

BIBLIOTHECA HUNGARICA

---

Дердь ЛУКАЧ

---

Политические  
тексты

---

МОСКВА «ТРИ КВАДРАТА» 2006



ДЕРДЬ ЛУКАЧ

*Политические тексты*

*Перевод с немецкого и венгерского*



«ТРИ КВАДРАТА» МОСКВА

2006

УДК 82-3  
ББК 84(4Вен)-4  
Л 84

*Издание осуществлено при поддержке Министерства Национального культурного наследия Венгерской республики*

**Издатель:** Сергей Митурич

**Составление и перевод с немецкого:** Сергей Земляной

**Перевод с венгерского:** Юрий Гусев

**Послесловие:** Янош Киш

ЛУКАЧ, Дердь. Политические тексты. *Пер. с нем. и с венг.*  
(серия «*bibliotheca hungarica*», вып. 7). М.: Три квадрата. 2006. — 336 с.  
ISBN 5-94607-067-3

Венгерский философ и политический деятель Дердь (Георг) Лукач считается последним великим марксистом, теоретиком и борцом за коммунистическую идею. Однако путь его в молодости был неоднозначен, как непростой была и судьба его в поздние годы (министр культуры в правительстве Имре Надя в 1956, идейное противостояние застойной идеологии и пр.). Впервые публикуемые в сборнике ранние статьи Лукача представляют большой интерес для российского читателя – как для сторонников, так и для оппонентов коммунистической доктрины.

© С. Н. Земляной, переводы с немецкого, 2006

© Ю. П. Гусев, переводы с венгерского, 2006

© Янош Киш, послесловие, 2006

ISBN 5-94607-067-3

© «Три квадрата», 2006

## Большевизм как моральная проблема<sup>1</sup>

МЫ НЕ НАМЕРЕНЫ заниматься здесь ни вопросом о возможности или невозможности практического осуществления большевизма, ни размышлениями о тех позитивных или негативных последствиях, которые неизбежны, если он действительно придет к власти. Во-первых, автор этих строк вообще не чувствует себя компетентным в решении подобных вопросов; во-вторых, ему кажется целесообразным, в интересах более четкого видения вопроса, совсем уйти от обсуждения практических последствий: ведь решение тут — как в любом существенном вопросе — носит моральный характер, а потому его имманентный анализ, именно с точки зрения чистого действия, есть задача в высшей степени важная и актуальная. В пользу такой постановки вопроса говорит, с одной стороны, и то обстоятельство, что аргумент, чаще всего звучащий в полемике вокруг большевизма и связанный с разногласиями по поводу того, «созрела» ли уже экономическая и общественная ситуация для его немедленного воплощения в жизнь, уводит к заведомо неразрешимой проблеме; на мой взгляд, ситуация, в которой это («созрела» или не «созрела») можно было бы утверждать *с полной уверенностью и наперед*, невозможна в принципе, ибо (субъективная) *воля*, направленная на его

немедленное — и любой ценой проведенное — осуществление, будет по крайней мере такой же органической частью «зрелости» ситуации, как и объективные условия. С другой стороны, понимание того, что даже если победа большевизма, возможно, уничтожит огромные ценности культуры и цивилизации, — эта возможность никогда не станет решающим аргументом в глазах тех, кто по этическим причинам или по философско-историческим причинам принял решение в его пользу. С сожалением или без сожаления приняв к сведению этот факт, они, признав его неизбежность, от своей цели — с полным на то правом — не отступят ни на шаг. Ибо они твердо знают, что такая значительная смена ценностей, происходящая в масштабах всемирной истории, не может быть осуществлена без уничтожения прежних ценностей, и они чувствуют в себе силы, достаточные для создания новых ценностей, адресованных грядущему новому поколению.

После сказанного, наверное, может показаться, будто для серьезного социалиста тут и не может идти речь ни о какой моральной проблеме, будто решение в пользу большевизма — вещь абсолютно однозначная. Ведь если существенным контраргументом не может стать ни степень зрелости условий, ни тем более неизбежная гибель ценностей, то вопрос, очевидно, должен быть поставлен по-другому. Предполагая данной возможность того, что мы способны осуществить нашу теорию *немедленно и без всяких компромиссов*, следует спросить себя: может ли быть истинным социалистом тот, кто в данном случае все еще медлит и мучится сомнениями? И если, не соглашаясь с этим, социалист (не-большевик) взывает к принципам демократии, которую диктатура меньшинства естественно и сознательно исключает из арсенала своих методов, то приверженцы Ленина, следуя высказывани-

ям своего вождя, отвечают на это тем, что удаляют из названия и из программы своей партии само слово «демократия» и называют себя просто коммунистами. Следовательно, центральный вопрос в этой моральной проблематике целиком зависит от того, принадлежит ли демократия лишь к тактике социализма на то время, когда социалисты еще находятся в меньшинстве и борются против террора угнетательских классов? Или же демократия в такой мере является конститутивной частью социализма, от которой нельзя отказываться до тех пор, пока не прояснены все моральные и мировоззренческие последствия подобного отказа? Ибо во втором случае для любого сознательного, обладающего чувством ответственности социалиста разрыв с принципом демократии становится тяжелой *моральной* проблемой.

Марксову философию истории редко отделяли — на должном уровне осознанности — от его социологии, вследствие чего многие не заметили, что два кардинальных элемента его учения: классовая борьба и социалистический общественный строй, уничтожающий деление на классы и вместе с ним всякое угнетение, — в какой бы тесной взаимосвязи ни находились они друг с другом, не являются продуктами одного понятийного ряда. Первый элемент представляет собой основополагающую констатацию марксовой социологии: общественный строй всегда уже существовал, а вместе с ним — его движущая сила; это является важным принципом реальной взаимосвязи в истине истории. Второй — утопический постулат философии истории Маркса: *моральную тенденцию* к грядущему миропорядку. (Впрочем, гегельянство Маркса сильно способствовало тому, что эти различия не рассматривались со всей отчетливостью.) Таким образом, классовая борьба пролетариата, которая

призвана породить этот мировой уклад, как таковая еще не содержит в себе сам этот мировой уклад. Из того факта, что освобождение пролетариата должно положить конец капиталистическому классовому угнетению, еще не вытекает, что этим будет положен конец *всякому* классовому угнетению, — точно так же, как это не вытекало из победоносного завершения освободительной борьбы класса буржуазии. В плоскости чисто социологических закономерностей это означает всего лишь изменение классового членения: прежние угнетенные становятся угнетателями. Чтобы воспрепятствовать этому и утвердить подлинную свободу — без угнетателей и угнетенных, победа пролетариата хотя и является *безусловно необходимой* (тем самым будет освобожден последний угнетенный класс), но эта победа явится лишь предпосылкой. Однако для осуществления подлинной свободы необходимо, чтобы наличествовала воля к демократическому миропорядку, которая выходит за рамки социологических констатаций и закономерностей, не выводится из них.

Эта воля, однако, является столь существенным элементом в социалистическом мировоззрении, что его невозможно удалить из него, не ставя под угрозу все строение. Ибо именно эта воля превращает пролетариат в социалистического Спасителя человечества, и без этого мессианского пафоса непредставим был бы весь беспримерный триумфальный путь социал-демократии. Когда Энгельс видел в пролетариате наследника немецкой классической философии, он делал это с полным правом, ибо игнорирующий все земные связи этический идеализм, с помощью которого философия Канта-Фихте хотела перевернуть — в метафизическом смысле слова — весь старый мир, здесь действительно превращался в действие. Лишь здесь становилось действием то, что там было мыслью; лишь здесь по прямой линии

устремлялось к цели то, что у Шеллинга в сфере эстетики, у Гегеля в сфере государственного права сворачивало с пути прогресса и становилось реакционным. Сколько бы ни конструировал Маркс в соответствии с принципом Гегеля «List der Vernunft»<sup>2</sup>, то историко-философское положение, согласно которому пролетариат, борясь за собственные классовые интересы, добивается освобождения мира, — в момент принятия решения, в момент решающего выбора — а такой момент сейчас перед нами — неизбежной становится необходимость четко видеть различие между бездушной эмпирической истиной и человеческой, утопической, этической волей. Тогда-то и должно проясниться, действительно ли роль социализма как Спасителя мира есть для него подлинная истина и его воление, или это всего лишь идеологическое прикрытие чисто классовых интересов, которые отличаются от прочих классовых интересов только содержанием, но не качеством и не моральной мотивацией. (Буржуазные теории революционного освобождения в XIX веке тоже ведь провозглашали спасение мира и верили в спасение мира, видя ключ к нему, например, в свободной конкуренции; то, что речь здесь шла лишь об идеологии, прикрывающей классовые интересы, выяснилось только *во время* французской революции, в момент решающего выбора.)

Таким образом, если бы государственный строй, не признающий классового угнетения, то есть чистая социал-демократия, являлся только идеологией, то в этом случае невозможно было бы говорить о моральном вопросе, о моральной дилемме. Моральная же дилемма возникает именно благодаря тому, что для социал-демократии истинная, конечная, все решающая и все венчающая цель борьбы сводится к следующему: конечный смысл классовой борьбы пролетариата действительно



заключается в том, чтобы сделать невозможной всякую дальнейшую классовую борьбу, создать такой общественный строй, в котором она (классовая борьба. — *Перев.*) не могла бы иметь место даже в мыслях. Осуществление такой цели стоит в этот момент перед нами в манящей близости, и именно из близости этой возникает стоящая сейчас перед нами моральная дилемма. Вот ее суть: или мы воспользуемся случаем и осуществим нашу историческую цель, и тогда нам необходимо встать на позицию диктатуры, террора, классового угнетения; тогда на место прежних форм классового господства мы должны поставить *классовое господство* пролетариата, веря, что (не правда ли, похоже на то, как если бы мы собирались изгонять Сатану руками Вельзевула?) это последнее и по природе своей самое беспощадное, самое откровенное классовое господство уничтожит само себя и, вместе с собой, всякое классовое господство вообще. Или мы будем придерживаться того, что новый мировой уклад мы осуществим новыми средствами, средствами подлинной демократии (ибо подлинная демократия до сих пор существовала лишь как требование, а как реальность не существовала даже в так называемых демократических государствах), и тогда мы сильно рискуем, так как большинство человечества сегодня еще не хочет этого нового мирового уклада, и мы, не желая распоряжаться судьбой человечества помимо его воли, вынуждены будем, уча его и насаждая в нем веру, ждать, пока из самоопределения человечества, из его воли родится то, чего сознательные люди хотят давно, о чем они твердо знают, что это единственное возможное решение.

Моральная проблема проистекает из того обстоятельства, что любая позиция таит в себе возможности ужасных преступлений и не поддающихся измерению

аббераций, и тот, кто собирается принимать решение в любом направлении, с полным сознанием и ответственностью должен отдавать себе отчет в этом. Опасность, которая кроется во второй позиции, тоже совершенно ясна: она предполагает необходимость — временного — сотрудничества с такими классами и партиями, которые согласны с социал-демократией лишь в частных конкретных целях, а ее конечной цели не приемлют. Задача здесь: найти такую форму сотрудничества, которая делает его (сотрудничество) возможным, но так, чтобы при этом чистота цели и пафос воли, направленной на ее осуществление, ничего не потеряли в своей истинной сути. Опасность и возможность отклонений заключаются в следующем: очень трудно, почти невозможно сойти с прямого и непосредственного пути реализации какого-либо убеждения так, чтобы кружной путь не обрел при этом некой самоцельности, чтобы сознательное замедление темпов реализации не оказало обратного воздействия на пафос волевого устремления. Проблема, перед которой требование демократии ставит социалистов, — это такой внешний компромисс, который никогда не должен превратиться в компромисс внутренний.

Большевизм предлагает перспективу полностью освободиться от этого компромисса, и в этом кроется его завораживающая привлекательность. Но те, кого он околдовывает, не всегда, может быть, полностью сознают, на что они решились ради того, чтобы избежать этого компромисса. Дилемма, стоящая перед ними, выглядит так: можно ли достичь добра средствами зла, достичь свободы путем угнетения, может ли родиться новый мировой уклад, если средства для его создания лишь в техническом плане отличаются от средств старого уклада, средств, справедливо ненавидимых и пре-

зираемых? Возможно, создается видимость, будто здесь можно сослаться на положения марксовской социологии, на то, что весь ход истории всегда состоял — и всегда будет состоять — из классовых сражений, всегда представлял собой — и всегда будет представлять — борьбу угнетенных и угнетателей, что борьба пролетариата тоже не является исключением из этого «закона». Но если бы это было так, тогда — как мы уже сказали — все идейное содержание социализма представляло бы собой (если отбросить удовлетворение непосредственных материальных интересов пролетариата) только идеологию. А это невозможно. И поскольку это невозможно, то нельзя сделать некоторый исторический тезис опорой морального волеизъявления, опорой воли к созданию нового мирового уклада. Тогда остается признавать зло *как* зло, угнетение *как* угнетение, новое классовое господство *как* классовое господство. И тогда останется просто верить — а это настоящее *credo quia absurdum est*, — что из угнетения последует не борьба угнетенных за свое господство (то есть за возможность нового угнетения) и, следовательно, дальнейшая бескрайняя череда бессмысленной и бесцельной вечной борьбы, а уничтожение угнетением самого себя.

Таким образом, выбор между двумя позициями, как любой кардинальный моральный вопрос, — это вопрос веры<sup>3</sup>. По мнению проницательных, но подчас, пожалуй, поверхностно судящих наблюдателей, тот факт, что так много старых и испытанных социалистов не хотят принимать большевизм, есть результат пошатнувшейся веры в социализм. Признаюсь: я так не думаю. Ибо я не считаю, что для «подвига скорого»<sup>4</sup>, то есть для большевистского решения требуется больше веры, чем для долгой, на первый взгляд не героической, но глубоко ответственной, изматывающей душу, продол-

жительной и поучительной борьбы, связанной с приверженностью демократии. В первом случае ты сохраняешь — чего бы это ни стоило — видимую невооруженным глазом чистоту непосредственного убеждения; во втором — сознательно приносишь ее в жертву, чтобы, пускай даже пожертвовав собой, осуществить *полную социал-демократию*, а не часть ее, не ее оторвавшийся от центра фрагмент. Повторяю: большевизм опирается на метафизическое допущение, будто добро может происходить из зла, будто, как говорит Разумихин в «Раскольникове»<sup>5</sup>, совершь — до правды дойдешь. Автор этих строк не способен разделить подобную веру — и потому видит в основе большевистской позиции неразрешимую моральную проблему, в то время как демократия — автор этих строк глубоко верит в это — требует лишь сверхчеловеческого самоотречения и самопожертвования от тех, кто сознательно и честно хочет идти по этому пути до конца. Но этот путь, если он, может быть, и требует сверхчеловеческих усилий, не есть, в отличие от моральной проблемы большевизма, вопрос, неразрешимый по своей сути.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Впервые опубликовано в журнале «Сабадгондолат» («Свободная мысль»). Будапешт, 1918, декабрь, № 10.

<sup>2</sup> Уловка идеи, или, как чаще принято переводить, уловка разума.

<sup>3</sup> Во избежание возможных недоразумений я должен подчеркнуть, что здесь мы всюду сравниваем возможности лишь наиболее жестко типизированных и самых чистых моральных позиций. К этим рассуждениям не относятся допущения, что с обеих сторон могут найтись люди, действующие легкомысленно, безответственно, по

эгоистическим мотивам, и размышления о том, где и какой тип может оказаться в большинстве.

<sup>4</sup> Выражение старца Зосимы из «Братьев Карамазовых» Ф. М. Достоевского. – *Прим. пер.*

<sup>5</sup> Имеется в виду роман «Преступление и наказание» Ф. М. Достоевского. – *Прим. пер.*

# Тактика и этика<sup>1</sup>

*Молодому поколению Коммунистической партии*

В ПОЛИТИЧЕСКОЙ деятельности место и значение тактики у всех партий и классов – сообразно структуре и философско-исторической роли партий и классов – разнятся до чрезвычайности: если мы определим тактику как средство осуществления поставленных действующими группами целей, как связующее звено между конечной целью и действительностью, то отсюда проистекают основополагающие различия в зависимости от того, категоризируется ли конечная цель как момент, находящийся внутри или по ту сторону данной общественной действительности. Эта имманентность либо трансцендентность конечной цели кроет в себе прежде всего то различие, что в первом случае наличный правовой порядок дан как принцип, необходимо и нормативно определяющий тактические рамки деятельности; напротив, в случае общественно-трансцендентного целеполагания правовой порядок выступает лишь как чистая действительность, как реальное насилие, учет которых может иметь самое большее прагматический смысл. Мы подчеркиваем этот прагматический смысл, поскольку подобное целеполагание, каковое, например, было присуще французской легитимистской реставрации, а именно, в виде стремления каким бы то ни было спосо-

бом признать правовой порядок революции, – это целеполагание было равносильно компромиссу. Но этот пример показывает также, что на том же уровне находятся различные трансцендентные целеполагания в рамках совершенно абстрактной и лишенной всякой оценки социологии. А именно, если определенный в качестве конечной цели общественный порядок уже существовал в прошлом, если речь идет только о реставрации уже пройденного развития, то невежество в отношении существующего правового порядка является лишь мнимым выходом за рамки данных правовых порядков; то один реальный правовой порядок противостоит другому реальному правовому порядку, непрерывность развития не подвергается жесткому отрицанию, а самая крайняя цель заключается в том, чтобы сделать недействительной промежуточную станцию. Всякое по сути своей революционное целеполагание отрицает моральное право на существование и философско-историческую актуальность существующих и прошлых правовых порядков; для него, следовательно, является исключительно тактическим вопросом, стоит ли вообще, и если стоит, то в какой мере, считаться с ними.

Но вследствие того, что тактика таким образом освобождается от нормальных ограничений правового порядка, следует найти некий новый масштаб для целесобразности, которая направляет тактическую позицию. Поскольку понятие прагматической пригодности является двусмысленным, постольку, соответственно, нужно различать, понимается ли под целью некая актуальная конкретная цель или же все еще удаленная от почвы реальности конечная цель.

Для таких классов, чья конечная цель, собственно, уже осуществлена, тактика необходимо направляется сообразно достижимости актуальных и конкретных це-

лей; и тот зазор, который разделяет актуальную цель и цель конечную, те конфликты, которые проистекают из этого дуализма, – для тактики они не существуют. Здесь тактика выступает в форме легальной реальной политики, и не случайно то, что в подобных (исключительных) случаях, в которых проявляется конфликт этого рода, например в связи с войной, указанные классы следуют самой пошлой, самой катастрофичной «реальной политике»; они не способны делать ничего иного, ибо их конечная цель допускает только такую реальную политику.

Эта противоположность очень удобна для того, чтобы осветить тактику революционных классов и партий; для них тактика не направляется сиюминутными, актуально достижимыми преимуществами; они должны даже отвергнуть некоторые из этих преимуществ, поскольку они могут подвергнуть опасности поистине важное, конечную цель. Однако поскольку конечная цель категоризирована не как утопия, а как действительность, которую необходимо достичь, постольку полагание конечной цели с возвышением над актуальным преимуществом не может означать отвлечения от действительности, попытки навязать действительности некие идеалы, но означает познание и претворение в деяние тех сил, которые действуют *внутри* общественной действительности, – то есть сил, направленных на осуществление конечной цели. Без такого познания тактика любого революционного класса или партии дезориентированно колеблется между безыдеальной реальной политикой и идеологией без реального содержания. Это познание не было присуще революционной борьбе буржуазного класса; правда, и здесь имела место идеология конечной цели, но она не могла органично включиться в упорядочение конкретной деятельности; скорее она развертывалась главным



образом в духе актуальности, создавала институты, которые скоро становились самоцелью, тем самым затуманивая саму конечную цель, принижая ее до чистой, ставшей уже недействительной идеологии. Единственное в своем роде социологическое значение социализма состоит в том, что он имеет решение этой проблемы. Ибо конечная цель социализма является утопической в том же самом смысле, в котором он выходит за экономические, правовые и социальные рамки сегодняшнего общества и может быть осуществлен только посредством уничтожения этого общества; но он не является утопическим в той мере, в какой путь к этой конечной цели должен был бы означать абсорбирование парящих вне или над обществом идей. Марксистская теория классовой борьбы, которая в этом отношении целиком следует гегелевскому понятийному творению, заменяет трансцендентное целеполагание имманентным; классовая борьба есть само целеполагание и одновременно его осуществление. Этот процесс не является средством, чьи смысл и ценность следовало бы измерять масштабом выходящей за его пределы цели; но это есть новое прояснение утопического общества, шаг за шагом, скачок за скачком, сообразно логике истории. Это означает вступление в актуальную общественную действительность. Данное «средство» не является чуждым цели (как это имело место при осуществлении буржуазной идеологии), оно представляет собой приближение цели к самоосуществлению. Это означает, что между тактическими средствами и конечной целью наличествуют понятийно не определимые переходы; никогда нельзя знать наперед, какой тактический шаг уже осуществит саму конечную цель.

Тем самым мы нащупали решающий масштаб социалистической тактики: философию истории. Факт классовой борьбы есть не что иное, как социологическое

описание и возвышение происходящего до закономерности, которая совершается в общественной действительности; *смысл* классовой борьбы пролетариата, однако, выходит за пределы этого факта. Правда, смысл по сути неотделим от факта, но он направлен на то, что возникает отличающийся от любого из предшествующих обществ социальный порядок, который больше не знает никаких угнетателей и никаких угнетенных; чтобы закончилась унижающая человеческое достоинство эпоха экономической зависимости, должна быть, как заявлял Маркс, сломлена слепая власть экономических сил, а на место должна стать более высокая, адекватная и соответствующая достоинству человека власть<sup>2</sup>. Обдумывание и правильное познание экономически и социально актуальных ситуаций, настоящих соотношений сил, стало быть, всегда являются лишь *предпосылкой*, а не *критерием* верной в социалистическом смысле деятельности, верной тактики. Истинный масштаб может состоять лишь в том, годится ли *модус* деятельности в данном случае для осуществления этой цели, смысла социалистического движения; а именно, – поскольку этой конечной цели служат не качественно отличные средства, напротив, средства сами по себе должны быть равносильны приближению к конечной цели, – должны быть хорошими все те средства, в которых философско-исторический процесс пробуждается к сознанию и к действительности, вразрез с этим должны быть плохими все те средства, которые затуманивают это сознание, как, например, сознание правового порядка и непрерывности «исторического» развития или даже *сиюминутные* материальные интересы пролетариата. И если существует историческое движение, для которого реальная политика имеет роковое и губительное значение, то таковым является социализм.

Конкретно это означает, что любая солидарность с существующим общественным порядком кроет в себе возможности подобной опасности. И хотя мы напрасно подчеркиваем с истинной внутренней убежденностью, что указанная солидарность есть только сиюминутная, актуальная общность интересов, что это не более чем временный союз для достижения конкретной цели, тем не менее неизбежной является опасность, что чувство солидарности угнездится в том самом сознании, необходимость которого все-таки затемняет всемирно-историческое сознание, пробуждение к самосознанию человечества. Классовая борьба пролетариата не есть голая классовая борьба (если бы дело обстояло таким образом, то она фактически направлялась бы только реально-политическими преимуществами), но есть средство освобождения человечества, средство для того, чтобы поистине начать *человеческую* историю. Всякий компромисс затушевывает как раз эту сторону борьбы, и поэтому он, – несмотря на все свои эвентуальные, сиюминутные, но в высшей степени проблематические преимущества, – является губительным с точки зрения этой подлинной конечной цели. Ибо куда существует современный общественный порядок, господствующие классы в состоянии открыто или втихомолку компенсировать достигнутое таким образом экономическое или политическое преимущество, а после подобной «компенсации» приходится лишь вести борьбу в худших условиях, поскольку компромисс, разумеется, ослабляет боевой настрой. Поэтому значение тактических уклонов внутри социализма является более глубоким и действенным, чем в других исторических движениях; всемирно-исторический смысл является тут тактическим масштабом, и ответственность перед историей за *все* свои деяния взял на себя тот, кто по прагматическим со-

ображениям *не* уклоняется от узкого и крутого, но только и ведущего к цели пути правильной деятельности, который предписывает философия истории.

Кажется, что тем самым дан ответ также на этическую проблему, что следование правильной тактике уже само по себе является этическим. Но мы тут подошли к пункту, где в марксизме проявляются опасные стороны гегелевского наследия. Гегелевская система не имеет этики, у него этика замещена той системой материальных, культурных и социальных благ, в которых кульминирует его философия истории. Марксизм, в сущности, заимствовал форму этики (см., например, книгу Каутского)<sup>3</sup>, он лишь поставил другие «ценности» на место гегелевских, не поднимая вопроса о том, является ли желание общественно правильных «ценностей», – независимо от внутренних мотивов деятельности – этическим само по себе, хотя очевидно и то, что этическая постановка вопроса может исходить только из этих общественно правильных целей. Кто отрицает проистекающее отсюда разветвление этической постановки вопроса, отрицает также его этическую возможность и вступает в противоречие с самыми примитивными и общими душевными фактами: с совестью и сознанием ответственности. Все они в первую очередь выясняют не то, *что* сделал или хотел сделать человек (это упорядочивается нормами общественной и политической деятельности), но является ли то, что он сделал или хотел сделать и *почему* он это сделал и хотел сделать, объективно правильным или ложным. Но этот вопрос «почему?» может возникнуть только в сознании индивида, он имеет смысл только в отношении индивида, в резком противоречии с тактическим вопросом об объективной правильности, который может найти решение только в коллективной деятельности групп людей. Стоящий перед нами вопрос,

таким образом, гласит: как соотносятся совесть и сознание ответственности индивида с проблемой тактически правильной коллективной деятельности?

