151-154). Лукач поразил западную интеллигенцию тем, что показал наличие такой контемплативной установки не только в обыденном сознании агентов капиталистического производства, но также в науке (естествознании) и философии. Особенно замечательной в этом плане является раздел «Антиномии буржуазного мышления» в центральной главе книги «Овеществление и сознание пролетариата». В проведенных тут анализах Лукач демонстрирует имманентные границы рационализации. Согласно Юргену Хабермасу, в своей критике формальной рациональности западной науки и философии Лукач идет по стопам гегелевской критики теории познания Канта: «Лукач проецирует понятие формальной рациональности, обретенное в области теории действия, на теорию познания. Для него формальная рациональность как раз и находит свое точнейшее выражение в современных науках; а кантовская критика познания объясняет деятельность рассудка, которая проявляется в этих науках, прототипически – в физике Ньютона»<sup>75</sup>. Гносеология Канта, по Лукачу, оставляет в неприкосновенной иррациональности («данности», «несотворенности») тот материальный субстрат, ко-

*Сергей Земляной*

торый, в конечном счете, лежит в основе познания, дабы в созданном таким образом замкнутом, методически очищенном мире беспрепятственно оперировать рассудочными, априорными понятиями. Кант разбил догматические иллюзии предшествующей метафизики, но при этом легитимировал сциентизм с его догматическим предположением, что рационально-формалистический способ познания является единственно возможным «для нас» модусом постижения действительности. «В конечном итоге, критика Канта также отражает лишь структуры овеществленного сознания; она сама является выражением в мышлении товарной формы, ставшей универсальной»<sup>76</sup>.

7.

В ходе предшествующего изложения я пытался сфокусировать внимание на философской проблематике книги Георга Лукача «История и классовое сознание». Но в той же, если не большей, мере она является политическим произведением, развернутым вширь и вглубь рассуждением о том, как все еще возможна антикапиталистическая революция в развитых западных странах после ее поражения в Германии и Венгрии<sup>77</sup>. Вывод, который сделали левые коммунисты в Западной и Центральной Европе, включая Лукача, из поражения революции состоял в том, что оно произошло в силу несформированности или недостаточной идеологической зрелости революционного субъекта, в силу ущербности его классового сознания. Так в начале 20-х гг. думали не только левые идеологи, но и левые экономисты. Ойген Варга, соратник Лукача по Советскому правительству Венгрии, который впоследствии стал главным экономистом Коминтерна, консультантом Сталина по международным вопросам, советским академиком и руководителем ИМЭМО АН СССР, писал в своей книге «Экономические проблемы пролетарской диктатуры»: «При непредвзятом духовном проникновении в ход Венгерской советской диктатуры оказалось, вообще говоря, что идеологии в революционные периоды должно принадлежать намного большее значение, чем предполагает значительная часть марксистов. Опасность для существования пролетарского режима состоит не столько в активном, подвижном верно понятыми классовыми интересами сопротивлении низвергнутых господствующих классов, сколько в пассивном сопротивлении широких слоев самого пролетариата, который не может отрешиться от чуждой идеологии, навязанной ему системой культурного угнетения со стороны капиталистического государства»<sup>78</sup>.

Собственно, мысль молодого Лукача не только после вступления в КПВ в декабре 1918 года, но и задолго до этого вращалась вокруг проблемы субъекта, способного положить конец этому несправедному миру: поиску такого субъекта Лукачем были присущи несомненные мессианские и эсхатологические обертоны, но происходил он в основном в области этического. Впервые после молодого Маркса и вразрез с вульгаризаторскими концепциями морали марксизма II Интернационала, которым отдал дань и В.И.Ульянов-Ленин с его поддерж-

## Предисловие

кой тезиса Вернера Зомбарта о том, что «в самом марксизме от начала до конца нет ни грана этики», и опрометчивым заявлением, что «в отношении теоретическом «этическую точку зрения» марксизм подчиняет принципу причинности», – Лукач начал *сложную и деликатную работу по восстановлению, наряду с общефилософскими, этических предпосылок, принципов и импликаций марксизма в духе самого Маркса.*