Нужно констатировать здесь прежде всего их взаимозависимость как раз потому, что оба родственные типа деятельности по существу не зависят друг от друга. С одной стороны, вопрос о том, является ли какое-то данное тактическое решение правильным или ложным, не зависит от вопроса, определяется ли решение действующих в его смысле лиц моральными мотивами; с другой стороны, проистекающее из чистейшего этического источника деяние может быть совершенно ошибочным с тактических точек зрения. Но эта их независимость друг от друга является лишь мнимой. Ибо если, как мы увидим дальше, индивид в своей деятельности ступает на поприще политики, то ее (философско-историческая) правильность или неправильность отнюдь не может быть этически безразличной. И на основе философско-исторической ориентации социалистической тактики в каждой из индивидуальных волей после их суммирования должна результироваться коллективная деятельность и находить выражение упорядочивающее философско-историческое сознание – причем без того, чтобы был невозможным отказ от актуального преимущества в интересах конечной цели. Проблему можно теперь сформулировать следующим образом: какие этические размышления толкают индивида к такому решению, чтобы необходимое философско-историческое сознание могло пробудиться в нем и повести к правильной политической акции, то есть стать составной частью коллективной воли, решая судьбу этой акции?

Мы подчеркиваем еще раз: этика обращается к отдельному человеку и в качестве необходимого следствия из этой установки выставляет перед индивидуальной со-

вестью и сознанием ответственности следующий постулат: он должен действовать так, как если бы от его деятельности или бездеятельности зависел тот поворот в судьбе мира, совершению которого должна способствовать или препятствовать актуальная тактика. (Ибо в этике не существует ни нейтральности, ни беспартийности; тот, кто *не желает* действовать, должен отвечать за свою бездеятельность перед собственной совестью.) Каждый, кто сегодня принимает решение в пользу коммунизма, стало быть обязан нести за каждую погубленную в борьбе за него жизнь ту же самую *индивидуальную* ответственность, как если бы он сам убил всех. Но все, кто встает на другую сторону и защищает капитализм, должны нести равную индивидуальную ответственность за уничтожение в неизбежных последующих новых империалистических реваншистских войнах, за будущее угнетение наций и классов. С этической точки зрения никто не может уйти от ответственности под предлогом, что он — лишь одиночка, от которого не зависит судьба мира. Этого никогда нельзя знать наперед не только объективно с полной очевидностью, так всегда возможным является то, что она зависит как раз от одного человека; но подобное мышление делают невозможным также внутренняя суть этики, совесть и сознание ответственности; кто принимает решение, не исходя из этих соображений, тот, каким бы развитым существом он ни был, с точки зрения этики стоит на уровне примитивной, бессознательной инстинктивной жизни.

Но сугубо формально-этическое определение индивидуальной деятельности недостаточно для прояснения отношений между тактикой и этикой. Вследствие того, что индивид, реализующий в себе некое этическое решение, следует какой-то тактике или отклоняет ее, он оказывается на специальном уровне деятельнос-

ти, а именно, – политическом, и эта особенность его деятельности, в соответствии с точкой зрения чистой этики, содержит то следствие, что он должен знать, при каких обстоятельствах и как он действует.

Введенное тем самым понятие «знания», однако, нуждается в дальнейшем прояснении. С одной стороны, «знание» никоим образом не может означать совершенного постижения актуальной политической ситуации и всех возможных последствий; с другой стороны, его нельзя рассматривать как результат чисто субъективных размышлений в том смысле, что данный человек действует «по совести» и «в здравом уме и трезвой памяти». В первом случае с самого начала невозможным была бы любая человеческая деятельность; во втором, – открывался бы путь для величайшего легкомыслия и фривольности, и всякий моральный критерий становился бы иллюзорным. Но поскольку серьезность и сознание ответственности индивида составляют моральный критерий для всякого деяния, поскольку действующий человек как раз и мог бы знать последствия своих действий, встает вопрос, может ли он, зная эти последствия, отвечать за них также перед своей совестью. Правда, эта объективная возможность варьирует от индивида к индивиду и от случая к случаю, но в сущности она поддается определению применительно к каждому индивиду и каждому случаю. Уже теперь для каждого социалиста поддается определению содержание объективной возможности осуществления общественного идеала социализма и появление возможности критерия возможности в силу философско-исторической актуальности этого идеала. Следовательно, морально правильная деятельность для всякого социалиста теснейшим образом связана с правильным познанием данной философско-исторической ситуации, чей торный путь выглядит лишь

так, что каждый индивид стремится сделать осознанным для себя одного это самосознание. Первой и неизбежной предпосылкой для этого является образование классового сознания. Но чтобы правильная деятельность стала правильным и верным регулятивом, классовое сознание должно подняться над своей просто действительной данностью осмыслить свое всемирно-историческое призвание и сознание своей ответственности. Ведь классовый интерес, реализация которого составляет содержание классово-сознательной деятельности, не совпадает ни с совокупностью принадлежащих к классу индивидов, ни с актуальными, сиюминутными интересами класса как коллективного единства. Осуществляющие социализм классовые интересы и классовое сознание, которое их выражает, знаменуют собой всемирно-историческое призвание; и тем самым вышеупомянутая объективная возможность также равносильна вопросу, пришло ли то историческое мгновение, которое из стадии постоянного приближения к социализму – скачкообразно – переводит процесс в стадию подлинного осуществления.

Но каждый отдельный человек должен знать, что здесь, по сути дела, речь может идти только о возможности. Нельзя представить себе науку, которая с той же точностью и надежностью, с какой астрономия определяет появление кометы, может сказать применительно к обществу: сегодня пробил час осуществления принципов социализма. Столь же маловероятным является существование науки, которая могла бы сказать: сегодня момент еще не наступил, надо ждать, он придет завтра или через два года. Наука, познание могут выявлять только возможности, и осуществимость или неосуществимость социализма находится только в области возможного, в которой возможна моральная, ответствен-



ная деятельность, деятельность истинно человеческая. Но для того, кто постигает эту возможность, если он социалист, уже больше нет выбора и нет колебаний.

Это отнюдь не означает, что возникающая этим путем деятельность по необходимости уже будет морально безошибочной и безупречной. Никакая этика не может ставить перед собой задачу отыскать рецепты корректной деятельности и сгладить либо отвергнуть непреодолимые, трагические конфликты в человеческой судьбе. Напротив: этическое самоосознание указывает как раз на то, что существуют ситуации – трагические ситуации, в которых невозможно действовать, не навлекая на себя вины; но одновременно оно также учит нас, что нам надлежит выбирать между двумя способами быть виновными, что существует мерило для правильного и ложного действия. И таким мерилom является одно: жертва. И подобно тому, как индивид, выбирая между двумя способами быть виновным, в конце концов делает верный выбор тогда, когда приносит свое неполноценное Я на алтарь более высокой идеи, необходимо найти силы и для того, чтобы взвесить эту жертву и для коллективной деятельности; тут идея воплощается как приказ всемирно-исторической ситуации, как философско-историческое призвание. Ропшин (Борис Савинков, руководитель террористической группы во время русской революции 1904–1906 годов) сформулировал в одном из своих романов проблему индивидуального террора следующим образом: убивать непозволительно, на убийцу ложится безусловная и непростительная вина; убивать «нельзя», но убивать «надо». В другом месте этой книги он видит не оправдание террористического акта, – оно невозможно, – но его последний моральный корень в том, что за братьев своих он жертвует не только своей жизнью, но и своей чисто-

той, своей моралью, своей душой. Другими словами: лишь акт убийства, совершенный человеком, который непоколебимо и без всяких сомнений знает, что убийство нельзя оправдать ни при каких обстоятельствах, может иметь трагическую моральную природу. Чтобы выразить эту идею высшей человеческой трагики, приведем неподражаемо прекрасные слова из «Юдифи» Гейбеля: «И если Бог ставит между мной и возложенным на меня делом грех, то кто я такой, чтобы от него уклоняться?»

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Как первое, так и два последующих исследования («Проблема духовного руководства и «умственные работники» и «Что такое ортодоксальный марксизм?») написаны еще до установления диктатуры пролетариата. Последовавшая вследствие развития диктатуры смена функций этики делает актуальный смысл этих исследований документационным, историческим. Этого угла зрения стоит придерживаться при чтении каждого из исследований, за исключением последнего: «Партия и класс» (ГЛ., 1919 г.)

<sup>2</sup> *Карл Маркс*. Капитал. Т. III // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 25. Ч. 2. – С. 425.

<sup>3</sup> Siehe: *Karl Kautsky* Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. – Stuttgart. 1906.

## Проблема духовного лидерства и «работники умственного труда»

ОДНО ИЗ НАИБОЛЕЕ частых обвинений в адрес социалистического понимания истории и общества, выдвигаемых кругами буржуазных интеллектуалов, и чересчур часто – также со стороны интеллектуалов добросовестных, состоит в утверждении, что социализм якобы не оставляет места для «духовных» сил, что социализм принижает роль этих сил в развитии, что он с элементом преувеличения рассматривает и оценивает общество исключительно с точки зрения материального существования, физического труда. Эти обвинители рекомендуют и в том случае, если они признают истину социализма в частностях, задействовать *духовную* силу «работников умственного труда» как дополнение к развитию. Конечно, они предполагают, что они выполняют эту законно принадлежащую им лидерскую роль не в собственных интересах, но, как полагают добросовестные, также в интересах общества.

Прежде чем рассматривать подлинную суть нашей проблемы, а именно, духовное лидерство, мы должны обратиться к тем, кто эту проблему сформулировал. Идет ли здесь речь о группе индивидов или о классе? Если мы имеем дело с классом, то на какой основе он об-

разуется и какое место занимает в процессе производства? (Ибо этим в конечном счете определяется отличие классов друг от друга.) И здесь из класса так называемых работников умственного труда сразу же выделяется самая большая группа: те, кто подобно работникам физического труда могут участвовать в производстве только благодаря своей рабочей силе (частные служащие, инженеры). Эта группа резко отличается от тех работников умственного труда, для которых этот труд является лишь приложением к характерной для них буржуазности (главный акционер, директор фабрики). Классовое разделение между двумя этими группами является объективному наблюдателю настолько ясным, что для нас невозможно сведение их в одну группу, в класс «умственных работников». Что экономическое противоречие очень долго и во многих местах не находило никакого адекватного идеологического выражения, объясняется в первую очередь тем, что для всех членов этих угнетенных групп возможность персонального подъема в ряды угнетающего класса исключается с самого начала не с такой очевидностью, как для *физических работников*. Эта ситуация, с одной стороны, смазывает остроту переходов, а с другой, – скрывает от индивидов их истинную классовую принадлежность. Но это обусловлено не только из классовой принадлежностью; до отмирания цеховой системы также господствовало аналогичное, прикрывающее резкие противоречия отношение между мастером и подмастерьем. Нечто особенное представляет собой лишь возможность обладания привилегией образования, которая поддерживает для детей «работников умственного труда» перспективу перехода в ряды господствующего класса, даже если самим такой переход не удался. Участвующие в производстве «работники умственного труда», следовательно, принадлежат (по

крайней мере, с неясным классовым сознанием) к тому же самому классу, что и работники труда физического.

Но значительная часть «работников умственного труда» не участвует непосредственно в производстве: и что же, следовательно, решается относительно их классовой принадлежности? При поверхностном рассмотрении кажется, что можно найти ключ к этой «стоящей над классами» идеологии мелкобуржуазных интеллектуалов. Поскольку они непосредственно не заинтересованы в борьбе между капиталом и трудом, они могут стать несравненными критиками и лидерами общественного развития. Но эта теория терпит крах, если мы вспомним о том, что эти «работники умственного труда», во-первых, даже если внешне не заинтересованы в существовании или распаде общественного порядка, глубоко и всеми недрами своего существа заинтересованы в судьбе идеологической надстройки общественного порядка (государственные служащие, судьи, адвокаты и т.д.); во-вторых, для каждого индивида возможно выбраться в господствующие при капитализме классы из своих полупролетарских условий существования – служа властным, материальным и идеологическим интересам или потребностям в роскоши этих классов (писатели, адвокаты, врачи и т.д.).

Стало быть, с одной стороны, говорить об «умственных работниках» как о каком-то едином классе – значит расписываться в поверхностности своего рассмотрения, ибо и у них можно установить наличие разделения на угнетателей и угнетенных, эксплуататоров и эксплуатируемых; с другой стороны, не очень понятно, почему группа эксплуатируемых литературных поденщиков или «практикующих юристов» призвана к тому, чтобы взять на себя духовное руководство принадлежащими к тому же самому классу индивидами, *коль скоро единствен-*

ной характерной чертой ее положения является маскировка ее классового сознания.

Но что мы можем разумать под «духовным» руководством обществом, если мы выведем наш разговор из плоскости наводящих тень на плетень лозунгов? Старая консервативная идеология не испытывала тут никаких затруднений (в силу недостаточного знания вытекающих отсюда последствий). Она взывала к великим людям, которые благодаря своему «гению» творчески руководили развитием человечества. Сегодня об этом нельзя говорить всерьез, по крайней мере, в социологически полуобразованных кругах. Но что тогда означает вопрос о «духовном лидерстве»? Каждый знает и признает, что независимые от сознания, от его целеполагающих и оценивающих способностей силы приводят в движение человеческое общество, даже если это сознание неспособно познать свою истинную сущность, классовую борьбу и изменение производственных отношений. В рамках тех идеологических позиций, о которых мы сейчас толкуем, этот автоматизм развития общества (а именно, полная независимость от сознания) распознается, хотя и под сурдинку; но их поборники бросают марксизму упрек в том, что он-де приписывает этому автоматизму исключительный характер; и они чувствуют себя сверх того избранниками, способными движению, которое само по себе является бесцельным, придать нечто, что сообщает движению цель и направление. Здесь возникает *теоретико-познавательный* вопрос о руководстве обществом, на который, по нашему мнению, в состоянии дать ответ *один только* марксизм. Другие общественные теории не могут даже достичь *недвузначной* постановки этого вопроса. Этот вопрос разделяется на две части, даже если такое разделение сориентировано только в одном направлении. А именно, с одной сторо-

ны, нужно поставить вопрос: какую природу должны иметь движущие обществом силы и их закономерности, чтобы человеческое сознание могло их постичь, и чтобы их можно было включить в человеческое волеизъявление и человеческие целеполагания? С другой стороны: какую направленность и состав должно иметь человеческое сознание, чтобы его можно было осмысленным и путеуказующим образом включить в общественное развитие?

Подобная ясная теоретико-познавательная постановка вопроса включает в себя некоторые важные констатации, которые, не будучи доказуемыми и не требуя дальнейших доказательств, являются основой существования и познаваемости общества, подобно фундаментальным положениям геометрии для науки о пространстве. Речь идет о таких, например, тезисах: развитие общества определяется исключительно наличествующими внутри общества силами (согласно марксистской концепции, классовой борьбой и изменением производственных отношений). Второй тезис гласит: развитие общества имеет однозначно определяемое, хотя еще не полностью познанное, направление. Следующий тезис таков: это направление нужно поставить в известную, хотя еще не полностью познанную, взаимосвязь с человеческими целеполаганиями; такая взаимосвязь является познаваемой и может быть осознана, и процесс осознания оказывает позитивное воздействие на само развитие. И наконец, четвертый тезис: подобная взаимосвязь, как мы уже отмечали, возможна потому, что движущие силы истории хотя и независимы от каждого отдельного человеческого сознания, от воли и целеполагания отдельного человека, но его наличие может быть мыслимо только в форме человеческого сознания, человеческой воли и человечес-

кого целеполагания. Разумеется, подлежащие осуществлению в этой взаимосвязи закономерности отражаются в сознании отдельных людей по большей части завуалированно и искаженно. Такая – марксистская – постановка вопроса содержит в себе единственно возможный, однозначный и осмысленный ответ. «Духовное лидерство» не может быть ни чем иным, кроме как осознанием развития общества, ясным познанием существенно вразрез с завуалированными и искаженными формами; это значит, оно должно быть таким «познанием», при котором доводятся до сознания «закономерности» развития общества, чья полная независимость от человеческого сознания и чье сходство с игрой слепых сил природы являются всего лишь простой видимостью, которая, однако, будет существовать до тех пор, пока в этих слепых силах благодаря указанному познанию не проснется сознание<sup>1</sup>. Вывод таков: *поистине эпохальное значение общественной теории Маркса прежде всего состоит в том, что приход общества к самоосознанию был осуществлен в этой теории, единственно и только в ней.* В марксистской теории общества перекрывается непреодолимый раскол, дуализм общественной действительности и человеческих целеполаганий, которые сделали столь безнадежно недостижимыми теории великих утопистов, предшественников Маркса (Фурье, Оуэн). Ибо всякая утопия, даже если она предлагает сколь угодно проницательную критику данной общественной ситуации, даже если она кажется желательной в качестве подлежащего реализации идеала, тем не менее была не состоянием определить модус и средства осуществления внутри своей системы и тем самым осуществить свой идеал. Утопия всегда оставалась благим пожеланием, принятие или отклонение которого должно было оставаться свободным решением каждого человека. Маркс, одна-



ко, – и здесь он стоит в самом остром противоречии с предшествовавшими ему великими утопистами, – в неизменном виде воспринял самое большое наследство гегелевской философии: идею развития в той ее трактовке, что дух развивается от полной бессознательности до ясного самоосознания. Лишь пошлость и философское невежество его последователей затушевывали эту великую философскую идею. Поскольку они не поняли историческую концепцию Гегеля, они превратили развитие в совершенно автоматический, не только независимый от сознания, но даже качественно отличный от него процесс. И поэтому, конечно, оказалось невозможным поставить развитие в осмысленное соотношение с сознанием и сознательной деятельностью. Маркс не только воспринял гегелевскую теорию развития, но также существенно модифицировал ее посредством своей критики. Эта модификация проявляется не только там, где ее предполагают вульгарные марксисты, а именно, в простой замене «идеализма» «материализмом» (это всего лишь слова), *но, напротив, в существенном углублении гегелевской идеи.* Огромная мировая система Гегеля сводилась по сути к тому, что он рассматривал природу и историю как единый великий процесс, сущность которого состоит во все более ясном осознании самого себя (он называет это духом). Согласно гегелевской философии, в природе дух является еще целиком бессознательным. Человек в своей так называемой душевной жизни все больше приходит к сознанию, пока он не обретает себя вновь через искусство и религию в философии. Трезвость и глубина предохранили Маркса от того, чтобы применять этот метод в исследовании природы. Мало того, – и это имеет решающее значение, – он не только отделил друг от друга такие абстрактные и взаимосвязанные формообразования, как право, искусство,

религия и т.д., дабы вычленить в них ступени развития, но он искал и нашел в процессе единого развития человеческого общества ищущее самого себя и, наконец, находящее себя сознание.

Те, кто стоит далеко от марксизма и не понимает его, зачастую выражают удивление, почему именно это учение располагает такой миропреобразующей силой. Для все настоящих знатоков Маркса ответ как бы разумеется сам собой, он содержится уже в вышеизложенном. Миропреобразующая сила дана марксизму вследствие того, что *Маркс распознал движущую силу развития общества в классовой борьбе и ее закономерностях, понятых как законы общественного развития вообще*. Тем самым он поднял до сознания действительную и движущую силу мировой истории, классовую борьбу, которая до этого действовала слепо, бессознательно. Сформировавшееся благодаря учению Маркса классовое сознание пролетариата в первый раз в истории человечества показало то, что настоящие движущие факторы истории действуют не так, как детали не обладающей сознанием машины (или подобно фантастическим мотивам, что здесь одно и то же), что они пробудились к сознанию, что они являются истинными движущими силами истории. Дух, и даже смысл, общественного развития человечества благодаря созданному марксизмом классовому сознанию превзошел состояние бессознательности. Благодаря этому законы общественного развития перестали быть слепыми, катастрофическими и судьбоносными силами: они пробудились к самоуразумению, к сознанию. И коль скоро, как верно констатировали историки философии, существенным результатом немецкой классической философии было познание именно такого сознания духа, Энгельс мог с полным правом утверждать, что пролетариат является единственно легитимным наследником

этой философии и, добавим от себя, его *подлинным завершителем*.

Но классовое сознание пролетариев само по себе является лишь шагом вперед к этому сознанию. Ибо классовое сознание в его простой данности воспроизводит лишь отношения непосредственных интересов пролетариата к закономерностям общественного развития. Конечные цели развития в качестве абстрактных идеалов находятся и для классового сознания пролетариев в новой – утопической дали. Для подлинного *самоосознания* общества нужен еще один шаг вперед: *самоосознание классового сознания пролетариата*. Этот необходимый шаг вперед равносителен выходу за рамки прямого классового сознания, за рамки непосредственного конфликта классовых интересов и познанию того всемирно-исторического процесса, который сквозь эти классовые интересы и классовые битвы ведет к цели: к бесклассовому обществу, к освобождению от любой экономической зависимости. Но для такого познания простое классовое сознание (исключительное признание непосредственных экономических интересов, которое выражается в так называемой реальной политике социал-демократов) *служит лишь критерием правильности непосредственных шагов*. Но имеют место такие исторические ситуации, – моменты мировых кризисов, – в которых эти востребованные непосредственными интересами шаги совершаются в темноте (позиция социал-демократических партий во время мировой войны), в которые классовое сознание перед лицом насущной необходимости выказывает лишь точку зрения бессознательности, в которые продиктованные классовым сознанием действия реализуются как слепые силы природы. В эти мгновения необходимым является то, что я назвал осознанием классового сознания пролетариата: *сознание всемирно-ис-*

торической миссии классовой борьбы пролетариата. Это сознание позволило Марксу создать новую, революционизирующую мир и заново его создающую философию. Это сознание делает Ленина лидером пролетарской революции. Это сознание, или, выражаясь языком гегелевской философии, самоосознание общества, самонахождение духа, ищущего себя в ходе развития, – это познающее свою всемирно-историческую миссию сознание является единственно избранным к тому, чтобы обеспечить духовное лидерство в обществе.

Мы, марксисты, не только верим в то, что развитие общества направляется столь часто подвергавшимся девальвации духом, но мы также знаем, что только благодаря учению Маркса этот дух стал сознанием и приобрел свое призвание к лидерству. Но это призвание не может быть привилегией какого-то «умственного класса» или какого-то «свободно парящего над классами» мышления. Это призвание к спасению общества есть всемирно-историческая роль пролетариата, и лишь благодаря классовому сознанию пролетариев можно достичь познания и понимания этого пути человечества и тем самым – «духовного лидерства».

#### ПРИМЕЧАНИЕ

<sup>1</sup> Понятие сознания впервые появилось в немецкой классической философии и было ею прояснено. Сознание означает здесь ту особую стадию познания, на которой субъект и познанный им объект являются гомогенными по своей субстанции, на которой, стало быть, познание совершается *изнутри*, а не *извне*. (Самым простым примером этого является моральное самопознание человека, то есть чувство ответственности, совесть, чему противоположностью является познавательный метод естественных наук, где по-

знанный 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: иными словами, та тенденция, которая присутствовала в объекте и раньше, посредством познания становится – благодаря своему осознанию – более достоверной и сильной, чем она была и чем без этого она могла быть прежде.* Но этот познавательный метод ведет также к тому, что исчезает различие между объектом и субъектом, а потому – также *различие между теорией и практикой.* Теория, не поступаясь ни на йоту своей чистотой и истинностью, становится действием, практикой. Поскольку познание как сознание познанного объекта придает закономерному развитию объекта большую силу и достоверность, чем это было возможно помимо него, оно уже непосредственным образом вводится в непосредственное практическое действие, в преобразование жизни с помощью деяния.

# Что такое ортодоксальный марксизм

*Философы лишь различным образом объясняли мир,  
но дело заключается в том, чтобы изменить его.*

*К. Маркс. Тезисы о Фейербахе*

ЭТОТ, ПО СУТИ, довольно простой вопрос не единожды становился предметом дискуссий как в буржуазных, так и пролетарских кругах. Но постепенно стало хорошим научным тоном лишь издевательски относиться к заявлениям о приверженности ортодоксальному марксизму. По-видимому, нет большого единодушия также в «социалистическом» лагере по поводу того, какие тезисы составляют квинтэссенцию марксизма, а какие, соответственно, «дозволено» критиковать или отвергать, не теряя права считаться «ортодоксальным марксизмом». И стало казаться все более «ненаучным» схоластически излагать, будто библейские догматы, положения и высказывания из давно написанных трудов, уже отчасти «превзойденных» современными исследованиями, в них и только в них искать источник истины. Если бы вопрос ставился таким образом, то самым подходящим ответом на него, разумеется, была бы сочувственная усмешка. Однако так примитивно он не ставится (и никогда не ставился). Допустим (хотя это не так), что новейшими исследованиями была бы неопровержимо показана содержательная неправильность всех отдельных тезисов Маркса. Всякий серьезный «ортодоксаль-

ный» марксист мог бы безоговорочно признать эти новые результаты, отвергнуть все тезисы Маркса по отдельности, ни на минуту не отказываясь от своей марксистской ортодоксии. Ортодоксальный марксизм, стало быть, означает не некритическое признание марксовых исследований, не «веру» в тот или иной тезис, не истолкование «священной» книги. Ортодоксия в вопросах марксизма, напротив, относится исключительно к методу. Это научное убеждение, что диалектическим материализмом был найден правильный метод исследования, что этот метод можно разрабатывать, продолжать и углублять лишь в духе его основоположников. Что все попытки преодолеть или «улучшить» его вели и должны были приводить лишь к его опoшлению, к тривиальности, к эклектике.

## 1.

Материалистическая диалектика – это революционная диалектика. Данное определение является настолько важным, имеет столь кардинальное значение для понимания ее сущности, что его следует уяснить в первую очередь, еще до рассмотрения самого диалектического метода, если мы хотим занять правильную позицию по интересующему нас вопросу. При этом речь идет о вопросе соотношения теории и практики. И не только в том его смысле, в каком он сформулирован в первой критической работе Маркса о Гегеле: «<...> Теория становится материальной силой, как только она овладевает массами»<sup>1</sup>. Помимо этого как в теории, так и в том способе, каким она овладевает массами, должны быть выяв-

лены те моменты, те определения, которые превращают теорию, диалектический метод в рычаг революции; практическую сущность теории надо вывести из нее самой и из отношения теории к ее предмету. Ибо в противном случае такое «овладение массами» могло бы оказаться пустой видимостью. Могло статься, что массы в своем движении руководствуются совершенно иными побудительными мотивами, борются за совершенно другие цели, а теория означает для их движения лишь чисто случайное содержание, такую форму, в которой они осознают свою общественно-необходимую или случайную деятельность, в то время как этот акт осознания не имеет сущностной и действительной связи с самой деятельностью.

В той же работе о Гегеле Маркс ясно высказывался об условиях возможности такого отношения между теорией и практикой: «Недостаточно, чтобы мысль стремилась к воплощению в действительность, сама действительность должна стремиться в мысли»<sup>2</sup>. Или в одном из более ранних произведений: «При этом окажется, что мир уже давно грезит о предмете, которым можно действительно овладеть, только осознав его»<sup>3</sup>.

Такое отношение сознания к действительности впервые делает возможным единство теории и практики. Только тогда, когда осознание знаменует собой *решающий шаг*, который в процессе исторического развития нужно сделать на пути к имманентной ему, складывающейся из человеческих волений, но независимой от человеческого произвола, не измышленной человеческим умом цели; лишь тогда, когда историческая функция теории состоит в том, чтобы сделать практически возможным этот шаг; лишь тогда, когда складывается историческая ситуация, при которой правильное познание общества становится для класса непосредст-



венным условием его победы в борьбе; лишь тогда, когда для этого класса самопознание одновременно означает правильное познание общества в целом; лишь тогда, когда в силу этого данный класс является одновременно субъектом такого познания и, таким образом, теория *непосредственно и адекватно* вторгается в процесс революционного преобразования общества, – лишь тогда и становится возможным единство теории и практики, возникают предпосылки для выполнения теорией революционной функции. Подобная ситуация сложилась с вступлением пролетариата на историческую арену. «Возвещая *разложение существующего миропорядка*, пролетариат раскрывает лишь тайну своего собственного бытия, – пишет Маркс, – ибо он не *есть фактическое разложение этого миропорядка*»<sup>4</sup>. Теория, в которой это формулируется, связана с революцией уже не более или менее случайным образом, чрезвычайно запутанными и превратными отношениями. Нет, по своей сути она есть не что иное, как мыслительное выражение самого революционного процесса. Каждая стадия этого процесса фиксируется теорией в своей всеобщности и преемственности, в своем практическом значении и поступательном развитии. Будучи ничем иным, как фиксацией и осознанием необходимого шага, она становится одновременно необходимой предпосылкой предстоящего, ближайшего шага.

Уяснение этой функции теории вместе с тем высвобождает путь к познанию ее теоретической сущности: метода диалектики. Игнорирование этого абсолютно решающего пункта внесло много путаницы и в дискуссии о диалектическом методе. Ибо независимо от того, критикуются ли основополагающие для дальнейшего развития теории 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 притока 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.

Отличие диалектики от «метафизики» видится тогда уже не в том, что 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 проблематичным 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 из-

менилось в центральной установке по отношению к действительности, в понимании ее в качестве изменяемой или неизменной. Более того, 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 так называемых махистов из числа последователей Маркса. То обстоятельство, что махизм тоже может порождать волюнтаризм, настолько же буржуазный, как и он сам, отнюдь не противоречит данной констатации. Фатализм и волюнтаризм лишь при недialeктическом, неисторическом способе рассмотрения выступает 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. Поэтому любая попытка «критически» углубить диалектический метод неизбежно ведет к его опошлению. Ибо методологическим исходным пунктом всякой «критической» позиции как раз и является отделение метода от действительности, мышления от бытия. В соответствии с ней именно такое отделение следует рассматривать как успех, который надо, руководствуясь духом подлинной научности, поставить ей в заслугу, в сравнении с грубым некритическим материализмом, присущим методу Маркса. Разумеется, сторонники «критической» позиции вольны так поступать. Но следует отметить, что они идут не по тому пути, который предусматривается глубочайшей сутью марксова метода. Маркс и Энгельс высказывались на этот счет доста-

точно недвусмысленно. «Диалектика, – заявляет Энгельс, – сводилась этим к науке об общих законах как внешнего мира, так и человеческого мышления: два ряда законов, которые *по существу тождественны*»<sup>5</sup>. 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...*»<sup>6</sup>. Коль скоро затуманивается этот смысл диалектического метода, то сам он неизбежно должен казаться излишним приложением, простым орнаментальным украшением марксистской «социологии» или «политической экономии». Более того, он кажется чуть ли не препятствием для «трезвого», «непредвзятого» исследования «фактов», пустой конструкцией, ради которой марксизм насилует факты. Бернштейн, отчасти благодаря своей совершенно не обремененной философскими познаниями «непредвзятости», яснее всего высказал этот аргумент против диалектического метода и четче всего его сформулировал. Однако те реальные, политические и экономические, выводы, которые он делает из этой своей позиции, освобождая метод от «диалектических пут» гегельянства, отчетливо показывает, куда ведет эта дорога. Эти выводы показывают, что коль скоро возникает надобность в обосновании последовательной теории оппортунизма, свободного от революции «развития», безмятежного «врастания» в социализм, то именно диалектику следует удалить из метода исторического материализма.

## 2.

Но тут тотчас же возникает неизбежный вопрос: а что методологически должны означать эти так называемые факты, которым поклоняется вся ревизионистская литература? В какой мере их можно рассматривать как фактор, направляющий деятельность революционного пролетариата? Само собой разумеется, что всякое познание действительности исходит из фактов. Вопрос лишь в том, какая данность жизни и в какой методологической взаимосвязи заслуживает того, чтобы приниматься в расчет в качестве значимого для познания факта. Ограниченный эмпиризм, конечно, оспаривает, что факты вообще впервые становятся фактами лишь после такой методологической обработки, которая проводится по-разному в зависимости от цели познания. Он верит, что сможет найти в каждой данности, в каждом статистическом показателе, в каждом *factum brutum* экономической жизни важный для него факт. При этом он не учитывает, что самое простое перечисление, простейшее нанизывание «фактов» без всяких комментариев уже является «интерпретацией»: даже в этом случае факты постигаются, исходя из некоторой теории, некоторого метода, они изымаются из той жизненной взаимосвязи, в которой первоначально находились, и вводятся в теоретическую взаимосвязь. Более образованные оппортунисты, несмотря на их инстинктивное и глубокое отвращение к теории, несколько этого не оспаривают. Но они ссылаются на метод естественных наук, на тот способ, каким в этих науках посредством наблюдения, абстрагирования, эксперимента и т.д. исследуются «чистые» факты и выявляются их взаимосвязи. И они противопоставляют насильственным конструкциям диалектического метода подобный познавательный идеал.

Этот метод на первых порах кажется подкупающим вследствие того, что само капиталистическое развитие имеет тенденцию к порождению такой структуры общества, которая весьма и весьма отвечает подобным способам рассмотрения. Но чтобы не подпасть под влияние продуцируемой таким образом общественной видимости, чтобы за этой видимостью суметь-таки разглядеть сущность, нам именно уже здесь и именно потому нужен диалектический метод. Ведь «чистые» факты естественных наук появляются на свет, когда какие-то явления жизни действительно или мысленно помещаются в среду, в которой их закономерности могут быть изучены без помех со стороны других явлений. Этот процесс еще усугубляется тем, что явления сводятся к своей чисто количественной, выражаемой числами и числовыми соотношениями сущности. Вот только оппортунисты все время упускают из виду, что суть капитализма в том и заключается, чтобы продуцировать явления подобным образом. Маркс при рассмотрении труда весьма убедительно описывает подобный «процесс абстракции» в жизни, но он не забывает столь же убедительно настаивать на том, что речь здесь идет об историческом своеобразии капиталистического общества. «Таким образом, – пишет Маркс, – наиболее всеобщие абстракции возникают вообще только в условиях наиболее богатого конкретного развития, где одно и то же является общим для многих или для всех. Тогда оно перестает быть мыслимым только в особенной форме»<sup>7</sup>.

Эта тенденция капиталистического развития, однако, заходит еще дальше. Фетишистский характер формы хозяйства, овеществление всех человеческих отношений, постоянно растущее разделение труда, которое приводит к абстрактно-рациональному раздроблению производственного процесса и не заботится о челове-

ских возможностях и способностях непосредственного производителя и т.д., – преобразуют феномены общества и вместе с ними их апперцепцию. Возникают «изолированные» факты, изолированные комплексы фактов, самодовлеющие обособленные области (экономика, право и т.д.), которые уже в своих непосредственных формах проявления кажутся в большой мере приуроченными к такому научному исследованию. Вот поэтому-то особо «научным» должен считаться такой подход, при котором до конца додумывается и возводится в ранг науки эта присущая самим фактам тенденция. В то время как диалектика, утверждающая в противоположность всем таким изолированным и изолирующим фактам и частичным системам конкретное единство целого, разоблачающая эту видимость, как видимость, правда, необходимо порождаемую капитализмом, создает впечатление голого конструирования.

Ненаучность этого якобы столь научного метода, стало быть, состоит в том, что он игнорирует исторический характер базовых для себя фактов и пренебрегает таковым.

Но тут кроется не только источник ошибок (который никак не учитывается при таком подходе), к чему настойчиво привлекал внимание Энгельс. Суть этого источника ошибок состоит в том, что статистика и опирающаяся на нее «строгая» – экономическая теория всегда запаздывают. «Поэтому при анализе текущих событий слишком часто приходится этот фактор, имеющий решающее значение, рассматривать как постоянный, принимающий экономическое положение, сложившееся к началу рассматриваемого периода, за данное и неизменное для всего периода, или же принимать в расчет лишь такие изменения этого положения, которые сами вытекают из имеющихся налицо очевидных событий, а по-

этому такие вполне очевидны»<sup>8</sup>. Уже из этого рассуждения вытекает тот факт, что отмеченная выше приуготовленность структуры капиталистического общества для естественно-научного метода, составляет чем-то весьма проблематическим. А именно, коль скоро внутренняя структура «актов» и структура их взаимосвязи по сути своей является исторической, это значит, находящейся в процессе непрерывного изменения, то остается открытым вопрос, когда допускается большая научная неточность: то ли тогда, когда я постигаю «акты» которым присуща известная форма предметности и которые подчиняются известным законам, причем я должен полагать методологически достоверным (или, по крайней мере, вероятным), что эти законы уже больше не распространяются на эти факты? Или же тогда, когда я осознаю данное положение вещей и делаю из него выводы, заведомо критически рассматриваю достигаемую подобным способом «строгость» и концентрирую свое внимание на тех моментах, в которых действительно находят выражение такая историческая сущность, такое решающее изменение?

Исторический характер упомянутых «фактов», которые наука якобы постигает в их «чистоте», однако, заявляет о себе еще более роковым образом. А именно, будучи продуктами исторического развития, они не только находятся в постоянном изменении, но *являются – и как раз по структуре их предметности – продуктами определенной исторической эпохи: капитализма*. Вот почему «наука», которая признает способ непосредственной данности фактов основой научно значимой эмпирии, а их форму предметности – исходным пунктом образования научных понятий, однозначно и догматически становится на почву капиталистического общества, некритически воспринимает его сущность, его предметную структуру,



его закономерности, рассматривая их как неизменный фундамент «науки».

Чтобы от подобных «фактов» суметь продвинуться к фактам в подлинном смысле слова, надо высветить, как таковую, их историческую обусловленность; надо отказаться от точки зрения, при которой они получаются непроизвольно, непосредственно; надо подвергнуть сами эти факты историческо-диалектическому рассмотрению. Ибо, как говорит Маркс, «сложившийся уже вид экономических отношений, который выступает на поверхности, в их реальном существовании, а, следовательно, и в тех представлениях, при помощи которых пытаются уяснить себе эти отношения их носители и агенты, весьма сильно отличается от внутреннего, существенного, но скрытого основного содержания, и на деле искажает его и противоречит как ему самому, так и соответствующему ему понятию»<sup>9</sup>. Таким образом, если требуется правильно понять факты, то следует прежде ясно и точно понять это различие между их реальным существованием и их основным содержанием, между сложившимися о них представлениями и их понятиями. Это разграничение представляет собой первую предпосылку действительно научного рассмотрения, которое, по словам Маркса, было излишним, если бы «форма проявления и сущность вещей непосредственно совпадали»<sup>10</sup>. Дело, поэтому, состоит в том, чтобы, с одной стороны, отъединить явления от этой непосредственной формы данности, найти опосредствования, с помощью которых они могут быть соотнесены со своей сердцевиной, своей сущностью и понять в этой сущности; а с другой стороны, – суметь понять этот феноменальный характер явлений, их видимость, как необходимую форму их проявления.

Данная форма необходима в силу того, что такова историческая сущность фактов, в силу того, что они выра-

тают на почве капиталистического общества. Это двоякое определение, это одновременное воспризнание и снятие непосредственного бытия – это как раз и есть диалектическое отношение. Внутренний мыслительный строй «Капитала» именно здесь доставляет наибольшие трудности для поверхностного читателя, некритически погрязшего в идейных формах капиталистического развития. Ибо, с одной стороны, при рассмотрении всех экономических форм в «Капитале» до высшего предела доводится их капиталистический характер, создается мыслительная среда, в которой они выступают совершенно беспримесными: общество описывается как «соответствующее теории», то есть как целиком и полностью капиталистическое, состоящее лишь из капиталистов и пролетариев. С другой стороны, как только этот способ рассмотрения начинает давать какой-то результат, как только этот феноменальный мир сгущается в теорию, тотчас же полученный таким образом результат упраздняется как простая видимость, как превратное отражение превратных отношений, которые суть лишь «осознанное выражение мнимого движения».

Лишь в этой взаимосвязи, где отдельные факты общественной жизни включаются в *тотальность* в качестве моментов исторического развития, перед познанием фактов появляется возможность стать познанием *действительности*. Такое познание исходит из охарактеризованных выше, простых, чистых (в капиталистическом мире), непосредственных естественных определений, чтобы от них перейти к познанию конкретной тотальности как мыслительного воспроизведения действительности. Эта конкретная тотальность отнюдь не дана мышлению непосредственно.

«Конкретное потому конкретно, – указывает Маркс, – что оно есть синтез многих определений, следовательно

но, единство многообразного». Идеализм впадает здесь в иллюзию, путая этот процесс мыслительного воспроизведения действительности с процессом построения самой действительности. Ибо в мышлении конкретное «выступает как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт, хотя оно представляет собой действительный исходный пункт и вследствие этого также исходный пункт созерцания и представления»<sup>11</sup>. Напротив, вульгарный материализм, в какие бы современные одеяния его ни облачали Бернштейн и другие, – останавливается на воспроизведении непосредственных, простых определений общественной жизни. Ему видится совершенно особенная «строгость» в том, что он просто-напросто воспринимает эти определения без всякого последующего анализа, без их синтеза в конкретную тотальность, что он оставляет эти определения в их абстрактной изолированности и объясняет их лишь абстрактными, не соотнесенными с конкретной тотальностью закономерностями. «Грубость и поверхностность взглядов в том и заключается, что явления, органически между собой связанные, становятся в случайные взаимоотношения и в чисто рассудочную связь»<sup>12</sup>.

Грубость и поверхностность таких рефлексивных взаимосвязей состоит прежде всего в том, что ими затушевывается исторически преходящий характер капиталистического общества, а эти определения выступают как вневременные, вечные, присущие всем общественным формам категории. Ярче всего это проявилось в буржуазной вульгарной политэкономии, но и вульгарный марксизм вскоре пошел по той же дорожке. Как только были подорваны диалектический метод и вместе с ним методологическое господство тотальности над отдельными моментами, как только целое перестало

быть понятием и истиной частей, как только, вразрез с этим, целое начали исключать из рассмотрения как что-то ненаучное или низводить до простой «идеи» или «суммы» частей, рефлексивная взаимосвязь изолированных частей должна была предстать вневременным законом всякого человеческого общества. Ибо положение Маркса о том, что в каждом обществе производственные отношения образуют некоторое единое целое<sup>13</sup>, является методологическим исходным пунктом и ключом именно к историческому познанию общественных отношений. А именно, каждую изолированную, частичную категорию можно – при условии такой ее изолированности – мыслить и рассматривать как присущую общественному развитию в целом (если ее невозможно отыскать в каком-то обществе, то это то самое «исключение», которое подтверждает правило).

### 3.

Эта диалектическая концепция тотальности, которая якобы так далеко отступает от непосредственной действительности, которая якобы так «ненаучно» ее конструирует, на самом деле является единственным методом мыслительного воспроизведения и постижения действительности. Конкретная тотальность, стало быть, является подлинной категорией действительности<sup>14</sup>. Правильность этого взгляда обнаруживается прежде всего тогда, когда мы ставим в центр нашего внимания реальный. Материальный субстрат нашего метода, капиталистическое общество со свойственным ему антагонизмом производительных сил и производственных

отношений. Метод естественных наук, этот методологический идеал всякой рефлексивной науки и всякого ревизионизма, не признает никаких противоречий, никаких антагонизмов в своем материале. Если, тем не менее, возникает какое-то противоречие между отдельными теориями, то это является для их сторонников лишь признаком незавершенности достигнутого доселе познания. Разногласия между теориями, которые оказываются противоречащими друг другу, обнаруживают ограниченность этих теорий; их, соответственно, надо преобразовывать, подчинять более общим теориям, в которых противоречия затем окончательно исчезнут. Но что касается общественной действительности, то здесь эти противоречия не являются признаком еще незавершенного познания действительности, наоборот, они *выступают как нечто неотъемлемое от сущности самой действительности, от сущности капиталистического общества*. Когда целое познано, противоречия снимаются, но *не перестают* быть противоречиями. Напротив, они постигаются как необходимые противоречия, как антагонистическое основание данного способа производства. Когда теория, будучи познанием тотальности, указывает путь к преодолению этих противоречий и их снятию, то это удается ей постольку, поскольку она *выявляет те реальные тенденции* процесса общественного развития, которые призваны *реально* снять эти противоречия в общественной действительности, в ходе общественного развития.

Противоборство между диалектическим и т.д. методом с этой точки зрения само по себе является общественной проблемой. Познавательный идеал естественных наук, когда он применяется к природе, служит единственно лишь прогрессу науки, но он является средством идеологической борьбы буржуазии, когда распро-

страняется на общественное развитие. Для буржуазии жизненно важно, с одной стороны, рассматривать свой собственный строй производства как если бы он был сформирован категориями, имеющими вневременное значение, то есть определялся вечными законами природы и разума к вечному существованию, а с другой стороны, – истолковывать неуклонно обостряющиеся противоречия не как неотъемлемые от сущности этого строя производства, а всего лишь как поверхностные явления и т.д.

Метод классической политической экономии возникает на этой идеологической потребности; его ограниченность как научного метода обусловлена этой структурой общественной действительности, антагонистическим характером капиталистического производства. Когда мыслитель ранга Рикардо, к примеру, отрицает, что «вместе с расширением производства и возрастанием капитала необходимо и расширение рынка», то он идет на это (конечно, не отдавая себе в этом отчета), чтобы не признать необходимость кризисов, в которых наиболее ярко проявляется антагонизм капиталистического производства, тот факт, что «буржуазный способ производства включает в себя границу для свободного развития производительных сил»<sup>15</sup>. Что Рикардо еще делает с чистой совестью, то у вульгарной политической экономии, конечно, становится сознательно-лживой апологетикой буржуазного общества. Когда вульгарный марксизм стремится либо последовательно изъять диалектический метод из пролетарской науки, либо, по крайней мере, его «критически» усовершенствовать, он приходит – сознательно или бессознательно – к тем же самым результатам. Наверное, самый гротескный пример тому – Макс Адлер. Диалектику как метод, как движение мышления он стремится критически отделить от диалектики как метафизи-

ки. Кульминацией адлеровской «критики», ее итогом является резкое отграничение от двух этих диалектических концепций диалектики, понимаемой как «часть позитивной науки», которая преимущественно и имеется в виду, когда марксисты ведут речь о реальной диалектике». Такую диалектику, по Адлеру, точнее было бы называть «антагонизмом»; она лишь констатирует наличие противоположности между личным интересом индивида и социальными формами, в которые он втянут»<sup>16</sup>. Тем самым, во-первых, выхолащивается объективный экономический антагонизм, выражающийся в *классовой борьбе*, он превращается в конфликт между *индивидом и обществом*, исходя из которого невозможно понять ни необходимости, с какой оно сталкивается с известными проблемами, ни необходимости, с какой оно движется к своей гибели; в конечном счете, эта позиция – вольно или невольно – приводит к кантовской философии истории. Во-вторых, наряду с этим, структура буржуазного общества выдается здесь за всеобщую форму социальности, как таковой. Ибо выделенная Максом Адлером центральная проблема реальной «диалектики, или лучше сказать, антагонизма», – это ничто иное, как одна из типичных форм идеологического выражения антагонистического характера капиталистического строя. Дело не изменяется от того, увековечивается ли капитализм, исходя из экономического базиса или же исходя из идеологических образований, совершается это наивно-беззаботно или критически-утонченно.

Стало быть, когда диалектический метод отбрасывается или смазывается, то вместе с ним одновременно утрачивается и познаваемость истории. Не надо понимать дело так, будто без диалектического метода невозможно более или менее точно описать отдельные исторические личности, эпохи и т.д. Напротив, речь идет о том,

что при подобном подходе становится невозможно понять историю как единый процесс. (Эта невозможность выказывает себя в буржуазной науке, с одной стороны, в форме абстрактных социологических конструкций истории, типа кантовско-спенсеровских, внутренние противоречия которых убедительно выяснены современной буржуазной теорией истории, проницательнее всего – Риккертом; с другой стороны, в форме требования создать «философию истории», отношение которой к исторической действительности опять-таки выступает как методологически неразрешимая проблема.) Противоположность между описанием одной части истории и описанием истории как единого процесса, однако, не является различием в объеме описания, например, между специальной и универсальной историей, а представляет собой методологическую противоположность, противоположность точек зрения. Вопрос о целостном постижении исторического процесса неизбежно всплывает при рассмотрении любой эпохи, любой частной области и т.д. Вот здесь и обнаруживается решающее значение диалектического влияния тотальности. Ведь вполне возможно, что кого-то, в сущности, совершенно верно познает и описывает историческое событие, не будучи способным понять, чем это событие является на самом деле, какова его действительная историческая функция в историческом целом, к которому оно принадлежит; то есть понять данное событие) в его включенности в единый исторический процесс.

Чрезвычайно характерный пример тому – позиция Сисмонди по вопросу о кризисах. Он в конечном счете не справился с этим вопросом, хотя сумел правильно распознать тенденции, присущие как производству, так и распределению. Несмотря на свою весьма проницательную критику капитализма, Сисмонди остался в пле-



ну капиталистических форм предметности, был вынужден рассматривать их как независимые друг от друга динамические комплексы, «не понимая, что отношения распределения есть лишь отношения производства *sub alia specie*»<sup>17</sup>. Ему, таким образом, суждена та же участь, что и Прудону с его ложной диалектикой: он «превращает различные звенья общества в соответственное число отдельных обществ»<sup>18</sup>.

Итак, категория тотальности, повторим, отнюдь не упраздняет свои моменты, не доводит их до лишнего различий единства, до тождества. Лишь в той мере, в какой эти моменты вступают в диалектически-динамические отношения между собой, постигаются в качестве диалектически-динамических моментов целого, которое столь же диалектически динамично, – лишь в этой мере форма проявления их самостоятельности, той самозаконности, какая им свойственна при капитализме, раскрывается как чистая видимость. «Результат, к которому мы пришли, заключается не в том, что производство, распределение, обмен и потребление идентичны, а в том, что все они образуют собой части единого целого, различия внутри единства... Определенное производство обуславливает, таким образом, определенное потребление, определенное распределение, определенный обмен *и определенные отношения этих различных моментов друг к другу*... Между различными моментами имеет место взаимодействие. Это свойственно всякому органическому целому»<sup>19</sup>.