Специфика мировоззрения молодого Лукача состояла, однако, в том, что Марксовой концепции отчуждения он придал метафизический характер, связав ее с дуалистическим видением человеческого существования, с противоположностью между подлинной, аутентичной, необъективируемой жизнью, ключ к которой доставляет запроецированная им «метафизическая этика», и жизнью не подлинной, овеществленной, растворившейся в институтах и конвенциях «века законченной греховности», как он вслед за Фихте назвал буржуазную эпоху в своей «Теории романа». Провозвестником, всемирно-историческим угадчиком этой новой – 2-й – этики стал для молодого Лукача Федор Достоевский, которому первый посвятил свою незаконченную, брошенную на полдороге в военное лихолетье книгу. Носителями разных вариантов 2-й этики – русские террористы с их мистической, мессианской революционностью и такие герои романов Достоевского, как князь Мышкин и старец Зосима с их эсхатологической добротой, взрывающей внутренние скрепы овеществленного и конвенционального мира Модерна. Философский поинте метафизической этики с добротой как главной категорией состоит в преодолении таких внутренних антиномий культуры Модерна, как противоречие между субъектом и объектом, иррациональной действительностью и разумом, теоретическим и нравственным разумом, между свободой и необходимостью: «Князь Мышкин и Алеша добры: что это значит? Я не могу сказать об этом по-иному: их познание стало деянием, их мышление рассталось с чистой дискурсивностью познания; их взгляд на людей стал интеллектуальным созерцанием. Они суть *гностики дела* (курсив мой – С.З.). [«Гностик дела» – это нерасхожее выражение навсегда останется в арсенале Георга Лукача: «гностиком дела» он через десятилетия называет своего яростного оппонента Бела Куна.] Я не знаю, каким иным образом сделать это для вас понятным, нежели обозначая теоретически невозможное, как ставшее действительным в их деянии. Оно выступает в качестве всепроясняющего познания людей, такого познания, в каком объект и субъект совпадают: добрый человек уже больше не истолковывает душу другого, он читает в ней, как в своей собственной; он становится другим. Поэтому доброта есть чудо, благодать и спасение. Схождение неба на землю. Если угодно, это истинная жизнь, живая жизнь, независимо от того, как на нее смотреть: сверху вниз или снизу вверх», – заявлял Лукач устами героя в своем диалоге «О нищете духа» в 1911 году. Субъект, для которого уже не существует разрыва между теоретическим и практическим разумом, между познанием и действием, только и может, согласно молодому Лукачу, быть революционным субъектом. При этом он еще совершенно всерьез принимал постулат Канта, что человек не может быть

*Сергей Земляной*

средством, а должен быть только целью, считая, что он является обязывающим и для революционера.

В этических эссе Лукача, написанных до и во время Венгерской советской республики, а также сразу после ее падения – «Большевизм как моральная проблема», «Тактика и этика», «Роль морали в коммунистическом производстве» и др. – он предпринимает все новые попытки интенсивно осмыслить данный проблемный комплекс, остающийся для него основополагающим, за счет более глубокого освоения философского наследия Маркса и Гегеля, с одной стороны, и перевода своих неустанных этических рефлексий на язык политики, с другой. Доминирующее философское устремление Лукача до «Истории и классового сознания» – это обоснование необходимости и достаточности по-новому понятой этики для осмысления того знаменитого «прыжка из царства необходимости в царство свободы», который оставался для марксизма, для марксистского социализма абсолютным чудом, совершенно иррациональным перелетом через пропасть. Причина этой умственной несостоятельности марксизма перед лицом решающей для него темы состояла, по Лукачу, в том, что внутри марксизма был воспроизведен на уровне философской абстракции характерный для эпохи Модерна разрыв между (общественным) бытием и (индивидуальным) долгом: «К сожалению, – замечает Лукач в «Большевизме», – довольно редко проводилось сознательное разграничение между Марксовой философией истории и его социологией, из-за чего многие не заметили, что два этих кардинальных элемента – классовая борьба и социалистический общественный строй, – как бы тесно они ни были взаимосвязаны, проистекают не из одной и той же системы понятий». Классовая борьба – это вывод социологии Маркса как науки о том, что есть; социализм – это «утопический постулат» его философии, этический идеал, «моральная тенденция к грядущему миропорядку».