Однако и на категории взаимодействия тоже нельзя останавливаться. Коль скоро взаимодействие двух, в прочих отношениях неизменных, предметов, то мы не делаем ни шага вперед в познании общественной действительности по сравнению с вульгарным материализмом с его однолинейными каузальными рядами (или по

сравнению с махизмом с его функциональными отношениями и т.д.). Ведь взаимодействие происходит и тогда, когда, например, в покоящийся бильярдный шар ударяется движущийся: первый начинает двигаться, а второй вследствие толчка отклоняется от первоначального направления своего движения. Взаимодействие, которое здесь имеется в виду, должно выходить за рамки взаимодействия *неизменных в прочих отношениях объектов*. И его выводит за эти рамки именно отношение к целому: отношение к целому становится определением, которое определяет *форму предметности* всякого объекта познания; всякое существенное и значимое для познания изменение выражается как изменение отношения к целому и тем самым – как изменение самой формы предметности<sup>20</sup>. Маркс множество раз ясно высказывал эту мысль в своих произведениях. Прочитую лишь одну из известнейших формулировок: «Негр есть негр. Только при определенных отношениях он становится *рабом*. Хлопкопрядильная машина есть машина для прядения хлопка. Только при определенных отношениях она так же не является *капиталом*, как *золото* само по себе не является деньгами, или сахар – *ценой сахара*»<sup>21</sup>.

Это непрерывное изменение форм предметности всех общественных феноменов в их непрерывном диалектическом взаимодействии друг с другом, эта обусловленность познаваемости предмета и его функций в *определенной* тотальности, в которой он пребывает, делает диалектическую концепцию тотальности – и только ее! – способной к постижению *действительности как общественного процесса*. Ибо лишь в этом пункте фетишистские формы предметности, которые необходимо продуцируются капиталистическим производством, разрешаются, претворяясь в видимость, пусть даже познannую в своей необходимости, но все-таки види-

мость. Их рефлексивные взаимосвязи, их «закономерности», которые хотя и неизбежно возникают на этой почве, но ведут к сокрытию действительных взаимосвязей предметов, оказываются необходимыми представлениями агентов капиталистического производственного строя. Они, стало быть, являются предметами познания, но предмет, который познается в них и через их посредство, – это не сам капиталистический производственный строй, а идеология господствующего при нем класса.

Историческое познание становится возможным только тогда, когда эта оболочка прорывается. Ибо функция рефлексивных определений фетишистских форм предметности состоит как раз в превращении феноменов капиталистического общества в сверхисторические сущности. Познание действительной предметности феномена, познание его исторического характера и познание его действительной функции в общественном целом составляют, следовательно, единый неделимый акт познания. Это единство разлагается псевдонаучным способом рассмотрения. Так, например, познание фундаментального для политической экономии различия между постоянным и переменным капиталом стало возможным лишь благодаря диалектическому методу; классическая политэкономия оказалась неспособной определить их различие. И отнюдь не случайно. Ибо «переменный капитал есть лишь особая историческая форма проявления фонда жизненных средств, или рабочего фонда, который необходим работнику для поддержания и воспроизводства его жизни и который при всех системах общественного производства он сам постоянно должен производить и воспроизводить. Рабочий фонд постоянно притекает к рабочему в форме средств платежа за его труд лишь потому, что собственный продукт рабочего

постоянно удаляется от него в форме капитала...», «товарная форма продукта и денежная форма товара маскируют истинный характер этого процесса»<sup>22</sup>.

Эта функция сокрытия действительности, присущая фетишистской видимости, которая окутывает все феномены капиталистического общества, отнюдь не сводится лишь к сокрытию его исторического, то есть изменчивого, преходящего характера. Или, лучше сказать, такое сокрытие становится возможным лишь благодаря тому, что все формы предметности, в которых перед человеком в капиталистическом обществе непосредственно предстает – неизбежно – окружающий его мир, прежде всего экономические категории, – все эти формы также скрывает то, что они являются формами предметности, категориями, выражающими межчеловеческие отношения. Такое сокрытие становится возможным лишь благодаря тому, что межчеловеческие отношения проявляются как вещи и отношения между вещами. Поэтому диалектический метод, разрывая окутывающий категории покров вечности, должен одновременно разорвать и покров вещности, дабы освободить дорогу к познанию действительности. «Политическая экономия, – говорит Энгельс в своей рецензии на работу Маркса «К критике политической экономии», – имеет дело не с вещами, а с отношениями между людьми и, в конечном счете, между классами, но эти отношения всегда связаны с вещами и проявляются как вещи»<sup>23</sup>. Лишь при осознании этого концепция тотальности, характерная для диалектического метода, выступает как познание общественной действительности. Диалектическая соотнесенность частей с целым еще могла бы представиться чисто методологическим определением мышления, которое настолько же свободно от категорий, действительно конституирующих общественную

действительность, насколько свободны от них рефлексивные определения буржуазной политэкономии; в этом случае превосходство первого подхода над вторым было бы лишь сугубо методологическим. Различие между ними, однако, глубже и принципиальней. Посредством каждой экономической категории обнаруживается, осознается и понятийно фиксируется определенное отношение между людьми на определенной ступени их общественного развития. Благодаря этому впервые становится возможным познать движение самого человеческого общества в его внутренней закономерности, познать как продукт деятельности самих людей и одновременно – тех сил, которые порождаются их отношениями, но ускользают от их контроля. Экономические категории становятся, следовательно, диалектически-динамическими в двояком смысле этого слова. Они находятся в живом взаимодействии между собой как «чисто» экономические категории и способствуют познанию, позволяя обозреть тот или иной хронологический отрезок общественного развития. Но в силу того, что категории проистекают из человеческих отношений и функционируют в процессе преобразования этих отношений, взаимосвязь категорий с реальным субстратом их действительности высвечивает сам ход развития. Это значит, что производство и воспроизводство определенной экономической тотальности, познание которой составляет задачу науки, необходимо превращается, – впрочем, трансцендируя «чистую» политэкономия, но без всякого обращения к каким-то трансцендентным силам, – в процесс производства и воспроизводства определенного целостного общества. Эту характерную особенность диалектического познания Маркс зачастую подчеркивал ясно и отчетливо. Например, в «Капитале» он указывает: «Следовательно, капиталистический

процесс производства, рассматриваемый в общей связи, или как процесс воспроизводства, производит не только товары, не только прибавочную стоимость, он производит и воспроизводит само капиталистическое отношение, – капиталиста на одной стороне, наемного рабочего – на другой»<sup>24</sup>.

#### 4.

Такое самополагание, самопроизводство и воспроизводство как раз и представляет собой *действительность*. Это ясно понял уже Гегель, выразив свое понимание в форме, весьма близкой Марксу, пусть даже еще чересчур абстрактной, недопонимающей себя самое и поэтому создающей возможность недоразумений. «То, что действительно, необходимо внутри себя», – говорит Гегель в своей «Философии права». «Необходимость состоит в том, что целое разделено на различия понятия и что это разделенное представляет собой прочную и сохраняющуюся определенность, которая не мертвенно прочна, а постоянно порождает себя в распаде»<sup>25</sup>. Здесь ясно обнаруживается глубокое родство между историческим материализмом и гегелевской философией в трактовке проблемы действительности, функций теории, понимаемой как *самопознание действительности*; но именно здесь надо сразу же – хотя бы лишь в нескольких словах – указать не менее решающий пункт их расхождений. Таким является опять-таки проблема действительности, проблема единства исторического процесса. Маркс упрекает Гегеля (но в еще большей мере – его последователей, которые все больше скатывались на позиции Фихте

и Канта), что в сущности он не преодолел дуализма мышления и бытия, теории и практики, субъекта и объекта; что его диалектика – в качестве внутренней, реальной диалектики исторического процесса – это простая видимость; что как раз в пункте, имеющем решающее значение, он не пошел дальше Канта; что познание для Гегеля – это познание, относящееся к материалу, который сам по себе сущностно ему чужд, а не самопознание этого материала – то есть человеческого общества. Решающие тезисы этой критики таковы: «Уже у Гегеля *абсолютный дух* истории обладает в *массе* нужным ему материалом, соответственно же выражение он находит себе лишь в *философии*. Философ является, однако, лишь тем органом, в котором творящий историю абсолютный дух по завершении движения *ретроспективно* приходит к сознанию самого себя. Этим ретроспективным сознанием ограничивается его участие в истории, ибо действительное движение совершается абсолютным духом бессознательно. Таким образом, философ приходит «*post festum*». Гегель только по видимости делает творцом истории абсолютный дух в качестве абсолютного духа. Так как «абсолютный дух лишь *post festum*, в философе, приходит к *сознанию* себя как творческого мирового духа, то его фабрикация истории существует лишь в сознании, в мнении, в представлении философа, лишь в спекулятивном воображении»<sup>26</sup>.

Эта гегелевская понятная мифология окончательно опровергнута критической деятельностью молодого Маркса. Не случайно, однако, и то, что философия, в отношении которой Маркс стремился «прийти к согласию с самим собой», уже была попятным движением гегелянства, направленным к Канту. Движением, которое неясности и внутренние колебания самого Гегеля использовало для того, чтобы вытравить из метода революци-

онные элементы, чтобы обеспечить созвучность реакционного содержания, реакционной понятийной мифологии, остатков созерцательного раздвоения мышления и бытия с гомогенно реакционной теорией, господствовавшей в тогдашней Германии. Восприняв прогрессивную часть гегелевского метода, диалектику, понятную как познание действительности, Маркс не только решительно порвал с преемниками Гегеля, но одновременно расколол надвое саму философию Гегеля. Историческую тенденцию, присущую гегелевской философии, Маркс предельно усугубил и провел с чрезвычайной последовательностью: с присущим ему радикализмом он превратил в исторические проблемы все общественные феномены и проявления социализированного человека, конкретно указав реальный субстрат исторического развития и раскрыв его методологическую плодотворность. С этим критерием, который был найден самим Марксом и выдвинут в качестве методологического требования, и была соизмерена гегелевская философия, признанная слишком легкой. Мифологические остатки «вечных ценностей», которые устранял из диалектики Маркс, по сути дела, обретаются в области рефлексивной философии, против которой Гегель всю свою жизнь боролся яростно и жестоко, которой он и противопоставил весь свой философский метод, процесс и конкретную тотальность, диалектику и историю. Марксова критика Гегеля, стало быть, является прямым продолжением и развитием той критики, которой сам Гегель подверг Канта и Фихте<sup>27</sup>.

Таким образом, диалектический метод, с одной стороны, возникает как последовательное развитие того, к чему стремился сам Гегель, но чего он конкретно не достиг. С другой стороны, мертвое тело писанной системы стало добычей филологов и фабрикантов систем. Таким образом, диалектический метод, с одной сторо-



ны, возникает как последовательное развитие того, к чему стремился сам Гегель, но чего он конкретно не достиг. Пункт расхождений – это действительность. Гегель был не в состоянии добраться до действительных движущих сил истории. Отчасти из-за того, что ко времени возникновения его системы эти силы не выявились со всею ясностью и очевидностью. Вот почему Гегель вынужден был рассматривать в качестве подлинных носителей исторического развития народы и их сознание (реальный субстрат последнего с его разнородными составляющими остался для Гегеля неразгаданным и мифологизировался им как «дух народа»). Отчасти же несостоятельность Гегеля объяснялась тем, что несмотря на свои весьма энергичные устремления в противоположном направлении он остался в плену платоновско-кантовского образа мысли, дуализма мышления и бытия, формы и материи. И хотя он является подлинным первооткрывателем значения конкретной тотальности, хотя его мышление всегда сориентировано на преодоление всякой абстрактности, тем не менее материя для него чисто по-платоновски запятнана «позором определенности». И эти тенденции, сталкивающиеся и противоборствующие между собой, оказалось невозможным интеллектуально прояснить в рамках его системы. Они зачастую выступают непосредственными, противоречащими и не согласующимися друг с другом; и то окончательное (мнимое) согласие, к которому они приходили в самой системе, относилось поэтому скорее к прошлому, чем к будущему<sup>28</sup>. Неудивительно, что буржуазная наука уже на самых первых порах стала подчеркивать и развивать как существенные именно эти стороны философии Гегеля. Но как раз из-за этого осталась почти совершенно нераскрытой даже для марксистов революционная сердцевина его мы-

шления. Мифология понятий – это всегда лишь мыслительное выражение того, что для людей остались непостижимыми фундаментальные факты их существования, от последствий которых они не в силах защищаться. Неспособность проникнуть в сам предмет выражается в мысли в виде трансцендентных движущих сил, которые мифологическим образом формируют и создают действительность, отношения между предметами, наше отношение к ним, их изменение в историческом процессе. Когда Маркс и Энгельс истолковали «производство и воспроизводство действительной жизни» как в конечном счете «определяющий момент» в историческом процессе<sup>29</sup>, они впервые обрели возможность и позицию, позволяющие покончить со всякой мифологией. Гегелевский абстрактный дух был последним из этих величественных мифологических форм, той формой, в которой находило выражение уже само целое и его движение, пусть даже не осознающее своей действительной сущности. Коль скоро в историческом материализме приобретает свою «разумную» форму тот разум, который «существовал всегда, только не всегда в разумной форме»<sup>30</sup>, то это значит, что находит свое осуществление программа философии истории Гегеля, пусть даже путем уничтожения его учения. Как подчеркивает Гегель, в противоположность природе, в которой изменение является круговоротом, повторением одного и того же, в истории изменение не только скользит по поверхности, но захватывает понятие. Само понятие и есть то, что себя упорядочивает<sup>31</sup>.

## 5.

Исходный пункт диалектического материализма, положение о том, что не сознание людей определяет их бытие, а наоборот, их общественное бытие определяет их сознание, – лишь в такой взаимосвязи утрачивает свой сугубо теоретический характер, становится практическим вопросом. И только тогда, когда бытие в самой своей сердцевине раскрывается как общественный процесс, бытие может проявить себя в качестве (конечно, доселе неосознававшегося) продукта человеческой деятельности, а эта деятельность, в свою очередь, – предстать как решающий элемент изменения бытия. С одной стороны, чисто природные отношения или общественные формы, которые в результате мистификации выглядят как природные отношения, противостоят человеку как косные, окончательно сложившиеся, по сути своей неизменные данности; человек способен в лучшем случае использовать для себя законы, которым они подчиняются, в лучшем случае постичь их предметную структуру, но никак не изменить их. С другой стороны, при таком понимании бытия возможность практики приурочивается к индивидуальному сознанию. Практика становится формой деятельности обособленного индивида: она становится этикой. Попытки Фейербаха преодолеть Гегеля потерпели крах именно в этом пункте: он, в той же мере, что и немецкий идеализм, и в намного большей, чем Гегель, остановился на обособленном индивиде «гражданского общества». Требование Маркса понять «чувственность», предмет, действительность как человеческую чувственную деятельность<sup>32</sup> означает осознание человеком самого себя в качестве общественного существа, осознание

человеком самого себя одновременно и в качестве субъекта, и в качестве объекта общественно-исторического процесса. В феодальном обществе человек был не в состоянии осознать себя в качестве общественного существа, поскольку сами его общественные отношения носили еще во многом естественный характер, поскольку общество в целом все еще недостаточно было пронизано единой организацией, все еще недостаточно обнимало собой отношения человека к человеку в их единстве, чтобы предстать в сознании как *подлинная* действительность человека. (Сюда не относится вопрос о структуре и единстве феодального общества.) Буржуазное общество совершенствует этот процесс обобществления общества. Капитализм ниспровергает все границы между отдельными странами и областями, будь то пространственно-временные барьеры или правовые перегородки сословности. В капиталистическом мире формального равенства всех людей все больше исчезают те экономические отношения, которые непосредственно регулировали обмен веществ между человеком и природой. Человек становится в истинном смысле этого слова общественным существом. Общество – *подлинной* действительностью для человека.

Таким образом, познание общества как действительности возможно лишь на почве капитализма, буржуазного общества. Однако класс, который выступает как исторический носитель этого переворота, буржуазия, совершает эту свою функцию еще бессознательно; общественные силы, которые она развязала, те самые силы, которые со своей стороны помогли буржуазии установить свое господство, противостоят ей как вторая природа, но как природа более бездушная, более непроницаемая, чем природа, которую знал феодализм<sup>33</sup>. И только тогда, когда появляется пролетариат, познание

общественной действительности приобретает завершенность. Это достигается благодаря тому, что классовая точка зрения пролетариата и есть тот наконец-то найденный пункт, откуда становится обозримым общество в целом. Исторический материализм сложился одновременно и как учение «Об условиях освобождения пролетариата», и как учение о действительности, в качестве которой выступает совокупный процесс общественного развития; это стало возможным лишь потому, что познать это классовое положение можно лишь путем познания всего общества; лишь потому, что такое познание составляет неотъемлемую предпосылку деятельности пролетариата. Стало быть, единство теории и практики – это лишь другая сторона общественно-исторической ситуации пролетариата, в соответствии с которой для пролетариата точка зрения самопознания совпадает с познанием тотальности, а пролетариат одновременно выступает как субъект и объект собственного познания.

Ибо миссия проводника человечества к более высокой ступени его развития, как правильно подметил Гегель (впрочем, все еще применительно к народам), основана на том, что эти «ступени развития наличны как непосредственные природные начала» и что тому народу (стало быть, тому классу), который обладает подобным моментом как природными началом, поручено и его исполнение<sup>34</sup>. Данную идею Маркс с полной ясностью конкретизировал применительно к общественному развитию: «Если социалистические писатели признают за пролетариатом эту всемирно-историческую роль, то это никоим образом не происходит от того, что они... считают пролетариев *богами*. Скорее наоборот. Так как в оформившемся пролетариате практически закончено отвлечение от всего человеческого, даже от *видимости*

человеческого, так как в жизненных условиях пролетариата все жизненные условия современного общества достигли высшей точки бесчеловечности; так как в пролетариате человек потерял самого себя, однако вместе с тем не только обрел теоретическое сознание этой потери, но и непосредственно вынужден к возмущению против этой бесчеловечности велением неотвратимой, не поддающейся уже никакому приукрашиванию, абсолютно властной нужды, этого практического выражения необходимости, – то ввиду всего этого пролетариат может и должен сам себя освободить. Но он не может освободить себя, не уничтожив своих собственных жизненных условий. Он не может уничтожить своих собственных жизненных условий, не уничтожив *всех* бесчеловечных жизненных условий современного общества, сконцентрированных в его собственном положении»<sup>35</sup>. Таким образом, методологическая сущность исторического материализма неотделима от «практически-критической деятельности» пролетариата: и то, и другое – моменты одного и того же процесса развития общества. Но, стало быть, познание действительности, достигаемое с помощью диалектического метода, тоже не отторжимо от классовой точки зрения пролетариата. Методологическое разграничение между марксизмом как «чистой» наукой и социализмом, которое проводит «австромарксизм», – это мнимая проблема, равно как и все вопросы, которые ставятся аналогичным образом<sup>36</sup>. Ведь марксистский метод, материалистическая диалектика, понятая как познание действительности, произрастают лишь из классовой точки зрения пролетариата, его позиции в борьбе. Отказ от этой точки зрения влечет за собой отход от исторического материализма, в то время как ее принятие прямоком ведет к включению в борьбу пролетариата.

Из того, что исторический материализм произрастает из «непосредственного природного» жизненного принципа пролетариата, что тотальное познание действительности проистекает из его классовой точки зрения, никоим образом не следует, будто это познание или характерная для него методологическая установка непосредственно и естественно даны пролетариату как классу (а тем более, отдельным пролетариям). Напротив. Конечно, пролетариат является гносеологическим субъектом такого познания совокупной общественной действительности. Но он отнюдь не является гносеологическим субъектом в кантовском методологическом смысле, когда субъект определяется как то, что никогда не может стать объектом. Пролетариат не есть безучастный созерцатель этого процесса. Пролетариат – не просто деятельная и страдательная часть этого целого; восхождение и развитие его познания, с одной стороны, и его собственное восхождение и развитие в ходе истории, с другой стороны, – это лишь две стороны одного и того же реального процесса. И не только потому, что сам класс начинает со спонтанных, бессознательных действий непосредственной отчаянной обороны (например, с разрушения машин, что весьма характерно именно для начальной стадии) и лишь постепенно, в постоянных общественных битвах «формирует себя как класс». Осознание общественной действительности, своего собственного классового положения и вытекающей из него исторической миссии, метод материалистической диалектики суть продукты того же самого процесса развития, который в первый раз в истории адекватно познается в своей действительности историческим материализмом.

Возможность марксистского метода – это, стало быть, такой же продукт классовой борьбы, как какой-ли-

бо результат политического или экономического свойства. И развитие пролетариата тоже отражает внутреннюю структуру познанной им – впервые – истории – человечества. «Поэтому результат этого процесса производства столь же неизменно принимает вид его предпосылок, как его предпосылки – вид его результата»<sup>37</sup>. Методологическая точка зрения тотальности, в которой мы научились видеть центральную проблему, предпосылку познания действительности, является продуктом истории в двояком смысле. Во-первых, формальная объективная возможность исторического материализма как метода познания вообще сложилась благодаря экономическому развитию, породившему пролетариат, благодаря возникновению самого пролетариата (то есть на определенной ступени общественного развития), благодаря совершившейся таким образом трансформации субъекта и объекта познания общественной действительности. Во-вторых, только в ходе развития самого пролетариата эта формальная возможность стала реальной возможностью. Ибо возможность такого постижения смысла исторического процесса, которое было бы имманентно присуще самому этому процессу, а не соотносило бы этот смысл – путем трансцендентного, мифологизирующего или этического смыслополагания – с материалом, который сам по себе чужд этому смыслу, – такая возможность предполагает высокоразвитое сознание пролетариатом своего положения, относительно высокоразвитый пролетариат, то есть длительное предварительное развитие. Это путь от утопии к познанию действительности; путь от трансцендентных целеполаганий первых великих мыслителей рабочего движения к ясности Парижской Коммуны 1871 года: рабочему классу не нужно осуществлять никаких идеалов, он должен лишь высвободить элементы ново-



го общества, пройти путь, отделяющий класс «по отношению к капиталу» от класса «для себя».

В этой перспективе ревизионистское разграничение между движением и конечной целью представляется возвратом к примитивному уровню рабочего движения. Ибо конечная цель не является каким-то состоянием, которое ожидает пролетариат в конце движения, независимо от него, от пройденного к ней пути, где-то там, в «государстве будущего»; она не является неким состоянием, о котором поэтому вполне можно забыть в повседневной борьбе и которое в лучшем случае возвещается в воскресных проповедях как нечто возвышенное по сравнению с обыденными заботами. Она не является также и «долженствованием», «идеей», которые регулятивно присовокупляются к «действительному» процессу. Напротив, конечная цель – это *отношение к целому* (к обществу в целом, рассматриваемому как процесс), благодаря которому каждый отдельный момент борьбы только и обретает свой революционный смысл. То отношение к целому, которое имманентно каждому моменту именно в его простой и трезвой повседневности, но которое реализуется лишь путем этого отношения. Раскрывая отношение момента повседневной борьбы к целому и придавая ему тем самым действительность, осознание поднимает этот момент из голой фактичности, простого существования и возвышает до действительности. Но не следует забывать также, что всякое стремление полностью уберечь «конечную цель» или «сущность» пролетариата и т.п. от осквернения, угроза которого либо таится в их соотнесенности с капиталистическим существованием, либо, в силу такой соотнесенности, может в конце концов вылиться в такое осквернение, ведет к тому же самому отходу от постижения действительности, от «практически-критической» дея-

тельности, к тому же самому возврату к утопическому дуализму субъекта и объекта, теории и практики, к которым привел ревизионизм<sup>38</sup>.

Практическая опасность любого дуалистического подхода выражается в том, что утрачиваются ориентиры деятельности. А именно, едва лишь мы покидаем ту почву действительности, которая была обретена только благодаря диалектическому материализму (но которую все время надо обретать заново), следовательно, как только оказываемся на «естественной» почве существования, неприкрытой, голой и грубой эмпирии, как субъект деятельности и среда «фактов», в которой должна разыгрываться его деятельность, тут же противопоставляются друг другу как резко и непримиримо разделенные принципы. И как невозможно навязать объективной взаимосвязи фактов субъективную волю, желание или решение, точно так же невозможно и отыскать в самих фактах ориентирующий момент для деятельности. Никогда не было и никогда не будет ситуации, в которой факты однозначно говорили бы за или против определенной направленности действий. И чем добросовестнее исследуются изолированные факты, т.е. факты в их рефлексивных взаимосвязях, тем меньше они могут однозначно указывать в каком-то направлении. А что чисто субъективное решение должно опять разбиться о тяжесть непонятых и действующих с автоматической «закономерностью» фактов, разумеется само собой. Таким образом, свойственный диалектическому методу взгляд на действительность оказывается – и как раз в применении к проблеме деятельности – единственным, способным наметить *направление* действий.

Объективное и субъективное самопознание пролетариата на определенной ступени его развития есть одновременно познание достигнутого на этом этапе уровня

общественного развития. Во взаимосвязи действительности, в соотношении всех частных моментов с присущими им, но еще не проясненными корнями в (общественной) целостности снимается чуждость постигнутых таким образом фактов: в них начинают проступать те тенденции, которые устремлены к сердцевине действительности, к тому, что принято называть конечной целью. Но когда эта конечная цель не противостоит процессу как абстрактный идеал, а внутренне присутствует в качестве момента истины и действительности, в качестве конкретного смысла уже достигнутой ступени (развития) в конкретном моменте, тогда его познание именно и есть познание того направления, которое (бессознательно) прокладывают направленные на целое тенденции; того направления, которое позволяет именно в данный момент конкретно определить – с позиций и в интересах совокупного процесса, освобождения пролетариата – правильную линию действий.

Однако общественное развитие постоянно усиливает конфликтность отношения между частным моментом и целым. Именно потому, что действительность излучает имманентный ей смысл со все большим блеском, смысл событий все глубже внедряется в повседневность, тотальность все глубже погружается в пространственно-временную моментальность явления. Путь сознания в истории становится не все более ровным, а наоборот, все более трудным и ответственным. Поэтому функция ортодоксального марксизма, преодоление им ревизионизма и утопизма – это не единократное опровержение ложных тенденций, но беспрестанно возобновляющаяся борьба против развращающего воздействия буржуазных форм сознания на мышление пролетариата.

Такая ортодоксия есть не хранительница традиций, а не смыкающая глаз провозвестница отношения сего-

дняшнего мгновения и его задач к тотальности исторического процесса. А значит, не устарели и остаются верными слова «Манифеста Коммунистической партии» о задачах ортодоксии и ее носителей, коммунистов: «Коммунисты отличаются от остальных пролетарских партий лишь тем, что, с одной стороны, в борьбе пролетариев различных наций они выделяют и отстаивают общие, не зависящие от национальности интересы всего пролетариата; с другой стороны, тем, что на различных ступенях развития, через которые проходит борьба пролетариата с буржуазией, они всегда являются представителями интересов движения в целом»<sup>39</sup>.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение. Соч., т. 1. С. 422.

<sup>2</sup> Маркс К. Соч. Т. 1. С. 423.

<sup>3</sup> Там же. С. 381.

<sup>4</sup> Маркс К. Соч. Т.1. С. 428. См. по данному вопросу также статью «Классовое сознание».

<sup>5</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21 С. 302. (Курсив мой. – Д.Л.)

<sup>6</sup> Маркс К., Энгельс Ф., Соч. Т. 46, С. 43. (Курсив мой. – Д.Л.). 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. Для подробного обсуждения этих вопросов здесь, к сожалению, нет никакой возможности.

<sup>7</sup> Маркс К., Энгельс Ф., Соч. Т. 46, Ч.1 С. 41.

<sup>8</sup> Там же. Т. 22, С. 530. Нельзя забывать и о том, что «естественно-научная» строгость как раз и предполагает «константность» элементов. Это методологическое требование выдвинуто уже Галилеем.

<sup>9</sup> Там же. Т.25. Ч 1. С. 228. Аналогичным образом см.: Там же, С. 50; С. 233–234. Это разграничение между существованием (которое распадается на диалектические моменты видимости, явления и сущности) и действительностью восходит к логике Гегеля. К сожалению, здесь нет возможности остановиться на том, сколь многим обязана категориальная система «Капитала» этим разграничениям. Также и разграничение между представлением и понятием восходит к Гегелю.

<sup>10</sup> Там же. Ч.П. С. 384.

<sup>11</sup> Там же. Т.46. Ч. 1. С. 37.

<sup>12</sup> Там же. Т.46. Ч. 1. С. 37.

<sup>13</sup> Там же. Т. 4. С.133.

<sup>14</sup> Мы бы хотели привлечь внимание читателей, которые более глубоко интересуются методологическими вопросами, к тому, что и в «Логике» Гегеля вопрос об отношении целого к частям образует диалектический переход от существования к действительности, причем следует заметить, что рассматриваемый там же вопрос об отношении внутреннего к внешнему также является проблемой тотальности.

<sup>15</sup> Маркс К., Энгельс Ф., Соч. Т. 26. Ч.II. С. 583, 586.

<sup>16</sup> Adler. Marxistische Probleme. S. 77.

<sup>17</sup> Маркс К., Энгельс Ф., Соч. Т. 26. Ч III. С.52.

<sup>18</sup> Там же. Т. 4. С.134.

<sup>19</sup> Там же. Т. 46. Ч.1. С. 36.

<sup>20</sup> Особенно рафинированный оппортунизм Кунова проявляется в том, что он, несмотря на свое основательное знакомство с трудами Маркса, неожиданно превращает понятие целого (совокупности, тотальности) в понятие «суммы», вследствие чего упраздняется всякое диалектическое отношение. См. *Cunov. Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie*, II, S. 155–157.

<sup>21</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.6. С.441.

<sup>22</sup> Там же. Т. 23. С. 580.

<sup>23</sup> Там же. Т.13. С. 498. См. статью «Овеществление и сознание пролетариата».

<sup>24</sup> Там же. Т.23. С. 591.

<sup>25</sup> Гегель. Философия права. М.-Л.: 1934. С. 289.

<sup>26</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 94.

<sup>27</sup> Нет ничего неожиданного в том, что Кунов именно в этом пункте, где Маркс радикально преодолел Гегеля, вновь пытается поправить Маркса с помощью кантиантски истолкованного Гегеля. Он противопоставляет чисто историческому пониманию государства у Маркса гегелевское государство как «вечную ценность», «погрешности» которого (под ними разумеется функции государства как инструмента классового угнетения) имеют значение лишь как «исторические предметы», которыми, однако, не предпрешаются сущность, определение и целеустановка государства». Вывод, будто (по Кунову) Маркс в этом вопросе уступает Гегелю, отстает от него, основан на том, что он-де «рассматривает этот вопрос с точки зрения политики, а не с точки зрения социологии». – *Op. cit.*, I, 308. Наглядно видно, что оппортунисты неспособны преодолеть гегелевскую философию; если они не скатываются к вульгарному материализму или к Канту, то используют реакционное содержание философии государства Гегеля для искоренения революционной диалектики из марксизма, для мыслительного увековечивания буржуазного общества.

<sup>28</sup> Чрезвычайно характерна в этом плане позиция Гегеля по отношению к политической экономии («Философия права». №189). Он очень отчетливо распознает ее основную методологическую проблему – проблему соотношения случайности и необходимости (его позиция весьма сходна с энгельсовой: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С.174). Но он не в состоянии уяснить основополагающее значение материального субстрата политэкономии, отношений между людьми; он останавливается на «кишмя кишащем произволе», а законы политэкономии приобретают «сходство с планетной системой». – Гегель. Сочинения. Т. VII. С. 218.

<sup>29</sup> Маркс К., Энгельс Ф., Соч. Т. 37 С. 394.

<sup>30</sup> Там же. Т.1. С. 380

<sup>31</sup> Hegel. Die Vernunft in der Geschichte. Phil. Bibl. I, 133–134.

<sup>32</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С.1.

<sup>33</sup> О причинах такого положения вещей см. статью «Классовое сознание».

<sup>34</sup> Гегель. Философия права. №346–347. Сочинения. Т. VII. С. 356.

<sup>35</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.2. С. 39–40

<sup>36</sup> Гильфердинг Р. Финансовый капитал. М.: 1959. С. 43–44.

<sup>37</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. II. С. 443.

<sup>38</sup> См. в этой связи полемику Зиновьева против выступления Геда в Штуттгарте по вопросу об отношении последнего к войне: Г. Зиновьев, Н. Ленин. Против течения. Петроград. 1919. С.484–485. См. также книгу Ленина «Детская болезнь "левизны" в коммунизме».

<sup>39</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 437.

## Роль морали в коммунистическом производстве

КОНЕЧНОЙ целью коммунизма является построение общества, в котором при регулировании человеческой деятельности основанная на свободе мораль займет место основанного на принуждении права. Как известно любому марксисту, неотъемлемой предпосылкой такого общества является окончательное устранение деления на классы. Ибо если мы задумаемся над вопросом, допускается или нет человеческой природой вообще возможность основанного на морали общества (в такой форме, по нашему мнению, данный вопрос поставлен неверно), то даже в случае безусловно положительного ответа на такой вопрос надо сознавать, что власть морали не настанет до тех пор, пока в обществе существуют классы, ведь в обществе возможна только одна система регуляции: наличие двух противоречащих друг другу или даже только расходящихся между собой систем регуляции было бы равносильно полной анархии, но коль скоро общество делится на классы, другими словами, коль скоро интересы составляющих общество человеческих групп не являются одинаковыми, подобная регуляция человеческой деятельности неизбежно будет противоречить интересам довольно значительной части, если не большинства, людей. Но людей невозможно



побудить добровольно действовать против своих интересов, а можно заставить принуждением, будь то принуждение физическое или духовное. Стало быть, пока существуют разные классы, функцию регуляции общественной деятельности неизбежно будет брать на себя право, а не мораль.

Однако эта функция права не исчерпывается тем, что оно навязывает угнетаемым классам действия в интересах угнетателей. Классовые интересы господствующих классов должны быть обеспечены даже в противоречие с самими господствующими классами. Этот второй источник необходимости права, а именно, противоречие между индивидуальным и классовым интересом, впрочем, не является всего лишь следствием деления общества на классы. Конечно, правильна констатация, что это противоречие никогда не было таким острым, как при капитализме. Условия существования капиталистического общества: анархия производства, непрерывное революционизирование производства, производство ради извлечения прибыли и т.д. – с самого начала исключают возможность гармонической связи индивидуальных и классовых интересов внутри класса. Насколько самоочевидно и повсеместно совпадали индивидуальный и классовый интерес тогда, когда капиталисты противостояли другим классам (либо угнетенным классам, либо другим угнетателям, например помещику дворянству или капиталистам другой страны), то есть тогда, когда класс должен был выступить за общую возможность и конкретную направленность угнетения, настолько же неизменно невозможным становится установление связи между индивидуальным и классовым интересом в том случае, когда встает вопрос о том, кто станет угнетателем, кого именно, сколь многих и в какой степени он будет угнетать, в капиталистических классах классовая со-

лидарность обращена не вовнутрь, а вовне, поэтому в рамках этих классов мораль никогда не сможет заменить силу права.

Классовое положение пролетариата как в капиталистическом обществе, так равным образом и после его победы, представляет собой прямо-таки полную противоположность этой констелляции. Правильно понятый интерес отдельного пролетария может быть реализован не в своей абстрактной возможности, а в самой действительности благодаря победе интересов класса. Та солидарность, которая величайшими мыслителями буржуазии преподносилась как недостижимый общественный идеал, живет и наличествует как действительность в классовом сознании, в классовых интересах пролетариата. Всемирно-историческая миссия пролетариата открывается именно в том, что осуществление его классовых интересов приносит с собой спасение человечества.

Но это спасение не может быть лишь результатом автоматического, ведомого естественными законами процесса, в диктатуре пролетариата как форме классового господства, по сути, ясно просматривается победа идеи над эгоистической волей отдельного человека; возможным является и то, что пролетариат непосредственно также желает лишь классового господства. Последовательное проведение этого классового господства, однако, уничтожает классовые различия, оно порождает бесклассовое общество. Ибо классовое господство пролетариата, если оно действительно стремится к своему утверждению, способно экономически и социально ликвидировать классовые различия лишь благодаря тому, что оно – в конечном счете – втискивает всех людей в ту пролетарскую демократию, которая является лишь внутренней формой откровения диктатуры пролетариата в

рамках этого класса. Последовательное проведение диктатуры пролетариата может завершиться лишь тем, что демократия пролетариата поглощает диктатуру и делает ее излишней. Коль скоро нет больше никаких классов, не к кому больше применять диктатуру.

Тем самым прекращает свое существование государство, главная причина применения правового принуждения, – та причина, об устранении которой думал Энгельс, когда он заявлял, что *государство отмирает*<sup>1</sup>. Но встает вопрос: как протекает это развитие внутри пролетарского класса? Здесь мораль, выполняющая общественно действенную функцию, сталкивается с проблемой; правда, подобный вопрос играл большую роль в идеологиях прежнего общества, но он никогда не оказывал существенного влияния на формирование самой общественной действительности. Он и не мог этого сделать, поскольку общественные предпосылки образования классовой морали и ее значимости внутри некоторого класса, а именно одинаковая ориентация индивидуальных и классовых интересов, сложились лишь вместе с пролетариатом. Солидарность, подчинение личных интересов интересам коллектива лишь для пролетариата совпадает с правильно понятым индивидуальным интересом. Следовательно, тут появляется возможность того, что все принадлежащие к пролетариату индивиды без ущерба для своих личных интересов подчиняются интересам своего класса, подобная добровольность была невозможна для буржуазии, там регуляция осуществлялась принудительно с помощью права. Буржуазия могла признать мораль, поскольку та действительно регулировала деятельность, лишь как принцип, выходящий за рамки классового деления и существования класса, как индивидуальную мораль; подобная мораль, однако, предполагает столь высокий

уровень человеческой культуры, который может стать всеобщим фактором, оказывающим воздействие на общество в целом, лишь в гораздо более позднюю эпоху.

Мост над пропастью между деятельностью на основе сугубо своекорыстных интересов и деятельностью на основе чистой морали перебрасывается классовой моралью. Она будет вести человечество в душевно новую эпоху или, по выражению Энгельса, в «царство свободы»<sup>2</sup>. Это развитие, повторяю, не может быть следствием автоматической закономерности слепых общественных сил, а выступает результатом свободного решения рабочего класса. Ведь после победы пролетариата принуждение внутри рабочего класса будет необходимым лишь в той мере, в какой индивиды окажутся не способными или не готовыми действовать в соответствии со своими интересами. Если организованное физическое принуждение замалчивать, то в будущем данный путь кроет в себе большие опасности. А именно, если сам пролетариат определяет свою трудовую дисциплину, если трудовой распорядок в пролетарском государстве зиждется на моральной основе, то вместе с ликвидацией классового деления автоматически прекращается также правовое принуждение, то есть государство отмирает; в этом случае такая ликвидация классового деления равносильна рождению, началу подлинной истории человечества, как это предвидел и как на это надеялся Маркс. Если, напротив, пролетариат пойдет по другому пути, то он должен создать для себя правовой порядок, который не может быть автоматически упразднен историческим развитием. Развитие, следовательно, могло бы пойти в таком направлении, которое наносило бы ущерб феномену и осуществлению конечной цели. Ведь тот правовой порядок, который пролетариат вынужден создавать таким образом, следовало бы потом низвергать; и кто

знает, какие потрясения и страдания причинит такой переход окольным путем из царства необходимости в царство свободы?

Следовательно, вопрос о трудовой дисциплине – это не только вопрос экономического существования пролетариата, но также моральный вопрос. Отсюда очевидно, насколько правильным является положение Маркса и Энгельса о том, что с завоеванием власти пролетариатом начинается эпоха свободы. Развитие будет направляться уже не действием общественно слепых сил, а добровольным решением пролетариата. От самосознания, от духовной и моральной субстанции, от способности суждения и готовности к самопожертвованию пролетариата зависит то, какое направление примет развитие общества.

Вопрос производства тем самым становится моральным вопросом. От пролетариата зависит то, уйдет ли теперь в прошлое «предысторическая эпоха человечества», власть экономики над человеком, институтов и принуждения – над моралью. От пролетариата зависит то, начнется ли действительная история человечества: а именно власть морали над институтами и экономикой. Конечно, ее возможность создается лишь общественным развитием, но сейчас в руках пролетариата фактически находится его собственная судьба и вместе с тем также судьба человечества. Тем самым задается критерий зрелости пролетариата, его способности взять в свои руки господство и руководство в обществе. До этого момента пролетариат был ведом законами общественного развития, отныне перед ним самим стоит задача руководства обществом. Его решение станет ориентиром также для развития общества, в рядах пролетариата эту ответственность должен осознать каждый индивид. Он должен чувствовать, что от него, от результатов его каждодневного

труда зависит то, когда забрезжит поистине счастливая и свободная эпоха человечества, и невозможно, чтобы пролетариат, который и в гораздо более тяжелых условиях оставался верным своей всемирно-исторической миссии, изменил своей миссии в том момент, когда он, наконец, в состоянии выполнить ее на деле.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Фридрих Энгельс. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 285.

<sup>2</sup> Там же. С. 288.

## Изменение функций исторического материализма

**ПОБЕДА**, одержанная пролетариатом, ставит перед ним самоочевидную задачу – довести до предельно возможного совершенства то духовное оружие, благодаря которому он до сих пор сумел выстоять в своей классовой борьбе. Среди такого оружия на первом плане находится, естественно, исторический материализм.

В эпоху, когда пролетариат подвергался угнетению, исторический материализм служил ему в качестве одного из эффективнейших боевых средств. И естественно, что теперь он берет его с собой в ту эпоху, когда собирается по-новому перестроить общество, а стало быть и культуру. Уже поэтому надлежало создать такой институт, задачей которого является применение исторического материализма к исторической науке в целом. В отличие от прежней ситуации, когда исторический материализм хотя и был превосходным оружием, но с точки зрения науки означал немногим более чем программу, чем указание на то, как надо писать историю, сейчас на нас возлагается также задача действительно написать всю историю заново, осветить, сгруппировать и оценить события прошлого с позиций исторического материализма. Мы должны попытаться сделать исторический материализм

методом конкретного научного исследования, методом исторической науки.

Здесь, однако, встает вопрос, почему это стало возможным только теперь. При поверхностном взгляде на вещи можно ответить на него в том смысле, что момент для разработки исторического материализма как научного метода настал лишь сегодня потому, что пролетариат завоевал господство и вместе с ним получил в свое распоряжение те физические и духовные силы, без которых невозможно достичь помянутой цели и воспользоваться которыми ему никогда не давало старое общество. Только в основе этого требования лежат и более глубокие мотивы, нежели голый факт власти, благодаря которой пролетариат сегодня в состоянии организовать науку по собственному разумению. Эти более глубокие мотивы теснейшим образом связаны с тем глубинным изменением функций, которое повлекло за собой установление диктатуры пролетариата, то есть то, что классовая борьба теперь ведется сверху вниз, а не снизу вверх, и которое затронуло все органы пролетариата, весь мир его мыслей и чувств, его классовое положение и классовое сознание. Эти мотивы мы должны обязательно обсудить сегодня, открывая этот Исследовательский институт.

Чем был исторический материализм? Несомненно, он был научным методом, с помощью которого пытались понять события прошлого в соответствии с их истинной сутью. Однако в противоположность историческим методам буржуазии он позволяет нам также под углом зрения истории, то есть научно, рассматривать современность, видеть в ней не только поверхностные явления, а также те глубинные исторические движущие силы, которыми в действительности приводятся в движение события.

Исторический материализм поэтому имел для пролетариата намного более высокую ценность, нежели один



только метод научного исследования. Среди всех его средств борьбы он был одним из важнейших. Ведь классовая борьба пролетариата знаменовала собой одновременно пробуждение его классового сознания. Но пробуждение этого сознания неизменно было для пролетариата следствием познания истинной ситуации, фактически существующих исторических взаимосвязей. Именно это и ставит классовую борьбу пролетариата на особое место в сравнении со всеми классовыми битвами: свое острейшее оружие пролетариат на самом деле получает из рук подлинной науки, достигая ясного познания действительности. В классовых битвах прошлого решающую роль играли разнородные идеологии, религиозные, нравственные и другие формы «ложного сознания», в то время как классовая борьба пролетариата, освободительная война последнего угнетенного класса обрела свой боевой лозунг и одновременно свое самое сильное оружие в раскрытии неприкрашенной истины. Стало быть, благодаря тому, что исторический материализм показал истинные действующие силы исторического процесса, он стал для пролетариата, в силу его классового положения, средством борьбы. Важнейшая задача исторического материализма заключается в том, чтобы составить точное суждение о капиталистическом общественном строе, разоблачить сущность капиталистического общественного строя. Исторический материализм поэтому всегда использовался в классовой борьбе пролетариата для того, чтобы во всех тех случаях, когда буржуазия приукрашивает и маскирует всевозможными идеологическими элементами действительное положение, состояние классовой борьбы, просветить эти покровы холодными лучами науки, показать, как и насколько они ложны, вводят в заблуждение, противоречат истине. Таким образом, благодарнейшая функция исторического материализма состо-

яла не в том, что он был чистым научным познанием, а в том, что он был делом. Исторический материализм не составлял самоцели, его назначение заключалось в том, чтобы прояснить пролетариату его ситуацию, дабы в этой ясно познанной ситуации он мог действовать соответственно своему классовому положению. Следовательно, в эпоху капитализма исторический материализм был средством борьбы. Отсюда следует, что то сопротивление, которое оказала буржуазная наука историческому материализму, диктовалось далеко не только простой ограниченностью. Напротив, оно было выражением верного классового инстинкта буржуазии, который выразился в буржуазной исторической науке. Ведь признание исторического материализма означало бы для буржуазии прямо-таки самоубийство.

Всякий представитель класса буржуазии, который признал бы научную истину исторического материализма, утратил бы вместе с тем также свое классовое сознание, а стало быть, одновременно, – и способность верно представлять интересы собственного класса. С другой стороны, для пролетариата тоже было бы самоубийством останавливаться на уяснении научного своеобразия исторического материализма, рассматривать исторический материализм лишь как инструмент познания. Сущность пролетарской классовой борьбы можно свести именно к тому, что для нее теория и практики совпадают, что познание здесь непосредственно ведет к деятельности.

Самим существованием буржуазии предопределяется то, что она никогда не достигнет ясного понимания общественных предпосылок своего собственного наличного бытия. Беглый взгляд на историю XIX века позволяет заметить глубокий и постоянный параллелизм между нисхождением буржуазии и постепенным проникновением в ее самосознание этого факта. На исходе XVIII сто-

летия буржуазия была идеологически сильным и не сломленным классом. Она была таковой даже еще в начале XIX века, когда ее идеология, идея буржуазной свободы и демократии еще не были внутренне выхолощены автоматизмом естественных законов экономики, когда бюргерство еще имело надежду и было способно добросовестно уповать на то, что эта демократическая, буржуазная свобода, это самовластие экономики однажды приведут к спасению человечества.

Блеском и пафосом этой веры была преисполнена не только история первых буржуазных революций, сильнее всего – Великой французской революции; именно она, эта вера, придает непредвзятость и могучее стремление к истине, к откровенному изложению познанного в крупнейших научных достижениях буржуазного класса, например, – в политической экономии Смита и Рикардо.

История буржуазной идеологии – это история расшатывания этой веры, веры в спасающую мир миссию буржуазного преобразования общества. С теории кризисов Сисманди и социальной критики Карлейля и дальше постепенно набирает силу это саморазрушение буржуазной идеологии. Начинаясь как феодально-реакционная критика поднимающегося капитализма, такая взаимная критика противоборствующих господствующих классов все больше превращается в самокритику буржуазии, чтобы позднее, как укор ее совести, все больше подвергнуться замалчиванию и сокрытию. «Буржуазия правильно поняла, – отмечает Маркс, – что все виды оружия, выкованные ею против феодализма, обращались своим острием против нее самой, что все созданные ею средства просвещения восставали против ее собственной цивилизации, что все сотворенные ею боги отреклись от нее».

Вот почему открыто выраженная идея классовой борьбы дважды появляется в истории буржуазной идео-

логии. Она является определяющим элементом ее «героического периода», ее энергичной борьбы за общественное господство (особенно во Франции, где политико-идеологические бои были самыми острыми) и вновь возвращается в последний период кризиса и распада. Например, социальная теория крупных объединений предпринимателей зачастую является открытой, даже цинично выраженной точкой зрения классовой борьбы. Последняя империалистическая фаза капитализма идеологически выражается вообще в методах, которые разрывают идеологические покровы, которые показывают, что господствующие слои буржуазии все яснее и откровеннее говорят о том, «что есть». (Вспомним лишь о великодержавной идеологии в имперской Германии, а также о том, что военная и послевоенная экономика вынудила теоретиков буржуазии видеть в экономических формах не только чисто фетишистские отношения, а учитывать также взаимосвязь между экономикой и удовлетворением человеческих потребностей и т.д.)

Не в том дело, что буржуазия действительно преодолевает здесь границы, которые полагаются ее положением в процессе производства, что теперь она, подобно пролетариату, могла бы исходить из действительного познания действительных движущих сил развития. Напротив, в такой ясности по поводу отдельных проблем или отдельных фаз еще сильнее проявляется слепота по отношению к целому. Ибо эта «ясность» есть, с одной стороны, лишь ясность «для внутреннего употребления»; та прогрессивная группа буржуазии, которая яснее видит экономическую взаимосвязь империализма, чем многие «специалисты», совершенно точно знает, что само это ее познание было бы в высшей степени опасным для части собственного класса и тем более для всего общества (вспомним при этом об исторической метафизике, кото-

рой обыкновенно оснащаются теории власти в эпоху империализма). Но даже если тут частично и имеется сознательный обман, то, с другой стороны, речь идет здесь не только о простом обмане. Это значит, что соединение «ясного познания» отдельных экономических содержательных взаимосвязей с фантастическим и пустым метафизическим представлением в целом о государстве, обществе и историческом развитии является также для более сознательного слоя буржуазии необходимым следствием его классового положения. Но если в пору восхождения класса эта граница познаваемости общества была еще темной и неосознанной, то сегодня объективный распад капиталистического общества отражается в тотальной разнородности и несовместимости идеологически совмещенных взглядов. Уже в этом выражается идеологическая капитуляция буржуазии, – по большей части бессознательная и открыто не признаваемая, – перед историческим материализмом. Ибо политическая экономия, которая получила развитие сегодня, уже больше не вырастет исключительно на буржуазной почве, как это было в эпоху классической политической экономии. Как раз в таких странах, как Россия, где капиталистическое развитие началось относительно поздно, где, стало быть, существовала непосредственная потребность в его теоретическом обосновании, обнаружилось, что возникающая в этих условиях политэкономическая теория выказывает в значительной мере «марксистский» характер (Струве, Туган-Барановский и т.д.).