Только потому, что Маркс последовал ложному примеру Гегеля и исключил этическое измерение из своей концепции практики или, точнее говоря, «снял» этику в своем понимании практики, это имманентное противоречие марксизма не было замечено его интерпретаторами. Лукач в своих текстах предлагает захватывающей чередой несколько способов разрешения данного противоречия: посредством распространения на практику критериев этически безукоризненного поступка индивида; путем совмещения в философско-исторической перспективе политически правильной тактики и этически безупречной этики революционной деятельности; посредством выдвижения такой трактовки переходного периода от капитализма к социализму, которая предусматривает совмещение свободы с необходимостью в классовой морали классамессии, спасителя человечества и превращение свободы в движущую силу развития ассоциированного человечества, то есть – «власть морали над институтами и экономикой», над государством и рынком.

«История и классовое сознание» лишает этику первенства, примата в философском мышлении Лукача, в понимании им аутентичного революционного субъекта. Не этика, а политика является царским путем к новому обществу; не

### Предисловие

индивид, а класс (пролетариат) и его партия как носительница классового сознания являются подлинно революционным субъектом. Лукач приходит к мысли, что индивид, отдельная личность (а этика или персоналистична, или ее вообще не существует) не способна справиться с задачей изменения мира, которую поставил Маркс перед революционными постфилософами. В главе «Роза Люксембург как марксист» Лукач заявляет: «Экономический фатализм и новое этическое обоснование социализма тесно связаны между собой. Не случайно то, что у Бернштейна, Туган-Барановского и Отто Бауэра мы равным образом находим такое этическое обоснование. А именно, оно появляется не только в силу необходимости отыскать и найти субъективную замену загражденному ими самими объективному пути к революции, но также методологически проистекает из вульгарно-экономического подхода, из методологического индивидуализма. Новое «этическое» обоснование социализма является субъективной стороной отсутствия категории тотальности, которая только и обладает силой воссоединения, обобщения».

Для индивида, будь то отдельный капиталист или отдельный пролетарий, окружающий его мир, его общественная среда (и природа, как их отражение и проекция) должны казаться brutally и абсурдно роковыми, по сути остающимися вечно чуждыми ему. Этот мир может быть понят индивидом лишь тогда, когда в теории он приобретает форму «вечных естественных законов»; это значит, когда он приобретает чуждую человеку рациональность, совершенно не подвластную и не пронцаемую для его деятельной способности; когда человек относится к нему чисто контемплитивно, фаталистически. «В таком мире действия возможны лишь на двух путях, но и тот и другой являются лишь мнимыми, не пригодными для действия, для изменения мира. Во-первых, это использование познанных вышеуказанным образом, фаталистически воспринятых, неизменных «законов» для определенных целей человека (примером тому является техника). Во-вторых, это обращенная лишь вовнутрь деятельность, выступающая в качестве попытки совершить изменение мира в единственном оставшемся в распоряжении человека, свободном пункте мира, в самом человеке (этика). Но поскольку с механизацией мира неизбежно механизмуется и его субъект, сам человек, постольку эта этика остается также абстрактной, остается чисто нормативной, а не по-настоящему активной, созидательной, и по отношению к тотальности изолированного от мира человека. Она остается простым должествованием, она имеет характер чистой императивности» (93-94).

Итак, левое сознание в своей трактовке революционного субъекта должно преодолеть антиномию «фатализм – волюнтаризм», которая стала роковой для вульгарного марксизма и реформистских партий, попавших в плен к овеществленным формам сознания. В главе «Классовое сознание» автор отмечает, что овеществленное сознание должно быть равным и одинаково безнадежным образом подвержено двум крайностям – грубому эмпиризму и абстрактному утопизму. Сознание, стало быть, либо становится совершенно пассивным созерцателем закономерного движения вещей, в которое оно не в состоянии

*Сергей Земляной*

вмешаться ни при каких условиях, либо рассматривает себя как силу, которая способна по своему собственному – субъективному – желанию распоряжаться движением вещей, которое не несет в себе никакого смысла (140).