Тот же самый феномен, однако, обнаруживается одновременно и в Германии (например, Зомбарт) и других странах. Теории военной экономки, планового хозяйства также свидетельствуют о постоянном усилении данной тенденции, чему никоим образом не противоречит тот факт, что одновременно, начиная примерно с вы-

ступлений Бернштейна, часть социалистической теории подпадает под все более сильное буржуазное влияние. Уже тогда прозорливые марксисты поняли, что речь идет не о столкновении направлений внутри рабочего движения. Как бы ни отвечать на вопрос об оценке с позиций пролетариата все более частных случаев открытого перехода «руководящих товарищей» в лагерь буржуазии (примеры Бриана–Мильерана или Парвуса–Ленша являются лишь наиболее выразительными), с точки зрения буржуазии это означает лишь то, что она стала неспособной собственными силами идеологически защитить свои позиции. Что она не только нуждается в перебежчиках из лагеря пролетариата, но и – в этом здесь состоит суть дела – больше не способна обойтись также без научного метода пролетариата, правда, взятого в его искаженной форме. Правда, теоретическое ренегатство от Бернштейна до Парвуса – это свидетельство идеологического кризиса внутри пролетариата; но оно означает одновременно капитуляцию буржуазии перед историческим материализмом.

Ибо пролетариат боролся с капитализмом, принуждая буржуазное общество к самопознанию, которое с неумолимой логикой вело к тому, что буржуазное общество оказывалось внутренне проблематичным. *Параллельно с экономической борьбой велась борьба за сознание общества. Само-сознание общества, однако, равносильно возможности руководства обществом.* Пролетариат в своей классовой борьбе удерживает победу не только в сфере власти, но одновременно побеждает и в этой борьбе за общественное сознание, все больше разлагая в последние 50–60 лет буржуазную идеологию и развивая свое социальное сознание.

Важнейшее средство борьбы в этом сражении за сознание, за социальное руководство – это исторический материализм. Стало быть, исторический материализм

является такой же функцией развития и разложения капиталистического общества, как все прочие идеологии. Это утверждение 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, 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. И к какому же результату мы приходим? Мы должны прежде всего поставить вопрос о социальных предпосылках значимости содержания исторического материализма, подобно тому, как Маркс изучал социаль-

ные и экономические предпосылки значимости классической политэкономии.

Ответ на этот вопрос мы тоже можем найти у Маркса. Исторический материализм в своей классической форме (которая, к сожалению, вошла в общественное сознание вульгаризированной) означает *самопознание капиталистического общества*. А именно самопознание не только в указанном выше идеологическом смысле. Напротив, эта идеологическая проблема сама по себе есть не что иное как мыслительное выражение объективного экономического положения дел. В этом смысле решающий результат исторического материализма состоит в том, что были приведены к своему собственному понятию тотальность и движущие силы капитализма, которые невозможно было постичь с помощью грубых, абстрактных, неисторичных и поверхностных категорий буржуазной науки. Таким образом, исторический материализм – это прежде всего, теория буржуазного общества и его экономической структуры. «Но в теории, – заявляет Маркс, – предполагается, что законы капиталистического способа производства развиваются в чистом виде. В действительности же всегда имеется налицо лишь некоторое приближение; но приближение это тем больше, чем полнее развит капиталистический способ производства, чем полнее устранены чуждые ему остатки прежних экономических укладов». Это соответствующее теории состояние проявляется в том, что законы экономики, с одной стороны, господствуют над всем обществом, а с другой, – способны реализовать себя как «простые естественные законы» благодаря своей чисто экономической потенции, то есть без содействия внеэкономических факторов. Маркс часто и с величайшей определенностью подчеркивает это различие между капиталистическим и докапиталистическим обществом, в особенности как различие между возникающим,



борющимися за свое место в обществе и уже господствующим в нем капитализмом. « <...> Закон спроса на труд и предложения труда <...>, слепая сила экономических отношений, – пишет Маркс, – закрепляет господство капиталистов над рабочими. Внеэкономическое, непосредственное принуждение, правда, еще продолжает применяться, но лишь в виде исключения. При обычном ходе дел рабочего можно предоставить власти «естественных законов производства» <...> Иное мы видим в ту историческую эпоху, когда капиталистическое производство только еще складывалось».

Из этой экономической структуры «чисто» капиталистического общества (которая, конечно, дана как тенденция, но как тенденция, решающим образом определяющая всякую теорию) следует, что различные моменты социального строения обособляются друг от друга, что они могут и должны осознаваться в качестве таковых. Великий подъем теоретических наук в конце XVIII и начале XIX веков – классическая политическая экономия в Англии и классическая философия в Германии – знаменует собой осознание самостоятельности этих частичных систем, этих моментов строения и развития буржуазного общества. Экономика, право и государство выступают здесь как замкнутые в себе системы, которые в силу своего насильственного совершенства (*Machtvollkommenheit*), с присущей им самозаконностью господствуют над всем обществом. Когда отдельные ученые, например Андлер, пытаются доказать, что все отдельные истины исторического материализма уже были открыты наукой до Маркса и Энгельса, то они проходят мимо существа вопроса; они были бы не правы даже в том случае, если бы их доказательства были неопровержимыми во всех отношениях (а это, разумеется, не так). Ведь эпохальный методологический результат исторического материализма заключается

именно в том, что такие, кажущиеся совершенно независимыми, замкнутыми, автономными системы были поняты как простые моменты объемлющего их целого; в том, что оказалось возможным преодолеть эту их мнимую самостоятельность.

Видимость такой самостоятельности, однако, не является простым «заблуждением», которое, соответственно, было «исправлено» историческим материализмом. Напротив, она является мыслительным, категориальным выражением объективной социальной структуры капиталистического общества. Преодолеть эту видимость, выйти за ее рамки значило бы выйти – в сфере мыслей – за рамки капиталистического общества; это значило бы предвосхитить его устранение с помощью ускоряющей силы мышления. Но именно поэтому такая снятая самостоятельность частных систем сохраняется в правильно понятом целом. Это значит, что от правильного познания из взаимной несамостоятельности, их зависимости от экономической структуры общества в целом неотъемлемым является, как его интегрирующая сущностная черта, познание того, что эта «видимость» их самостоятельности, их замкнутости и самозаконности есть необходимая форма их проявления в капиталистическом обществе. В докапиталистическом обществе, с одной стороны, отдельные моменты экономического процесса (как, например, ссудный капитал и само товарное производство) пребывали в состоянии совершенно абстрактной отдельности друг от друга, которая не допускала ни непосредственного, ни опосредствованного общественным сознанием взаимодействия. С другой стороны, некоторые из этих моментов образовывали как между собой, так и с внеэкономическими моментами хозяйственного процесса во всех отношениях неразрывное – в рамках данных общественных структур – единство (на-

пример, ремесло и земледелие в феодальном имении или налог и рента при крепостном строе в Индии и т.д.). Напротив, при капитализме все моменты общественного строения находятся в диалектическом взаимодействии между собой. Их мнимая самостоятельность по отношению друг к другу, их самоконцентрация в автономные системы, фетишистская видимость их самозаконности являются – в качестве необходимого аспекта капитализма, с точки зрения буржуазии, – необходимым промежуточным пунктом на пути к их правильному и совершенному познанию. Лишь действительное додумывание до конца этих тенденций к самостоятельности, к чему буржуазная наука, конечно, была не способна в свои лучшие времена, позволяет понять их соотнесенность с тотальностью экономической структуры общества и их подчиненность таковой. Например, точка зрения марксизма, в соответствии с которой все экономические проблемы капитализма рассматриваются уже не с позиций отдельного капитализма, а с позиций классов, была, с одной стороны, субъективно-историографически завоевана лишь путем продолжения и диалектического перевертывания чисто капиталистической установки. С другой стороны, «естественная закономерность» феноменов, которые здесь познаются, стало быть, их полная независимость от человеческой воли, познания и целеполагания составляют также объективную предпосылку их изучения с помощью материалистической диалектики. Такие проблемы, как проблема накопления или средней нормы прибыли, а также проблема отношения государства и права к экономике в целом, показывают с полной ясностью, в какой мере эта постоянно себя разоблачающая видимость является историко-методологической предпосылкой структуры и условием применимости исторического материализма. Следовательно, отнюдь не случайно то (а по-

иному и не может быть с подлинными истинами об обществе), что исторический материализм как научный метод возник в середине XIX века. Не случайно как раз то, что социальные истины всегда открываются тогда, когда в них выражается душа эпохи, в которой воплощает себя соответствующая методу действительность. Ведь исторический материализм, как мы уже говорили, является самопознанием капиталистического общества.

Также не случайно и то, что политэкономия как самостоятельная наука впервые возникла в капиталистическом обществе. Это не случайно, ибо капиталистическое общество, благодаря своей основанной на товарно-денежных отношениях экономической организации, придало хозяйственной жизни такое самостоятельное, замкнутое в себе и основанное на имманентных закономерностях своеобразие, какого она не знала в докапиталистических обществах. Поэтому классическая политическая экономия с ее законами ближе всего из всех наук стоит к естествознанию. Экономическая система, сущность и законы которой она изучает, действительно, чрезвычайно близка по своей специфике, по конструкции своей предметности той природе, которой занимаются физика, естествознание. Она имеет дело с взаимосвязями, которые совершенно независимы от человеческого своеобразия человека, от всех антропоморфизмов – будь то религиозных, этических, эстетических или иных. Она имеет дело с взаимосвязями, в которых человек выступает лишь как абстрактное число, как нечто сводимое к числам, числовым взаимосвязям, законы которых, по словам Энгельса, можно лишь познать, но которыми нельзя овладеть. Ибо политэкономия имеет дело с взаимосвязями, в которых, опять-таки по словам Энгельса, производители утратили свою власть над условиями своей собственной общественной жизни, в которых, в силу овещнения, овеществе-

ния условий социальной жизни такие взаимосвязи приобретают совершенную автономию, ведут отдельную жизнь, превращаются в замкнутую систему, имеющую смысл внутри себя.

Поэтому не случайно, что именно капиталистический общественный строй стал классической почвой для применения исторического материализма. И если мы теперь рассмотрим исторический материализм как научный метод, то он может быть, конечно, применен также к более ранним, предшествующим капитализму эпохам. Это уже было сделано, и отчасти с успехом; по меньшей мере, благодаря историческому материализму были получены очень интересные результаты. Но если мы применим исторический материализм к докапиталистическим эпохам, то обнаруживается одна очень существенная и важная методологическая трудность, которая не выступила наружу при историко-материалистической критике капитализма.

Эту трудность Маркс упоминает множество раз в своих главных произведениях; Энгельс совершенно четко сформулировал ее в «Происхождении семьи, частной собственности и государства»: она заключается в структурном различии между эпохой цивилизации и предшествующими ей эпохами. Здесь Энгельс со всей силой подчеркивает, что пока производство является по существу коллективным, пока оно «ведется на этой основе, оно не может перерасти производителей, не может породить таинственные, чуждые им силы, как это постоянно и неизбежно бывает в эпоху цивилизации». Ведь в эту эпоху «производители утратили власть над всем производством условий своей собственной жизни <...> Продукты и производство попадают во власть случая. Но случайность – это только один полюс взаимозависимости, другой полюс называется необходимостью»<sup>4</sup>. И затем Эн-

гельс показывает, как из сложившейся та ким образом структуры общества следует его сознание, принимающее форму «естественных законов». А именно, подобное диалектическое взаимодействие случайности и необходимости, то есть классическая идеологическая форма господства экономики, набирает силу в той мере, в какой общественные процессы выходят из-под контроля людей, становятся самостоятельными.

Чистейшей, можно даже сказать, единственной чистой формой этого подпадания общества под социальные естественные законы является капиталистическое производство. Ведь всемирно-историческое назначение процесса цивилизации, вершиной которого является капитализм, состоит в достижении господства над природой. Эти «естественные законы» общества, которые господствуют над существованием людей как «слепые» силы (даже в том случае, когда их «рациональность» познана, и в этом случае, собственно говоря, всего сильнее), имеют своей функцией подвести природу под категории обобществления и выполняют ее в ходе исторического развития. Но это – длительный процесс, богатый попятными движениями. На протяжении этого процесса, в то время, когда такие общественные естественные силы еще не стали доминирующими, главную роль как в «обмене веществ» между человеком и природой, так и в общественных отношениях людей должны, разумеется, играть те естественные отношения, которые господствуют над общественным бытием человека и, стало быть, – над теми формами, в которых мыслительно, эмоционально и т.д. выражается это бытие (религия, искусство, философия и т.д.). Маркс пишет, что «во всех формах общества, где господствует земельная собственность, преобладают еще отношения, определяемые природой. В тех же формах общества, где господствует капитал, преобладает эле-

мент, созданный обществом, историей»<sup>5</sup>. А Энгельс выражает эту мысль в письме к Марксу еще более резко: «Это как раз доказывает, что на данной ступени способ производства играет не столь решающую роль, как степень распада старых кровных связей и старой взаимной общности полов (*sexus*) у племени»<sup>6</sup>. В соответствии с этим Энгельс полагает, например, что моногамия – это первая форма семьи, в основе которой лежали «не естественные, а экономические условия»<sup>7</sup>. Речь идет при этом, конечно, о длительном процессе, в котором отдельные этапы невозможно механически отграничить друг от друга, ибо они плавно переходят друг в друга. Однако направленность этого процесса ясна: речь идет о том, чтобы отодвинуть назад «естественную границу»<sup>8</sup> во всех областях, из чего и применительно к нашей теперешней проблеме следует, что такая естественная граница существовала во всех докапиталистических формах общества и что она оказала влияние на все социальные формы выражения людей. Маркс и Энгельс показали это относительно собственно экономических категорий многократно и столь убедительно, что здесь достаточно простой отсылки к их произведениям. (Вспомним, например, о развитии разделения труда, о формах прибавочного труда, о формах земельной ренты и т.д.) Во многих местах Энгельс добавляет к этому еще, что на примитивных ступенях развития общества вообще нельзя говорить о праве в нашем смысле<sup>9</sup>.

Еще более решающим это структурное различие является в тех областях, которые Гегель в противоположность общественным, регулирующим исключительно межчеловеческие отношения формам объективного духа (экономика, право, государство) назвал абсолютным духом. Ибо формы абсолютного духа (искусство, религия, философия) в весьма существенных, хотя и отличных

друг от друга пунктах, представляют собой еще и взаимодействие человека с природой — а именно как с окружающей его природой, так и с той, которую он находит в себе самом. Разумеется, и это различие нельзя понимать механически. Природа — это общественная категория. Стало быть, то, что на определенной ступени общественного развития считается природой, то, как выстраивается отношение этой природы к человеку и в какой форме происходит его взаимодействие с ней, следовательно, то, что может означать природа по форме и содержанию, объему и предметности, — все это всегда обусловлено обществом. Отсюда следует, с одной стороны, что на вопрос о том, возможно ли вообще в рамках определенной общественной формы непосредственное взаимодействие с природой, можно дать лишь историко-материалистический ответ, так как объективная возможность такого отношения зависит от «экономической структуры общества». С другой стороны, однако, коль скоро эти взаимосвязи уже даны и даны именно общественно обусловленным образом, то они оказывают воздействие в соответствии со своими внутренними закономерностями и сохраняют намного большую независимость от общественной жизненной почвы, из которой они (необходимо) произросли, нежели формообразования «объективного духа». Эти последние тоже могут, конечно, сохраняться очень долго после того, как погибает общественная основа, которой они обязаны своим существованием. Но они в этом случае всегда сохраняются как препятствие для развития, которое надо убрать силой, либо приспособляются к новым экономическим отношениям путем изменения своих функций (правовое развитие дает много примеров того и другого рода). Напротив, сохранение формообразований абсолютного духа, — что до известной степени оправдывает гегелевскую терминологию, —



может привести к тому, что в них будет акцентировано ценное, все еще актуальное и даже образцовое. Это значит, что отношение между генезисом и значимостью во втором случае намного более запутанное, чем в первом. Маркс, ясно понимая эту проблему, отмечал: «Однако трудность заключается не в том, чтобы понять, что греческое искусство и эпос связаны с известными формами общественного развития. Трудность состоит в том, что они все еще доставляют нам художественное наслаждение и в известном отношении признаются нормой и недостижимым образцом».

Это постоянство значимости искусства, эта видимость его совершенно надисторической и надсоциальной сущности основывается, однако, на том, что в области искусства преимущественно разыгрывается взаимодействие человека с природой. Это направление формообразования в искусстве настолько для него характерно, что даже воссозданные искусством общественные отношения людей между собой вновь превращаются им в некую разновидность «природы». И хотя, как было подчеркнуто, эти естественные отношения тоже обусловлены социально, хотя они в соответствии с этим тоже изменяются вместе с переменами в обществе, тем не менее в их основе лежат такие взаимосвязи, которые в сравнении с непрерывным изменением чисто общественных форм несут в себе субъективно оправданную видимость «вечности» как таковой, ибо они способны пережить многообразные, даже очень глубокие изменения общественных форм, ибо для их преобразования (порой) необходимы еще более глубокие, разделяющие целые эпохи общественные преобразования.

Итак, может показаться, что речь идет о чисто количественном различии непосредственных и опосредствованных отношений с природой или о непосредственных

и опосредствованных воздействиях «экономической структуры» на различные общественные формообразования. Эти количественные различия, однако, лишь в капиталистической перспективе выступают как чисто количественные подступы к свойственной капитализму системе организации общества. Если исходить из понимания того, как на деле устроены докапиталистические общества, то эти количественные градации означают качественные различия, которые в познавательном плане выражаются как господство совершенно разных категориальных систем, как совершенно разные функции отдельных частных областей в рамках общества в целом. Даже чисто экономически получается качественно новая закономерность. А именно не только в том смысле, что законы модифицируются в зависимости от различных материальных сфер, к которым они применяются, но и в том смысле, что в различных социальных средах господствуют различные закономерности, что значимость определенного типа закона связана с совершенно определенными социальными предпосылками. Достаточно сравнить лишь предпосылки обмена товаров по ценам их производства, чтобы ясно увидеть это изменение законов также в чисто экономическом смысле. При этом само собой разумеется, что общество с простым товарным обменом, с одной стороны, уже является близкой капиталистическому типу формой, а, с другой стороны, тем не менее обнаруживает качественно отличную от него структуру. Эти качественные различия усиливаются в той мере, в какой, в соответствии со спецификой данного общества (или внутри определенного общества – в соответствии со спецификой определенной формы, например, искусства), преобладающее влияние оказывает естественное отношение. Например, до тех пор, пока в теснейшей связи со спецификой разделения труда чрез-

вычайно глубокой остается связь между ремеслом (производство потребительных ценностей повседневной жизни, как-то: мебели, одежды, а также строительство домов и т.д.) и искусством в более тесном смысле слова; до тех пор, пока невозможно проведение между ними эстетически-понятных границ (что относится, например, к так называемому народному искусству), — до тех пор тенденции развития ремесла, которое зачастую столетиями остается технически и организационно неподвижным, в направлении развивающегося по своим собственным законам искусства являются качественно отличными от тенденций развития при капитализме, где производство товаров «само по себе», чисто экономически, находится в непрерывном революционном развитии. Ясно, что в первом случае позитивное воздействие искусства на ремесленное производство должно быть гораздо более ощутимо. (Переход от романской архитектуры к готике.) В то же время как во втором случае возможности развития искусства являются намного более ограниченными, оно не способно оказать определяющего влияния на производство потребительских товаров. Более того, возможность или невозможность существования искусства вообще определяется чисто экономическими и обусловленными ими производственно-техническими мотивами (современная архитектура).

Сказанное здесь об искусстве относится, конечно, к сильными видоизменениями, также к религии. Энгельс очень четко проводит также и здесь различие двух периодов. Разве что религия никогда не выражает с такой чистотой отношение человека к природе, как это делает искусство; в религии общественно-практические функции играют намного большую непосредственную роль, чем в искусстве. Но специфика общественной функции религии, качественное отличие закономерностей ее общест-

венной роли в теократическом социальном устройстве Востока и в «государственной религии» капиталистической Западной Европы бросается в глаза без всяких дальнейших разъяснений. Вот почему вопрос о взаимосвязи между государством и религией (либо обществом и религией) поставил труднейшую и неразрешимую проблему перед философией Гегеля, который на грани двух эпох предпринял попытку систематизации. Эта систематизация уже вплотную столкнулась с проблемами капитализирующегося мира и тем не менее развивалась в среде, в которой, по словам Маркса, нельзя было говорить ни о сословиях, ни о классах, а в лучшем случае – о бывших сословиях и еще не родившихся классах.

Ведь «отодвигание естественной границы» повлекло за собой то, что все стало сводиться к чисто общественному знаменателю, к овеществленным отношениям капитализма, хотя ясного понимания этих взаимосвязей еще нельзя было достичь. На тогдашней ступени познания было еще невозможно за двумя понятиями природы, которые породило развитие капиталистической экономики – природы как «совокупности естественных законов» (природа современного, математического естествознания) и природы как настроения, как образца для «испорченного» обществом человека (природы Руссо и кантовой этики), увидеть их общественное единство – капиталистическое общество с присущим ему разрушением всех чисто естественных отношений. Как раз в той мере, в какой капитализм осуществил подлинное обобществление всех отношений, и стало возможным самопознание человека как общественного существа. А именно самопознание не только в том смысле, что прежде неразвитая наука не в состоянии была познать положение дел, которое имело место и ранее, как, например, очевидно, что астрономия Ко-

перника была верной и до Коперника, она лишь не стала достоянием познания. Напротив, факт отсутствия такого самопознания общества сам по себе есть лишь мыслительное отражение того, что еще не произошло объективно-экономического обобществления в этом его понимании, что цивилизационный процесс еще не разорвал пуповину между человеком и природой. Ибо всякое историческое познание – это самопознание. Прошлое становится прозрачным лишь тогда, когда становится возможной соответствующая самокритика общества, когда такая «самокритика была до известной степени, так сказать, *dynamié* уже готова». До тех пор прошлое либо наивно отождествлялось со структурными формами современности, либо оно оставалось совершенно вне сферы постижимости, как абсолютно чужое, варварски бессмысленное. Отсюда понятно, что только тогда, когда исторический материализм понял овеществление всех общественных отношений человека не только как продукт капитализма, но одновременно как преходящее историческое явление, – только тогда был найден путь к познанию докапиталистических обществ с их неовеществленным строением. (Взаимосвязь научного исследования первобытного общества с марксизмом отнюдь не случайна.) Ибо только теперь, когда проявилась перспектива новообретения неовеществленных отношений между человеком и человеком, между человеком и природой, стало возможным открыть в примитивных докапиталистических формах те моменты, в которых наличествовали эти формы, пусть даже совершенно в иных функциональных отношениях, и понять их теперь уже в их собственной сущности и существовании, не насилуя механическим применением категорий капиталистического общества.

Следовательно, не было никакой ошибки в том, что исторический материализм в его классической форме жестко и безусловно применялся к истории XIX века. Ибо история этого века показывает в действии все силы, которые влияют на общество, когда они действуют на самом деле в чистом виде и проявляются в формах «объективного духа». Не совсем так обстоит дело с докапиталистическими обществами. В докапиталистических обществах никогда не было той самозамкнутости и самовластности, той имманентности экономической жизни, каких она достигла в капиталистическом обществе. Отсюда следует, что исторический материализм нельзя применять к докапиталистическим социальным образованиям совершенно так же, как это делается применительно к капиталистическому развитию. Здесь нужны более сложные, более тонкие анализы, чтобы, с одной стороны, выяснить, какую роль в ряду движущих сил общества играли чисто экономические силы, поскольку таковые тогда вообще имелись в наличии в строгом понимании экономической «чистоты», чтобы, с другой стороны, показать, как эти экономические силы воздействовали на прочие общественные образования. Вот в чем причина, по которой исторический материализм надо применять к прежним обществам намного осмотрительнее, чем к социальным переменам XIX века. С этим связан также тот факт, что XIX век мог достичь своего самопознания только благодаря историческому материализму, в то время как историко-материалистические исследования прежних общественных состояний, например истории первоначального христианства или Древнего Востока, наподобие тех, что провел, например, Каутский, оказались недостаточно тонкими, оказались анализами, которые не покрывают или не вполне покрывают фактическое положение

дел. Так, свои наиболее крупные успехи исторический материализм снискал при анализе общественных образований, права и находящихся в этой же плоскости явлений, например стратегии и т. д. Поэтому анализы Меринга, например, – вспомним лишь «Легенду о Лессинге» – глубоки и тонки, пока они относятся к государственной и военной организации Фридриха Великого или Наполеона. Намного менее завершенными и исчерпывающими они являются тогда, когда он обращается к литературным, научным и религиозным феноменам той же эпохи.

Вульгарный марксизм совершенно пренебрег этим различием. Его применение исторического материализма впало в ту же ошибку, в какой упрекнул Маркс вульгарную политэкономия: он рассматривал как вечные всего лишь исторические категории, а именно – также категории капиталистического общества. По отношению к исследованию прошлого это было лишь научной ошибкой, которая не возымела далеко идущих последствий лишь благодаря тому, что исторический материализм являлся боевым средством в классовой борьбе, а не служил исключительно научному познанию. В конце концов, книги Меринга или Каутского (даже если мы констатируем отдельные научные недостатки у Меринга или сочтем небезупречными некоторые из исторических работ Каутского) снискали непреходящие заслуги в деле пробуждения классового сознания пролетариата; как инструменты классовой борьбы, как побуждение к этой борьбе они принесли своим авторам немеркнущую славу, которая вполне уравнивает также в суждении последующих поколений допущенные ими научные ошибки.