Решение, которое предлагает Лукач, является столь же далеко идущим, сколь и парадоксальным. По его убеждению, индивид никогда не сумеет стать мерой вещей, ведь объективная действительность неизбежно противостоит индивиду как комплекс застывших вещей, которые он находит готовыми и неизменными, в отношении которых он способен лишь на субъективные оценки, выражающие признание или отвержение им этих вещей. Только класс (а не «род», который является только контемплативно-стилизированным, мифологизированным индивидом) способен практически-преобразующим образом соотноситься с тотальностью действительности. И класс также способен на это лишь тогда, когда он в состоянии видеть в вещественной предметности данного ему, предназначенного мира некий процесс, который одновременно является его собственной судьбой. Для индивида остаются непреодолимыми вещьность и вместе с ней – детерминизм (детерминизм есть умственно необходимая связь вещей). Всякая попытка отсюда пробиться к «свободе» должна потерпеть поражение, ибо чисто «внутренняя свобода» предполагает неизменность внешнего мира. Поэтому также для единичного субъекта раскол Я на долженствование и бытие, на интеллигибельное и эмпирическое Я не способен быть основой для диалектического становления (287).

Следствия из этой позиции являются сокрушительными и достойными знаменитого афоризма христианского богослова (правда, не чуждого ереси): «Credo, quia absurdum». Вряд ли сегодняшний читатель прочтет без некоей внутренней задержки такой постулат молодого Лукача: «Претворение должностования в действительность становится рычагом подлинно классовой, подлинно революционной организации пролетариата. Познание становится деятельностью, теория – лозунгом; действующая соответственно лозунгу масса все сильнее, сознательнее и устойчивее примыкает к рядам организованного авангарда. Из верных лозунгов органически вырастают предпосылки и возможности также технической организации борющегося пролетариата. *Классовое сознание – это «этика» пролетариата, единство его теории и его практики, тот пункт, где экономическая необходимость его освободительной борьбы диалектическим образом превращается в свободу*». Когда партия постигается как исторический образ и как действительный носитель классового сознания, она одновременно становится носительницей этики борющегося пролетариата. Эта ее функция призвана определять ее политику. Пусть даже ее политика не всегда согласуется с сиюминутной эмпирической действительностью, пусть даже ее лозунги в известные моменты не находят последователей, – необходимый ход истории не только принесет ей удовлетворение, но моральная сила классового сознания, классовой деятельности также даст свои – практические, реально-политические плоды. Ведь сила партии, согласно Лукачу, есть моральная сила: она питается доверием стихийно революционных масс, кото-

### Предисловие

рых экономическое развитие побуждает к протесту. Она питается их чувством, что партия является их собственной, до конца им самим еще не ясной волей, зримым и организованным формообразованием их классового сознания. Лишь когда партия завоевывает и заслуживает это доверие, она может стать предводительницей революции. Ибо только тогда спонтанный напор масс будет со всею силою и со всею импульсивностью устремляться в направлении партии, в направлении собственного самоосознания (97-98).

Заканчивается это рассуждение Лукача о парадоксальной этике революционного субъекта высказыванием, достойным пера Джорджа Оруэлла: свобода – это подчинение. Цитирую: «Сознательная воля к царству свободы, следовательно, может быть лишь сознательным совершением тех шагов, которые фактически к нему ведут. *И с ясным учетом того, что свобода в современном буржуазном обществе может быть лишь коррумпированной и коррумпирующей, ибо несолидарно базирующейся на несвободе других, может быть лишь привилегией, это означает напрямую: отказ от индивидуальной свободы. Это означает сознательное подчинение себя той совокупной воле, которая действительно способна претворить в жизнь действительную свободу, которая сегодня всерьез делает первые, тяжелые, неуверенные, пробные шаги по направлению к ней. Эта сознательная совокупная воля есть коммунистическая партия*» (410) (курсив мой – С.З.).

Этот путь пройден левыми интеллектуалами, в том числе и самим Лукачем, до конца. До исторического тупика. Дальше хода нет. Левому сознанию предстоит сегодня заново ставить вопрос о субъекте, способном радикально изменить «этот зон». Это иеговическое царство несвободы.

В заключение я хотел бы выразить свою искреннюю признательность людям, без сочувственного внимания и деятельной помощи которых данное издание никогда не увидело бы света: Борису Лихачеву, Валерию Подороге, Михаилу Рыклину, Абдусаламу Гусейнову, Рубену Апресяну, Юрию Пивоварову, Андрею Фурсову, Олегу Давыдову, Виктории Шохиной, Игорю Чубарову, Федору Погодину, Надежде Соколовой, Галине Семеновой.

Москва, 1 августа 2003 года

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Жиль Делез, Феликс Гваттари. Май 68-го так и не случился // Ex libris НГ, 09.07.1998.

<sup>2</sup> См.: Земляной С.Н. Неомарксизм // Новая философская энциклопедия в 4 т. Т. III. – М.: Мысль, 2001. – С.60-64.

Сергей Земляной

<sup>3</sup> Владимир Петухов в своем интересном, социологически фундированном исследовании «Перспективы реализации «левого проекта» в современной России» отмечает: «Нельзя не учитывать и того, что за последние 10 лет россиянам по сути дела так и не было предложено внятной левой альтернативы. Не было ни оригинальных теоретических доктрин нового русского социализма, ни ярких и запоминающихся дискуссий, которые если и происходили, то в основном в малотиражных и маргинальных изданиях и уже в силу этого не попадали в фокус общественного внимания... Что же касается неоднократных попыток создания «левых» партий и движений, не связанных напрямую с коммунистической традицией и ориентирующихся на социалистические и социал-демократические ценности, то большинство из них были обречены на провал либо из-за номенклатурного характера некоторых из них, либо по причинам крайней индивидуализации социального бытия, неостребованности обществом «левого проекта» // Русский журнал, 18 марта 2003 года.

<sup>4</sup> Николай Бердяев. Мирозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. Том II. – М., 1994. – С.12.

<sup>5</sup> Термидор. Статьи 1992-2001 гг. – М., 2002. – С. 117-118.

<sup>6</sup> См.: Григорий Явлинский. Демократизация России // Гражданское общество. – № 20. – Декабрь 2002; Земляной С.Н. Новый космополитизм и знаменья времени // НГ, 16 января 2002.

<sup>7</sup> Константин Федин. Горький среди нас. Картины литературной жизни. – М., 1967. – С.176. – Кстати, интересно было бы выяснить, не было ли в подзаголовке этой книги бессознательного плагиата у Бориса Пастернака, который одно время хотел назвать свой замечательный роман «Картины литературного обихода».

<sup>8</sup> См., например: Ципко А.С. Истоки сталинизма. О зонах, закрытых для мысли // Наука и жизнь. – 1988. – № 11; Бессонов Б.Н., Нарский И.С. Дьердь Лукач. – М., 1989; Давыдов Ю.Н. Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. – М., 1977, а также другие книги данного автора.

<sup>9</sup> См.: Поцелуев С.П., Хевеши М.А. Мессианско-утопическое восприятие Октябрьской революции у Д.Лукача // От абсолюта свободы к романтике равенства. (Из истории политической философии). – М., 1994.

<sup>10</sup> Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990. – С. 82, 87.

<sup>11</sup> См.: Georg Lukacs. Dostojewski. Notizen und Entwuerfe. Hrsg. von J.C.Nyiri. – Budapest: Akademiai Kiado, 1985.

<sup>12</sup> См.: Стыкалин А.С. Дьердь Лукач – мыслитель и политик. – М., 2001; Беседы на Лубянке. Следственное дело Дьердя Лукача. Материалы к биографии. – М., 2001; Кршиштоф Нири. Философская мысль в Австро-Венгрии. – М., 1987; Joerg Kammler. Politische Theorie von Georg Lukacs. – Darmstadt und Neuwied, 1974; Lehrstueck Lukacs. Hrsg. von Jutta Matzner. – Frankfurt-am-M., 1974; Andrew Arato and Paul Breines. The Young Lukacs and the Origins of Western Marxism. – New York, 1979; Georg Lukacs. Jenseits der Polemiken. Beitrage zur Rekonstruktion seiner Philosophie. – Frankfurt-am-M., 1986; и др.