Дело в том, что эта историческая установка вульгарного марксизма оказала решающее влияние также на

образ действий рабочих партий, на их политическую теорию и тактику. Вопросом, на примере которого наиболее отчетливо выступает линия водораздела с вульгарным марксизмом, является вопрос о насилии, о роли насилия в борьбе за победу в пролетарской революции и за ее закрепление. Конечно, это не первый случай, когда в противоречие вступили органическое дальнейшее развитие и механическое применение исторического материализма; вспомним хотя бы о дебатах по поводу империализма как определенной новой фазы капиталистического развития или непродолжительного эпизода в нем. Дебаты по вопросу о насилии, правда, во многом неосознанно, очень резко выявили методологическую сторону этого противоречия.

А именно вульгарно-марксистский экономист оспаривает значение насилия в переходе от одного строя экономического производства к другому. Он ссылается на «естественную закономерность» экономического развития, которая должна устроить такой переход в силу своего властительного совершенства, без помощи грубого, «внеэкономического» насилия. При этом почти всегда приводится известное положение Маркса: «Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества». Забывают только – естественно, умышленно – добавить к этим словам комментарий Маркса, в котором он определяет исторический рубеж этого «периода зрелости»: «Из всех орудий производства наиболее могучей производительной силой является сам революционный класс. Организация революционных элементов как



класса предполагает существование всех тех производительных сил, которые могли зародиться в недрах старого общества».

Уже эти положения показывают с полной ясностью, что для Маркса «зрелость» производственных отношений для перехода от одной формы производства к другой означала нечто совершенно иное, чем для вульгарного марксизма. Ибо организация революционных элементов как класса, а именно не только «по отношению к капиталу», но также «для себя самого», обращение простой производительной силы в рычаг общественного переворота суть не только проблема классового сознания, практической действительности сознательной деятельности, но одновременно и начало упразднения чистой «естественной закономерности» экономизма. Это означает, что «наиболее могучая производительная сила» восстает против системы производства, в которую она включена. Возникает ситуация, которую можно разрешить только насилием.

Здесь не место даже намеком излагать теорию насилия и его роль в истории, доказывать, что резкое, концептуальное разделение между насилием и экономикой есть недопустимая абстракция, что невозможно даже только помыслить ни одного экономического отношения, которое не было бы связано со скрытым или открытым насилием. Не следует забывать, что, по Марксу, также в «нормальные» времена чисто экономически и объективно экономически обусловлена лишь область определения отношения прибыли и заработной платы: «Фактический ее уровень устанавливается лишь путем постоянной борьбы между трудом и капиталом»<sup>20</sup>. Очевидно, что шансы в этой борьбе опять-таки в большой мере обусловлены экономически, но эта обусловленность сильно варьирует под влиянием «субъективных»,

связанных с вопросом о «насилии» моментов, например организации рабочих и т.д. Резкое и механическое, концептуальное разделение между насилием и экономикой вообще возникло только вследствие того, что, с одной стороны, фетишистская видимость чистой вещиности маскирует в экономических отношениях их характер отношений между людьми и превращает их в фаталистически-закономерную вторую природу, окружающую людей. С другой стороны, юридическая – равным образом фетишистская – форма организованного насилия способствует забвению того, что оно латентно, потенциально присутствует в каждом экономическом отношении и стоит за ним; такие разграничения, как разграничение между правом и насилием, между порядком и восстанием, между легальным и нелегальным насилием оттесняют на задний план общую насильственную основу всех институтов классовых обществ. (Ибо «обмен веществ» между человеком и природой в первобытном обществе так же мало был экономическим в строгом смысле слова, как мало отношения людей этой эпохи между собой носили собственно правовой характер.)

Конечно, между «правом» и насилием, между латентным и явным насилием существует различие; только его невозможно схватить ни с помощью философии права, ни с помощью этики, ни с помощью метафизики; его можно понять только как общественное, историческое различие между обществами, в которых строй производства утвердился уже настолько прочно, что (как правило) функционирует без конфликтов и без проблем, в силу своих собственных законов, и обществами, в которых вследствие противоборства разных способов производства или еще не достигнутой (всегда относительной) стабилизации долевого участия различных классов в производственной системе должно стать правилом применение голого «внеэко-

номического» насилия. Такая стабилизация в некапиталистических обществах приобретает консервативную форму и идеологически выражается в господстве традиции, «богоугодного» порядка и т.д. Только при капитализме, где подобная стабилизация означает стабильное господство буржуазии внутри безостановочного, революционно-динамического процесса, она приобретает облик осуществляемого с «естественной законосообразностью» господства «вечных, железных законов» политической экономии. И поскольку любое общество имеет тенденцию к тому, чтобы «мифологически» проецировать в прошлое структуру своего собственного производственного строя, постольку представляется, что и прошлое – а еще больше будущее – тоже определяется такими законами и подчиняется им. Игнорируется то, что возникновение, самоутверждение этого производственного строя было плодом самого неприкрытого, грубого и brutального «внеэкономического» насилия. «Tantae molis erat (стоило столько трудов)», – восклицает Маркс, завершая свое изложение истории развития капитализма, – «создать условия для свободного проявления «вечных естественных законов» капиталистического способа производства».

Но ясно также и то, что исход соревнования конкурирующих систем производства со всемирно-исторической точки зрения, как правило, предreshается социально-экономическим превосходством одной системы над другой; такое превосходство, однако, отнюдь не обязательно совпадает с ее производственно-техническим превосходством. Нам уже известно, что экономическое превосходство вообще выливается в ряд насильственных мер; само собой разумеется, что эффективность этих насильственных мер зависит от всемирно-исторической актуальности и призванности к дальнейшему руководству обществом, которыми обладает имеющий подобное превосходство

класс. Но встает вопрос: каким образом можно сделать социально постижимым это состояние конкурирующих производственных систем? Это значит, в какой мере такое общество надо понимать как единое общество в марксистском смысле слова, коль скоро у него отсутствует объективная основа подобного единства – единство «экономической структуры»? Ясно, что речь идет здесь о пограничном случае. Общества с совершенно чистой единой, гомогенной структурой, конечно, существовали редко. (Капитализм никогда не был таковым и, согласно Розе Люксембург, никогда им не станет.) Сообразно с этим в каждом обществе господствующая система производства накладывает свой отпечаток на подчиненные, решающим образом модифицируя их собственную экономическую структуру. Вспомним о сражении «промышленного» труда с земельной рентой в эпоху преобладания натурального хозяйства и о господстве над этим трудом ее экономических форм; а с другой стороны, о формах, которые приобретает сельское хозяйство при высокоразвитом капитализме. Но в собственно переходные эпохи над обществом не господствует *ни одна* из систем производства; исход их борьбы как раз и не решен; ни одной из них еще не удалось навязать обществу адекватную себе экономическую структуру и хотя бы в тенденции привести его в движение в этом направлении. В таких ситуациях, понятно, невозможно говорить о какой-то экономической закономерности, которая господствовала бы над всем обществом. Прежний производственный строй уже утратил свое господство над обществом в целом, а новый его еще не обрел. Это состояние острого силового противоборства или скрытого равновесия сил, при котором законы экономики, если можно так выразиться, «дают сбой»: прежний закон уже *больше не действует*, а новый закон *еще не действует повсюду*.

Насколько я знаю, теория исторического материализма еще не осветила эту проблему с экономической стороны. Энгельсова теория государства показывает с полной ясностью, что этот вопрос отнюдь не ускользнул от внимания основоположников исторического материализма. Энгельс констатирует, что государство *«по общему правилу является государством самого могущественного, экономически господствующего класса <...>. В виде исключения встречаются, однако, периоды, когда борющиеся классы достигают такого равновесия сил, что государственная власть на время получает известную самостоятельность по отношению к обоим классам, как кажущаяся посредница между ними. Такова абсолютная монархия XVII и XVIII веков, которая держит в равновесии дворянство и буржуазию друг против друга»*.

Но не следует забывать, что переход от капитализма к социализму обнаруживает экономическую структуру, принципиально отличную в сравнении с переходом от феодализма к капитализму. Конкурирующие системы производства не выступают здесь *одна подле другой* как уже обособившиеся системы (как это показывают зачатки капитализма в феодальном производственном строе), а их конкуренция проявляется как неразрушимое противоречие внутри самой капиталистической системы – как кризис. Эта структура делает капиталистическое производство с самого начала антагонистическим. И в этом антагонизме, который выражается в том, что при кризисах капитал выступает как граница производства, даже «чисто экономическим образом, т.е. с буржуазной точки зрения», ничего не может изменить факт, что в прошлом разрешение кризисов находилось внутри капитализма. Всеобщий кризис всегда знаменует собой тот пункт, где имманентная закономерность капиталистического развития дает – относительный – сбой; дело

лишь в том, что в прошлом класс капиталистов всегда оказывался в состоянии вновь привести в ход производство в направлении капитализма. Мы не можем здесь проводить исследование того, являются или нет, а если не являются, то в какой мере, применяемые им средства прямым продолжением законов «нормального» производства, в какой мере здесь играют роль сознательно-организованные силы, «внеэкономические» факторы, стало быть, способность капиталистического производства к экспансии и т.д. Следует лишь констатировать, что для объяснения кризисов, как это уже показали дебаты Симонди с Рикардо и его школой, надо выйти за рамки имманентных законов капитализма; это значит, что теория экономики, в которой кризисы рассматриваются как необходимость, должна одновременно содержать в себе отказ от капитализма. «Разрешение» кризиса тоже никак не может быть прямолинейным, имманентным «закономерным» продолжением кризисного состояния, а должно быть новой линией развития, которая ведет к новому кризису, и т.д. Маркс совершенно недвусмысленно формулирует эту взаимосвязь: «Этот процесс скоро привел бы капиталистическое производство к краху, если бы наряду с центростремительной силой не действовали децентрализирующим образом противодействующие тенденции».

Всякий кризис, стало быть, знаменует собой мертвую точку в закономерном развитии капитализма, но увидеть в этой мертвой точке *необходимый* момент капиталистического производства возможно только с вышки пролетариата. Различия, градация и обострение кризисов, динамическое значение этого пункта сбоя, могущество сил, необходимых для того, чтобы вновь дать ход экономике, являются познаваемыми, однако не с точки зрения буржуазной (имманентной) экономической науки, а лишь с

точки зрения исторического материализма. Ибо выясняется, что решающее значение следует придавать тому, переживает ли «величайшая производительная сила» капиталистического производственного строя, пролетариат, такой кризис в качестве простого объекта или субъекта, делающего свой выбор. Кризис всегда решающим образом обусловлен «антагонистическими отношениями распределения», противоречием между все большим развитием производительной силы капитала и «узким основанием, на котором покоятся отношения потребления», то есть – объективно-экономическим *существованием пролетариата*. Эта сторона антагонизма, однако, не выходит на свет во время кризисов прогрессирующего капитализма из-за «незрелости» пролетариата, из-за его неспособности участвовать в производственном процессе иначе, чем в качестве беспрекословно включенной в него и подчиненной «законам» экономики «производительной силы». Поэтому может возникнуть видимость того, что «законы экономики» как выводили из кризиса, так и ввергали в него. В то время как в действительности классу капиталистов – вследствие пассивности пролетариата – просто удавалось преодолеть мертвую точку, вновь завести машину. Качественное отличие решающего «последнего» кризиса капитализма (который, само собой понятно, может быть целой эпохой сменяющих друг друга частных кризисов) от прежних кризисов – это, следовательно, не просто превращение его размаха и глубины, его количества в качество. Или лучше сказать: такое превращение выражается в том, что пролетариат перестает быть лишь объектом кризиса, что внутренний антагонизм капиталистического производства, который по своему смыслу уже равносителен борьбе буржуазного и пролетарского производственного строя, противоборству обобществленных производительных сил с их индиви-

дуально-анархическими формами. Организация пролетариев, целью которой всегда было «уничтожить или смягчить разрушительные для их класса следствия этого закона капиталистического производства», – из стадии негативности, или чисто тормозящих, ослабляющих, сдерживающих действий, переходит в стадию активности. И лишь благодаря этому решающим, качественным образом изменилась структура кризиса. Те меры, с помощью которых буржуазия надеется преодолеть мертвую точку кризиса, которые, абстрактно говоря, и сегодня (если отвлечься от вмешательства пролетариата) находятся в ее распоряжении точно так же, как во время прежних кризисов, становятся ареной открытой классовой войны. Насилие становится решающей экономической силой ситуации.

Следовательно, вновь обнаруживается, что эти «вечные естественные законы» имеют значимость лишь для определенной эпохи развития. Что они суть не только форма проявления закономерности общественного развития, характерная для определенного социологического типа (для уже никем не оспариваемого экономического господства известного класса), но также в рамках этого типа – лишь проявление специфической формы господства капитализма. Но поскольку, как уже было показано, связь исторического материализма с капиталистическим обществом является отнюдь не случайной, постольку понятно и то, что данная структура казалась образцовой и нормальной также для присущего этому обществу совокупного понимания истории, казалась классической и канонической структурой. Впрочем, мы привели примеры, которые ясно показывают, насколько осторожны и критичны были Маркс и Энгельс даже при оценке специфических структур прежних, некапиталистических обществ и их специфических



законов развития. Внутренняя связь двух этих моментов, однако, так сильно подействовала даже на Энгельса, что он, например, при изложении процесса разложения родового общества выделил, как «в высшей степени типичный», пример Афин, так как здесь такое разложение происходило «в чистом виде, без всякого насильственного вмешательства»; вероятно, в содержательном плане утверждать это применительно к Афинам не вполне правильно, и уж конечно, это нетипично для перехода, происходящего на данной стадии развития.

Но вульгарный марксизм сосредоточил внимание именно на этом пункте: он отрицает значение насилия как «экономической потенции». Теоретическое принижение значения насилия в истории, вытравливание его роли из истории прошлого служит для вульгарного марксизма теоретической подготовкой оппортунистической тактики. Такое возведение специфических законов развития капиталистического общества на уровень всеобщих законов есть теоретическая база их устремлений, сводящихся к практическому увековечению существования капиталистического общества. Ведь идея последовательного, по прямой линии, дальнейшего развития, требование вульгарных марксистов, чтобы социализм реализовывался без «внеэкономического насилия», с помощью имманентных законов экономического развития в содержательном плане равносильны тому, чтобы капиталистическое общество продолжало существовать вечно. Неверно думать, что феодальное общество органично развило капитализм из себя самого. Оно только создало «материальные средства для своего уничтожения»<sup>30</sup>. Оно высвободило «силы и страсти, которые чувствуют себя скованными». И этими силами в ходе развития, которое «включает в себя целый ряд насильственных методов», были заложены общественные основы капитализма. Лишь после того как этот пе-

переход завершился, экономическая закономерность капитализма вступила в действие.

Было бы неисторичным и крайне наивным ждать большего от капиталистического общества для идущего ему на смену пролетариата, чем сделал феодализм для него самого. Уже затрагивался вопрос о моменте, когда созрели условия для перехода. Методологически важным в этой теории «зрелости» является то, что она хотела бы достичь социализма без активного содействия пролетариата, выступая как поздний эквивалент учения Прудона, который, согласно «Манифесту Коммунистической партии», хотел сохранить существующий строй «без пролетариата». Эта теория делает следующий шаг, когда она отказывается насилью в значении во имя «органичного развития», забывая при этом, что все это «органичное развитие» есть лишь теоретическое выражение уже развившегося капитализма, его собственная историческая мифология, что его действительный генезис протекал в совершенно противоположном направлении. «Эти методы, — пишет Маркс, — отчасти покоятся на грубейшем насилии, как, например, колониальная система. Но все они пользуются государственной властью, т.е. концентрированным и организованным общественным насилием, чтобы ускорить процесс превращения феодального способа производства в капиталистический и сократить его переходные стадии»<sup>31</sup>. Стало быть, даже в том случае, если бы при переходе от капиталистического общества к пролетарскому насилие выполняло такую же самую функцию, как при переходе от феодализма к капитализму, действительное развитие учит нас, что «неорганический», «искусственный», «насильственный» характер перехода отнюдь не свидетельствует против исторической актуальности, против необходимости и «нормальности» возникающего подобным образом нового общества. Но это

не все: вопрос начинает выглядеть совершенно по-иному, когда мы поближе присмотримся к месту и роли насилия в этом переходе, который знаменует собой нечто принципиально и качественно новое в сравнении с прежними переходами. Мы повторяем: решающее значение насилия как «экономической потенции» всегда проявляется во время перехода от одного производственного строя к другому; на языке социологии это можно выразить так: в эпохи, когда рядом существуют различные, конкурирующие системы производства. Качественная определенность противоборствующих систем, однако, будет оказывать определяющее влияние на роль и место насилия как «экономической потенции» в переходный период. Во время возникновения капитализма мы имели дело с борьбой статической системы с динамической, «естественно выросшей» – со стремящейся к чистому обобществлению, локально ограниченной и упорядоченной – с анархической (и по своей тенденции неограниченной) системой. Напротив, при пролетарской революции, как известно, мы имеем дело в первую очередь с борьбой между упорядоченной экономической системой и анархической. Подобно тому как производственные системы определяют сущность классов, точно так же проистекающие из них противоречия определяют характер необходимого для преобразования насилия. Ведь, по словам Гегеля, оружие есть не что иное, как сущность самого бойца.

Здесь противоположность заходит дальше контroversий между подлинным и вульгаризированным марксизмом в критике капиталистического общества. Главное здесь, на самом деле, состоит в том, чтобы в соответствии с духом диалектического *метода* выйти за рамки доселе достигнутых историческим материализмом *результатов*: применить его к той области, к которой его еще невозможно было применить в силу его сути как истори-

ческого метода; применить со всеми видоизменениями, которые должен внести новый – принципиально или качественно – материал во всякий не поддающийся систематизации метод, то есть в первую очередь – в диалектику. Марксом и Энгельсом в силу их прозорливости многое здесь было предвосхищено. А именно, не только относительно предполагаемых фаз этого процесса (в «Критике Готской программы»), но и в методологическом плане. «Прыжок из царства необходимости в царство свободы», завершение «предыстории человечества» – это для Маркса и Энгельса отнюдь не прекрасная, но абстрактная и пустая перспектива, которой декоративно-эффектно увенчивается, ни к чему, однако, методологически не обязывая, критика современности, а ясное и концептуально осознанное предвидение правильно познанного процесса развития, методологические последствия которого глубоко вдаются в понимание актуальных проблем. «Люди сами делают свою историю, – писал Энгельс, – но *до сих пор* они делали ее, не руководствуясь общей волей, по единому общему плану». И Маркс в ряде мест «Капитала» пользуется этой мысленно предвосхищенной структурой, чтобы, с одной стороны, исходя из нее пролить более яркий свет на современность, с другой, – чтобы благодаря этому контрасту более ясно и полно выступило качественно новое сущностное своеобразие надвигающегося будущего.

Имеющий здесь для нас решающее значение характер этого контраста заключается в том, что «в капиталистическом обществе <..> общественный разум всегда заявляет о себе только *post festum*» (задним числом), это касается феноменов, в отношении которых, если отбросить их капиталистическую, овеществленную оболочку, свести к лежащим в их основе истинным содержательным отношениям, достаточно простого предвидения. Ибо, как от-

мечается в «Манифесте Коммунистической партии», в «буржуазном обществе прошлое господствует над настоящим, в коммунистическом обществе – настоящее над прошлым». И это резкое непреодолимое противоречие нельзя смягчить никаким «открытием» известных «тенденций» при капитализме, которые создают видимость, будто он способен их «перерастить». Оно неразрывно связано с сущностью капиталистического производства. Прошлое, господствующее над настоящим, сознание *post festum*, в котором выражается этот способ господства, суть лишь мыслительное выражение основополагающего экономического состояния капиталистического общества, но только капиталистического: это овеществленное выражение заключенной в капитале как отношении возможности обновляться и расширяться в постоянном контакте с живым трудом. Очевидно, что «господство продуктов прошлого до того времени, пока сохраняется капиталистическое отношение, – определенное социальное отношение, при котором прошлый труд самостоятельно противостоит живому труду и подчиняет его себе».

Социальный смысл диктатуры пролетариата, социализации прежде всего в том и состоит, что у капиталистов отнимается это господство. Но вследствие этого для *пролетариата*, взятого как класс, *объективно упраздняется обретенное самостоятельность, опредмеченное противостояние ему его собственного труда*. Когда пролетариат берет на себя командование одновременно как над уже опредмеченным, так и над актуально осуществляемым трудом, практически и объективно снимается эта противоположность и вместе с этим – корреспондирующее с ней противоречие между прошлым и настоящим, отношение между которыми вследствие этого должно претерпеть структурное изменение. Какими длинными ни были объективный процесс социализации, равно как и осознание пролетариатом изме-

нений во внутреннем отношении труда к его предметным формам (отношения современности к прошлому), фундаментальный поворот был совершен диктатурой пролетариата. Такой поворот, к которому не способны близко подойти никакая «социализация», проводимая в порядке «эксперимента», никакое «плановое хозяйство» в буржуазном обществе. В лучшем случае, это концентрированные организационные меры внутри капиталистической системы, при которых не происходит никаких изменений в фундаментальных взаимосвязях экономической структуры, в фундаментальном отношении сознания пролетарского класса к производственному процессу в целом. Между тем самая скромная и «хаотичная» социализация как захват собственности, захват власти преобразует *именно эту структуру* и тем самым объективно и всерьез ориентирует развитие на качественный скачок. Ведь приверженные экономизму вульгарные марксисты все время забывают, когда пытаются сжить со света такой скачок с помощью плавных переходов, что капиталистическое отношение есть отнюдь не только производственно-техническое, отнюдь не «чисто» экономическое отношение (в понимании буржуазной политекономии), а в истинном смысле слова социально-экономическое отношение. Они не замечают, что «капиталистический процесс воспроизводства производит не только товары, не только прибавочную стоимость, *он производит и воспроизводит само капиталистическое отношение*, капиталиста на одной стороне, наемного рабочего – на другой». Так что изменение общественного развития оказывается возможным, если оно осуществляется в такой форме, которая препятствует этому самовоспроизводству капиталистического отношения, которая придает самовоспроизводству общества иное, новое направление. Основополагающе новое в этой структуре ни в малейшей степени не меняется тем, что экономи-

ческая невозможность социализировать мелкие предприятия заново возрождает капитализм и буржуазию «постоянно, ежедневно, ежечасно, стихийно и в массовом масштабе». Вследствие этого процесс, разумеется, становится намного более запутанным, усиливается конфликтность сосуществования двух социальных структур, но социальный смысл социализации, ее функция в процессе развития сознания пролетариата не претерпевает никаких изменений. Именно – правильно понятый – фундаментальный тезис диалектического метода, согласно которому не сознание людей определяет их бытие, а наоборот, их общественное бытие определяет их сознание, имеет своим следствием необходимость в пункте революционной перипетии на практике принимать всерьез категорию радикально нового, переворота в социальной структуре, изменения направленности процесса – то есть категорию скачка.

Ибо именно эта противоположность между «*post festum*» и попросту верным предвидением, между «ложным» и правильным общественным сознанием отмечает тот пункт, в котором объективно-экономически вступает в силу скачок. Этот скачок, разумеется, не является однократным актом, в результате которого с быстротой молнии и безо всяких переходов совершилось бы это величайшее за всю истекшую историю человечества преобразование. Но еще менее он является простым превращением медленного и постепенного изменения в качественное, при котором подлинный результат получается благодаря «вечным законам» экономического развития, действующим через головы людей, посредством «хитрости разума», при котором, далее, скачок не означает ничего большего, нежели то, что человечество осознает уже достигнутое новое состояние, может быть, осознает одним махом. Напротив, скачок – это длительный и тяжелый процесс. Его скачко-

образный характер выражается в том, что он всякий раз представляет собой *внутренний поворот в направлении чего-то качественно нового*, что в нем выражается сознательная деятельность, интенция которой направлена на познанное целое общества; что этот скачок – в силу своей интенции и природы – имеет право гражданства в царстве свободы. Что касается прочего, то он по своей форме и облику вписывается в медленный процесс общественного преобразования, более того, способен лишь тогда поистине подтвердить свой скачкообразный характер, когда он полностью вписывается в этот процесс, когда он является не чем иным, как доведенным до сознания смыслом каждого момента, его доведенным до сознания отношением к целому, сознательным ускорением процесса в том направлении, в котором он необходимо развивается. Таким ускорением, которое опережает процесс на один шаг, которое не стремится навязать ему чуждые цели и самодельные утопии, а вторгается в него, раскрывая внутренне присущую ему цель, когда революция пугается «неопределенной чудовищности своих целей», когда над ней нависает угроза колебаний и скатывания к половинчатости.

Кажется, что скачок бесследно растворяется в процессе. Но «царство свободы» – не подарок, который получает страждущее под властью необходимости человечество как вознаграждение за стойкость в страданиях, как дар судьбы. Это не только цель, но также средство и орудие борьбы. И здесь обнаруживается принципиальная и качественная новизна ситуации: в первый раз за свою историю человечество – благодаря классовому сознанию призванного к господству пролетариата – сознательно берет в собственные руки свою историю. Тем самым «необходимость» объективного экономического процесса не упраздняется, а приобретает другую, новую функцию. Если до сих пор дело заключалось в том, чтобы вслушаться в объ-



ективное течение процесса и услышать грядущее, которое так или иначе наступит, и обратить его к выгоде пролетариата, если, стало быть, до сих пор позитивным ведущим элементом процесса была «необходимость», то теперь она стала препятствием, с которым надлежит бороться. Шаг за шагом в ходе процесса преобразований ее нужно оттеснять назад, чтобы после долгих и трудных битв ее можно было совершенно исключить из игры. При всем этом остается в силе ясное и беспощадное познание того, что есть в действительности, того, что неизбежно должно произойти; оно даже составляет решающую предпосылку и самое действенное оружие в этой борьбе. Ибо всякая недооценка той мощи, которой еще обладает необходимость, низвело бы это преобразующее мир познание до пустой утопии и усилило бы власть врага. Однако познание тенденций экономической неизбежности больше не выполняет функции ускорения этого, ее процесса или извлечения из него выгоды. Верно как раз обратное: оно должно эффективно бороться с этим процессом, теснить его, поворачивать его там, где это возможно, в иное русло или – покуда в этом есть нужда, но только покуда она есть на самом деле – уклоняться от него.