<sup>13</sup> См.: Т.Пинкус (Hrsg). Gespraech mit Georg Lukacs. – Hamburg, 1967. – S. 80.

<sup>14</sup> Georg Simmel Der Begriff und die Tragoedie der Kultur // Logos. Bd. II. – 1911-1912. – S. 20 ff.

<sup>15</sup> Georg Lukacs. Zur Soziologie des modernen Dramas // Georg Lukacs. Schriften zur Literatursoziologie. – Neuwied: Luchterhand, 1961. – S. 287-288.

<sup>16</sup> Georg Lukacs. Op. cit. – S. 288-289.

## Предисловие

- 17 Макс Вебер. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 696-697.
- 18 Александр Неусыхин. «Эмпирическая социология» Макса Вебера и логика исторической науки (1927) // Неусыхин А.И. Проблемы европейского феодализма. Избранные труды. – М.: Наука, 1974. – С. 452.
- 19 Max Weber: Werk und Person. – Tuebingen: Mohr, 1964. – S. 533.
- 20 Лукач Д. Ленин. Исследовательский очерк о взаимосвязи его идей. – М.: Международные отношения, 1990. – С. 54.
- 21 Макс Вебер. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 208.
- 22 Max Weber: Werk und Person. – S. 254-255.
- 23 Kurt Beiersdoerfer. Max Weber und Georg Lukacs. Ueber die Beziehung von Verstehender Soziologie und Westlichem Marxismus. – Frankfurt/New York: Campus, 1986. – S. 10.
- 24 Max Weber. Gesammelte politische Schriften. – Tuebingen, 1971. – S. 60 f.
- 25 Макс Вебер. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 547-601.
- 26 Карл Корш. Марксизм и философия. – М.: Октябрь мысли, 1924. – С.43.
- 27 Лукач Д. Ленин Исследовательский очерк о взаимосвязи его идей. – М.: Международные отношения, 1990. – С. 117. – Ср. у Корша: «Материалистическое понимание истории, которое по существу у Маркса и Энгельса было материалистической диалектикой <...>» – Корш К. Марксизм и философия. – С. 52-53.
- 28 Georg Lukacs. Taktik und Ethik. Politische Aufsaezte. – Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1975. – S. 59.
- 29 Ленин В.И. ПСС. Т. 29. – С. 301.
- 30 Маркс К., Энгельс Ф. Т. 46. Ч. I. – С. 43.
- 31 Георг В.Ф.Гегель. Феноменология духа. – М.: Соцэкономиздат, 1959. – С. 9.
- 32 Карл Маркс. Экономические рукописи 1857-1859 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. – С. 27.
- 33 Карл Корш. Марксизм и философия. – М.: Октябрь мысли, 1924. – С. 41.
- 34 Kurt Beiersdoerfer. Op. cit. – S. 102-103.
- 35 Georg Lukacs. Taktik und Ethik. Politische Aufsaezte. – Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1975. – S. 58.
- 36 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. – С. 38.
- 37 Моника Леске. Понятие целостности и социальный анализ // Почему имеет смысл спорить о понятиях? – М.: Политиздат, 1987. – С. 121-122.
- 38 Georg Lukacs. Chvostismus und Dialektik. – Budapest: Aron Verlag, 1996.
- 39 Georg Lukacs. Chvostismus und Dialektik. – S.51-54.
- 40 Alfred Sohn-Rethel. Geistige und koerperliche Arbeit. – Frankfurt-am-M.: Suhrkamp, 1972. – См. в данной связи: Славой Жижек. Возвышенный объект идеологии. – М.: Художественный журнал, 1999.
- 41 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. – С. 17.
- 42 Alfred Sohn-Rethel. Op. cit. – S. 99.
- 43 Славой Жижек. Возвышенный объект идеологии. – С.24-25.
- 44 Theodor W. Adorno. Stichworte. Kritische Modelle-2. – Frankfurt-am-M: 1969. – S. 155.
- 45 Славой Жижек. Возвышенный объект идеологии. – С.25.

*Сергей Земляной*

- 46 Мераб Мамардашвили. *Формы и содержание мышления. (К критике гегелевского учения о формах познания)*. – М.: Высшая школа, 1968.
- 47 Мераб Мамардашвили. *Формы и содержание мышления*. – С.155.
- 48 Carl Brinkmann. *Rez.: Georg Lukacs. Geschichte und Klassenbewusstsein // Archiv fuer Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bd. 52. – Heft 3. – S. 816-817.*
- 49 Мераб Мамардашвили. *Формы и содержание мышления*. – С. 155-156.
- 50 Мераб Мамардашвили. *Анализ сознания в работах Маркса // ВФ. – 1968. – № 6.*
- 51 Мераб Мамардашвили. *Форма превращенная // Философская энциклопедия. Т.5. – М.: Советская энциклопедия, 1970. – С. 386-387.*
- 52 Мераб Мамардашвили. *Формы и содержание мышления*. – С. 22-23.
- 53 Там же. – С. 23.
- 54 Georg Lukacs. *Chvostismus und Dialektik*. – S. 60-61.
- 55 Ibid. – S. 62-63.
- 56 Ibid. – S. 69-71.
- 57 Ibid. – S. 73-75.
- 58 Мераб Мамардашвили. *Формы и содержание мышления*. – С. 44-45.
- 59 Там же. – С. 78-79.
- 60 Там же. – С. 120-121.
- 61 Gyorgy Markus. *Entfremdung und Verdinglichung bei Marx und Lukacs // Georg Lukacs – Jenseits der Polemiken. Beitrage zur Rekonstruktion seiner Philosophie. – Frankfurt-am-M.: Sandler, 1986. – S. 73-74..*
- 62 См.: Батищев Г.С. *Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969. – С. 73-144.*
- 63 Gyorgy Markus. *Op. cit.* – S. 79.
- 64 Маркс К., Энгельс Ф. *Соч. Т. 46. Ч. II. – С. 346-347.*
- 65 Маркс К., Энгельс Ф. *Из ранних произведений. – М.: Политиздат, 1956. – С. 560-561. – См. также: Земляной С.Н. «Экономическо-философские рукописи 1844 года» // Этика. Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. – С. 568-569.*
- 66 Gyorgy Markus. *Op. cit.* – S. 76-77.
- 67 Маркс К., Энгельс Ф. *Соч. Т. 3. – С. 36.*
- 68 Gyorgy Markus. *Entfremdung und Verdinglichung bei Marx und Lukacs. // Georg Lukacs – Jenseits der Polemiken. – Frankfurt-am-M.: Sender, 1986. – S.76-77.*
- 69 Georg Lukacs. *Das Ideal des harmonischen Menschen in der buergerlichen Aesthetik // Georg Lukacs. Probleme des Realismus. – Berlin: Aufbau, 1955. – S.47ff.*
- 70 Gyorgy Markus. *Op. cit.* – S. 91.
- 71 Jurgen Habermas. *Theorien des kommunikativen Handens. Bd. I. Handlungsrationa-litaet und gesellschaftliche Ratonalisierung. – Frankfurt-am-M., Suhrkamp, 1981. – S. 475.*
- 72 Макс Вебер. *Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 48-49, 52.*
- 73 Karl Loewith. *Max Weber und Karl Marx. // Loewith K. Saemtliche Schriften. 5. Hegel und Aufhebung der Philosophie – Max Weber. – Stuttgart: Metzler. 1988. – S. 324-407.*
- \* Контемплативное – здесь, созерцательное. – *Прим. пер.*
- 74 Karl Loewith. *Op. cit.* – S. 348-349.
- 75 Jurgen Habermas. *Op. cit. Bd. I. – S. 482.*
- 76 Ibid. – S. 483.
- 77 Именно под этим углом зрения книга Лукача прочитана в работах, возникших

*Предисловие*

на спаде «нового левого движения» в Западной Европе: Joerg Kammler. Politische Theorie von Georg Lukacs. – Darmstadt und Newied: Luchterhand, 1974; Autorenkollektiv. Georg Lukacs. Verdinglichung und Klassenbewusstsein. – Westberlin: Verlag fuer das Studium der Arbeiterbewegung, 1975.

78 Eugen Varga. Die wirtschaftspolitische Probleme der proletarischen Diktatur. – Wien, 1920. – S. 8-9.