Совершающаяся при этом перемена носит экономический характер (и обуславливает тем самым классовую перегруппировку). Но у этой «экономики» уже больше нет функции, которую прежде выполняла всякая экономика: она должна стать служанкой сознательно управляемого общества; она должна утратить свою имманентность, свою самозаконность, в силу которой она, собственно, и становится экономикой; она должна быть упразднена в качестве экономики. Эта тенденция выражается прежде всего в изменении отношения между экономикой и насилием на этой переходной стадии. Ибо сколь бы велико ни было при переходе к капитализ-

му экономическое значение насилия, тем не менее неизменно экономика была первичным, а насилие — вторичным, чисто вспомогательным для нее принципом, который ей способствовал, убирал с ее пути препятствия. Теперь, напротив, насилие находится на службе у принципов, которые в любом из прежних обществ могли фигурировать лишь в качестве «надстройки», лишь в качестве сопровождающих неизбежный процесс, определяемых им принципов. Оно находится на службе у человека и его развития в качестве человека.

Часто и правомерно отмечалось, что социализация — это вопрос власти; здесь вопрос насилия предшествует экономическому вопросу (при этом было бы безумием применять власть, не заботясь о сопротивлении материала, но сопротивление материала учитывается для того, чтобы его преодолеть, чтобы перед ним не спасовать). Тем самым насилие, голое, неприкрашенное насилие якобы выдвигается на первый план общественного процесса. Но это лишь с виду так. Ведь насилие — не самодовлеющий принцип и никогда не может быть таковым. И это насилие является не чем иным, как осознанной волей пролетариата к собственному самоупразднению — и одновременно к упразднению поработительного господства овеществленных отношений над людьми, господства экономики над обществом.

Такое упразднение, такой скачок представляют собой процесс. И главное заключается именно в том, чтобы ни на секунду не потерять из виду ни его скачкообразного характера, ни его сущности как процесса. Скачок состоит в неопосредствованном повороте к радикально новому — к сознательно направленному обществу, «экономика» которого подчинена людям и их потребностям. Процессуальность его сущности проявляется в том, что это преодоление хозяйства как хозяйства, эта тенденция

к упразднению его самозаконности выражается в таком исключительном господстве экономических содержаний над сознанием тех, кто осуществляет это упразднение, какого развитие не знало никогда в прошлом. А именно не только потому, что падение производства в переходный период, растущие затруднения с поддержанием на ходу его аппарата, с удовлетворением потребностей людей (сколь бы скромны они ни были), усиливающаяся жестокая нужда внедряют в сознание экономические содержания, заботу о хозяйстве. Не только поэтому. А как раз по причине такого изменения функций. Экономика как господствующая в обществе форма, как действительный мотор развития, который через головы людей приводит в движение общество, должна была отражаться в головах людей в неэкономических формах, «идеологически». Коль скоро принципы человеческого бытия находятся на пути к освобождению, к тому, чтобы впервые в истории взять на себя господство над человечеством, то в первую очередь привлекают интерес объекты и средства борьбы, экономика и насилие, проблемы реальных этапных целей, содержание ближайшего, реально совершенного или предстоящего шага. Именно потому, что те самые – правда, во всех пунктах ставшие иными – содержания, которые прежде назывались «идеологией», начинают превращаться в реальные целеполагания человечества, делают, с одной стороны, излишним приукрашивание этими содержаниями экономической борьбы и противоборства силы с силой, которые ради них и ведутся. С другой стороны, их реальность и актуальность обнаруживаются именно в том, что весь интерес концентрируется на реальной борьбе за их осуществление: на хозяйстве и насилии.

Поэтому теперь уже не должно казаться парадоксом, что этот переход выступает как век чуть ли не исключи-

тельно экономических интересов и эпоха открыто признаваемого, голого насилия. Экономика и насилие начали играть последний акт своего исторического действия, и та видимость, которая господствует на исторической арене, не должна вводить нас в заблуждение относительно того, что это их последний в истории выход. «Первый акт, — отмечает Энгельс, — в котором государство (организованное насилие. — Д.Л.) выступает действительно как представитель всего общества — взятие во владение средств производства от имени общества, — является в то же время последним самостоятельным актом его как государства. <...> Оно *отмиряет*». «То объединение людей в общество, которое противостояло им до сих пор как навязанное свыше природой и историей, становится теперь их собственным свободным делом. Объективные чуждые силы, господствовавшие над историей, поступают под контроль самих людей». То, что до сих пор сопровождало, как простая «идеология», непреодолимый ход развития человечества, жизнь человека в качестве человека, со своими отношениями к себе самому, к своим ближним, к природе, — может стать подлинным содержанием жизни человечества. Человек рождается — общественно — в качестве человека.

В переходное время, которое ведет к этой цели и которое уже началось, даже если нам предстоит еще очень долгий и мучительный путь, исторический материализм, стало быть, на долгое время сохраняет свое значение благороднейшего оружия борющегося пролетариата. Ведь преобладающая часть общества находится под властью чисто капиталистических производственных форм. И на немногих островках, где пролетариат воздвиг свое господство, речь может идти лишь о том, чтобы кропотливо, шаг за шагом вытеснять капитализм, сознательно призывая к жизни новый общественный строй, кото-

рый уже больше не выражает себя в этих категориях. Но уже сам факт, что борьба вступила в эту стадию, наряду с прочим показывает два очень важных изменения в функции исторического материализма.

Во-первых, посредством материалистической диалектики надо раскрыть путь, ведущий к сознательному контролю и господству над производством, к свободе от гнета опредмеченных общественных сил. Никакой сколь угодно тщательный и точный анализ прошлого не может дать на это удовлетворительный ответ. Он может быть получен только благодаря беспристрастному применению диалектического метода к этому совершенно новому материалу. Во-вторых, предельно обострившийся кризис капитализма дает нам возможность, – поскольку любой кризис является объективацией самокритики капитализма, – с этой точки зрения приближающейся к завершению самокритики капитализма привести исторический материализм как метод исследования «предыстории человечества» в более ясную и совершенную форму, чем это было возможно до сих пор. Следовательно, не только из-за того, что мы еще очень долго в борьбе будем нуждаться в историческом материализме, все лучше овладевая им, но также и с точки зрения его научной разработки необходимо, чтобы мы использовали победу пролетариата для возведения для исторического материализма этого дома, этой мастерской.

*Июнь 1919 года*

# К вопросу о парламентаризме

## I

СЕГОДНЯ отовсюду приходится слышать утверждения: вопрос о парламентаризме – это не принципиальный, а чисто тактический вопрос. Это положение, будучи, несомненно, правильным, страдает, однако, многими неясностями. Даже если отвлечься от того, что оно почти всегда звучит из уст тех, кто в практическом плане выступает за парламентаризм, что оно, стало быть, почти всегда равносильно занятию позиции в пользу парламентаризма, – простая констатация, что некий вопрос имеет не принципиальную, а тактическую природу, еще очень мало о чем говорит. Особенно потому, что, из-за отсутствия настоящей теории познания социализма, отнюдь не проясненным является отношение тактического вопроса к принципам.

Безо всяких претензий на обстоятельный разбор этой проблемы, мы считаем нужным тем не менее подчеркнуть следующее. Под тактикой разумеется практическое применение теоретически установленных принципов. Тем самым тактика выступает в качестве связующего звена между целеполаганием и непосредственно данной действительностью. Следовательно, она определяется двояким образом. С одной стороны, непоколебимо установленными принципами и целеполаганиями коммуниз-

ма. С другой стороны, постоянно изменяющейся исторической действительностью. И если вновь и вновь высказывается тезис о большой гибкости коммунистической тактики (по крайней мере, в том смысле, что она должна быть таковой), то для правильного понимания этого положения не стоит забывать о том, что *нежесткость коммунистической тактики есть прямое следствие жесткости принципов коммунизма*. Лишь благодаря тому, что неизменные принципы коммунизма имеют назначение в том, чтобы жизненным и плодотворным способом преобразовывать беспрестанно изменяющуюся действительность, они могут приобрести такую гибкость. Всякая «реальная политика», всякая беспринципная деятельность становится косной и схематичной, и тем более косной и схематичной, чем упрямее подчеркивается ее свободный от принципов характер (например, империалистическая политика Германии). Ибо устойчивое в переменчивом, путеводное в избыточном не может быть исключено никакой «реальной политикой». Если эту функцию выполняет не теория, которая в состоянии оказать плодотворное влияние на факты и быть плодотворной для них, то ее место должны занять привычка, шаблон, рутина; и тогда политика оказывается неспособной отвечать требованиям момента.

Именно благодаря этой своей укорененности в теории, в принципах коммунистическая тактика отличается от всякой буржуазной или социал-демократическо-мелкобуржуазной «реально-политической» тактики. Коль скоро некоторый вопрос расценивается как тактический вопрос для коммунистической партии, то стоит уяснить себе: во-первых, от каких принципов зависит данный тактический вопрос? Во-вторых, для какой исторической ситуации, сообразно указанной зависимости, является приемлемой эта тактика? В-третьих, что собой должна

представлять такая тактика, опять же сообразно этой зависимости? В-четвертых, как можно мыслить связь отдельного тактического вопроса с другими отдельными тактическими вопросами, опять-таки сообразно их сопряженности с принципиальными вопросами?

## II

Чтобы более конкретно определить парламентаризм как тактический вопрос коммунизма, надо всегда исходить, с одной стороны, из принципов классовой борьбы, с другой стороны, из конкретного анализа того, как сегодня фактически складывается соотношение материальных и идеологических сил противоборствующих классов. Отсюда вытекают две решающие постановки вопроса. Первая: *когда* парламентаризм вообще становится на повестку дня как оружие, как тактическое средство пролетариата? Второе: *как* пользоваться этим оружием в интересах пролетарской классовой борьбы?

Классовая борьба пролетариата по сути своей является отрицанием буржуазного общества. Это никоим образом не равносильно справедливо высмеянному Марксом политическому индифферентизму по отношению к государству, а напротив, означает такой способ борьбы, при котором пролетариат вообще не дает себя связать формами и средствами, которые создало буржуазное общество для своих собственных целей; такой способ борьбы, при котором инициатива полностью находится на стороне пролетариата. Но только нельзя при этом забывать, что такой способ пролетарской классовой борьбы может получить развитие в чистом виде лишь крайне редко. Прежде всего потому, что пролетариат,



будучи по своей *философско-исторической миссии* в постоянной борьбе в существующем буржуазном обществе, *в данных исторических ситуациях* очень часто должен держать оборону против буржуазии. Идея пролетарской классовой борьбы – это одно великое наступление на капитализм. История заставляет пролетариат вести такое наступление. Тактическое положение, в котором на данный момент находится пролетариат, можно разнообразно с этим наиболее просто описать как наступательное или оборонительное по своему характеру. Причем из вышесказанного само собой вытекает, что в оборонительных положениях должны применяться тактические средства, которые по своей глубочайшей сути противоречат идее пролетарской классовой борьбы. Настоятельно необходимое применение таких средств связано поэтому с постоянной опасностью, что они могут нанести ущерб цели, во имя которой они применяются, – классовой борьбе пролетариата.

Парламент, этот излюбленный инструмент буржуазии, стало быть, может служить пролетариату *лишь как оборонительное оружие*. Вопрос о том, когда его применять, решается сам собой: на той фазе классовой борьбы, когда пролетариат то ли в силу внешнего соотношения сил, то ли в силу собственной идеологической незрелости не способен еще бороться своими собственными наступательными средствами. Для коммунистической партии прибегнуть к парламентской деятельности – это значит, следовательно, *осознать и признать, что революция в обозримое время немыслима*. Что загнанный в оборону пролетариат волен тогда применять трибуну парламента для агитационных и пропагандистских целей; он волен употребить в качестве заменителя иных отнятых у него форм выражения те возможности, которые обеспечивает членам парламента буржуазная сво-

бода; он волен воспользоваться парламентскими битвами с буржуазией для собирания собственных сил, для подготовки действительной, настоящей борьбы против буржуазии. Само собой понятно, что подобная фаза, по всей вероятности, может иметь довольно большую продолжительность; но остается неизменным факт, что для коммунистической партии парламентская деятельность никогда не может быть чем-то большим, нежели подготовкой к настоящей борьбе, никогда не может быть самой настоящей борьбой.

### III

Еще труднее, чем определить момент, когда становится возможным применение парламентской тактики, является определение того, как должна вести себя коммунистическая фракция в парламенте. (Впрочем, оба эти вопроса очень тесно связаны между собой.) Почти всегда ссылаются на пример Карла Либкнехта и большевистской фракции в Думе<sup>1</sup>. Оба примера, однако, показывают, насколько трудно коммунистам наметить правильную линию поведения в парламенте, какие незаурядные способности это предполагает у коммунистических парламентариев. Главную трудность можно кратко резюмировать следующим образом: коммунистический парламентарий должен бороться против парламента в парламенте. А именно: с помощью тактики, которая ни на миг не становится на почву буржуазии, на почву парламентаризма. При этом имеется в виду не «протест» против парламентаризма, не «борьба» с ним во время «дебатов» (это все тот же парламентаризм, легальность,

все та же революционная фраза), а борьба против парламентаризма, против господства буржуазии посредством действия в самом парламенте.

Это революционное действие не может иметь иной цели, нежели идеологически подготовить переход пролетариата от обороны к наступлению. Это значит, что посредством этого действия буржуазия и вместе с ней ее социал-демократические приспешники вынуждаются настолько разоблачить свою классовую диктатуру, что это может стать опасным для дальнейшего существования самой этой диктатуры. Следовательно, коммунистическая тактика разоблачения буржуазии в парламенте требует не словесной критики (во многих случаях последняя есть не более чем голая революционная фразеология, которую терпит буржуазия), а провоцирование буржуазии к открытому выступлению, к саморазоблачению с помощью действий, которые могут оказаться неблагоприятными для нее в данный момент. Поскольку парламентаризм является оборонительной тактикой пролетариата, постольку при его применении оборона должна быть построена таким образом, чтобы тактическая инициатива тем не менее оставалась за пролетариатом, чтобы вылазки буржуазии были роковыми для нее самой<sup>2</sup>.

Это чрезвычайно краткое и грубое разъяснение, надо полагать, с достаточной ясностью показывает огромные трудности такой тактики. Первая трудность, с которой сталкиваются почти все без исключения парламентские группы, состоит в том, что в самом парламенте надо добиться действительного выхода за рамки парламентаризма. Ибо даже самая острая критика какого-то действия господствующих классов остается голословной, простой революционной фразой, если она не вырывается из рамок парламента. Если она не ведет к вспышке в этот момент самой классовой борьбы, к выявлению классовых

противоположностей в более открытой и поэтому подстегивающей идеологию пролетариата форме. Оппортунизм – великая опасность парламентской тактики – имеет свои последние корни именно в этом: всякая парламентская деятельность, которая по своей сути и по своему воздействию не выходит за рамки парламента, не имеет по меньшей мере тенденции к их разрушению, является оппортунистической. И этого ничуть не может изменить даже самая острая критика, которая ведется внутри этих рамок. Напротив. Как раз в силу того факта, что кажется возможной острая критика буржуазного общества в рамках парламента, продолжается желательное для буржуазии затуманивание пролетарского классового сознания. Фикция буржуазной парламентской демократии основана именно на том, что парламент выступает не как орган классового угнетения, а как орган «всего народа». Поскольку любой словесный радикализм – в силу факта своей возможности в парламенте – укрепляет иллюзии бессознательных слоев пролетариата в отношении этой фикции, постольку он является оппортунистическим и должен быть отброшен.

Следовательно, парламент надо саботировать *в качестве парламента*, парламентская деятельность должна выходить за рамки парламентаризма. При такой постановке задачи перед парламентским представительством коммунистов возникает еще одна тактическая трудность, которая может весьма обременить эту работу даже тогда, когда опасность оппортунизма кажется преодоленной. Эта трудность состоит в том, что, несмотря на все усилия, которые способна предпринять коммунистическая фракция в парламенте, инициатива и вместе с ней тактическое превосходство тем не менее остаются на стороне буржуазии. Ведь тактическое превосходство определяется тем, кому из борющихся противников

удастся навязать другому благоприятные для него самого условия борьбы. Уже было подчеркнуто, что всякая установка на чисто парламентскую борьбу есть тактическая победа буржуазии; следовательно, во многих случаях пролетариат стоит перед выбором – либо уклониться от решающих боев (остаться в парламенте: опасность оппортунизма), либо выйти за рамки парламентаризма, апеллировать к массам в тот момент, когда это выгодно для буржуазии. Наиболее четкий пример неразрешимости этого вопроса дает нам современное положение итальянского пролетариата. Выборы, которые открыто проводились под коммунистическим флагом как широкомасштабная «агитация», дали партии большое число мандатов. И что дальше? Либо участие в «позитивной» работе парламента, чего желает Турати и ему подобные; следствие – победа оппортунизма, опошление революционного движения или открытый саботаж партии; следствие – более ранние или более поздние прямые столкновения с буржуазией, причем пролетариат не властен выбирать момент такого столкновения. Мы хотели бы быть правильно понятыми: мы не исходим из смешного предположения, будто можно «выбрать» момент, «удобный» для революции; напротив, мы полагаем, что революционные взрывы являются стихийными действиями масс, при которых роль партии состоит в разъяснении целей, определении направления. Однако тем, что исходный пункт столкновения находится в парламенте, наносится ущерб именно этой стихийности. Парламентская акция превращается либо в пустую демонстрацию (будучи длительной, она утомляет и усыпляет массы), или ведет к удачному провоцированию буржуазии. Итальянская фракция, боясь этой последней возможности, бесхребетно колеблется взад-вперед между пустой демонстрацией и тихим оппортунизмом револю-

ционной фразы. (Наряду с этими методологически-тактическими ошибками были сделаны, конечно, так сказать, и содержательно-тактические ошибки, например мелкобуржуазная демонстрация в защиту республики).

## IV

Этот поучительный пример демонстрирует совершенно ясно, сколь опасной для пролетариата может стать «победа на выборах». Ибо величайшая опасность для Итальянской коммунистической партии состоит в том, что ее антипарламентская деятельность в парламенте очень легко может привести к разрушению парламента, хотя итальянский пролетариат все еще не обладает необходимой для решающего боя идеологической и организаторской зрелостью. Противоречие между победой на выборах и неподготовленностью пролетариата очень ярко показывает несостоятельность того аргумента в пользу парламентаризма, будто парламент надо рассматривать как что-то вроде «боевого смотра» пролетариата. Ведь если бы за полученными «голосами» стояли настоящие коммунисты, то эти сомнения отпали бы, идеологическая зрелость была бы уже достигнута.

Но благодаря этому обнаруживается также, что и сама избирательная агитация в качестве чисто пропагандистского средства является не безупречной. Пропаганда, которую ведет коммунистическая партия, должна служить прояснению классового сознания пролетарских масс, их пробуждению к классовой борьбе. В соответствии с этим она должна быть направлена на максимальное ускорение процесса дифференциации внутри пролетариата. Чтобы

достичь этого, нужно, с одной стороны, чтобы сознательное и сплоченное ядро революционного пролетариата (коммунистическая партия) развивалось количественно и качественно, а с другой стороны, чтобы партия с помощью наглядной школы революционной деятельности увлекала за собой полусознательные слои и вела их к революционному осознанию их положения. Крайне сомнительно, чтобы предвыборная агитация служила средством для этого. Ибо подача голоса – это не только не есть действие, это есть нечто намного худшее: это – мнимое действие, иллюзия действия. Она поэтому не способствует росту сознательности, а напротив, затуманивает сознание. Собирается, кажется, большое войско, которое оказывается совершенно несостоятельным в тот момент, когда от него понадобится настоящая стойкость (немецкая социал-демократия в августе 1914 г.).

Такое положение дел является неизбежным следствием парламентских партий типично буржуазного склада. Как у всей организации буржуазного общества, так и у буржуазных парламентских партий конечной, пусть даже редко осознаваемой, целью является затемнение классового сознания. Будучи исчезающе малой частью населения, буржуазия способна поддерживать свое господство лишь благодаря тому, что она ведет за собой все колеблющиеся в материальном, равно как и в идеологическом отношении, не обретшие ясности слои. Буржуазно-парламентская партия в соответствии с этим является результатом самых различных классовых интересов (при этом, конечно, с точки зрения капитализма, мнимый компромисс всегда является большим, нежели действительный). Но пролетариату, когда он участвует в избирательной борьбе, почти всегда навязывается эта партийная структура. Обособленная жизнь любого избирательного механизма, который неизбежно работает

на достижение как можно большей «победы», почти всегда оказывает влияние на лозунги, ориентирующиеся на приобретение «попутчиков». И даже тогда, когда это не делается или по крайней мере не осознается, вся техника выборов настроена на приманивание «попутчиков», что кроет в себе роковую опасность: это может повести к разрыву между убеждением и действием и тем самым пробудить тягу к буржуазности, к оппортунизму.

Воспитательная работа коммунистических партий, их воздействие на не достигшие ясности и колеблющиеся группы пролетариата могут быть по-настоящему плодотворными лишь тогда, когда революционная убежденность крепнет в них благодаря наглядной школе революционной деятельности. Всякая избирательная кампания сообразно своей буржуазной сущности уводит в диаметрально противоположном направлении, чему можно действительно воспрепятствовать лишь в очень редких случаях. Итальянская коммунистическая партия также подверглась этой опасности. Правое крыло рассматривало присоединение к III Интернационалу, требование установить Республику Советов лишь в качестве избирательного лозунга. Процесс дифференциации, *действительное* завоевание масс для коммунистической *деятельности*, таким образом, может *начаться* лишь гораздо позже (вероятно, при более неблагоприятных обстоятельствах). Вообще избирательные лозунги уже хотя бы потому, что они не стоят ни в каком непосредственном отношении к деятельности, показывают примечательную тенденцию к смазыванию противоположностей, к соединению расходящихся направлений – к таким свойствам, которые сплошь и рядом являются более чем сомнительными именно при современном состоянии классовой борьбы, когда главное заключается в действительном трудовом единстве пролетариата, а не в мнимом единстве старых партий.



## V

К числу почти непреодолимых трудностей работы коммунистов в парламенте относится слишком большая самостоятельность и обособленность от жизни партии, которые обычно предоставляются парламентским группам. Что для буржуазных партий это является преимуществом, понятно само собой, но об этом здесь нет возможности поговорить более подробно<sup>3</sup>. Но что полезно для буржуазии, то почти всегда опасно для пролетариата. Так обстоит дело и в этом случае: вышеозначенных опасностей парламентской тактики можно избежать с некоторыми видами на успех лишь при том условии, что *парламентская деятельность целиком и полностью будет подчинена внепарламентскому центральному руководству*. Это кажется самоочевидным в теоретическом плане, но опыт учит нас, что соотношение между партией и парламентской фракцией почти всегда является обратным, что партия идет на поводу у парламентской фракции. Так, например, было во время войны, когда К. Либкнехт, естественно, совершенно напрасно взывал перед лицом партийной фракции в рейхстаге к обязательствам, вытекающим из программы партии<sup>4</sup>.

Еще больше трудностей, чем отношение между парламентской фракцией и партией, несет в себе отношение между парламентской фракцией и рабочим Советом. Трудность теоретически верной постановки этого вопроса вновь проливает яркий свет на проблематический характер парламентаризма в классовой борьбе пролетариата. Рабочие Советы как *организации совокупного пролетариата* (сознательного, равно как и несознательного) *просто потому, что они существуют, выводят за рамки буржуазного общества*. По своей сути они являются революционными организациями, обеспечивающими экспан-

сию, боеспособность и силу пролетариата. Как таковые они являются подлинным критерием развития революции. Ибо все, что делается и достигается в рабочих Советах, берется с бою у буржуазии и именно поэтому ценно не только как результат, но главным образом – как средство воспитания к классово сознательной деятельности. Вершиной «парламентского кретинизма» являются попытки (вроде тех, что были предприняты НСПГ), «укоренить в конституции» рабочие Советы, обеспечить для них определенное легальное поле деятельности. *Легальность убивает рабочий Совет.* Как наступательная организация революционного пролетариата рабочий Совет существует лишь тогда, когда он угрожает бытию буржуазного общества, когда он шаг за шагом борется за его разрушение и вместе с тем за построение пролетарского общества, подготавливает то и другое. Всякая легальность, то есть всякая включенность в буржуазное общество с *определенными границами* компетенции превращает его бытие в мнимое существование: из рабочего Совета получается смесь дискуссионного клуба, комитета и карикатуры на парламент.

Итак, могут ли рабочий Совет и парламентская фракция вообще сосуществовать друг с другом в качестве тактических орудий борьбы пролетариата? Кажется естественным, что из наступательного характера Совета и оборонительного характера фракции вытекает их взаимодополнительность<sup>5</sup>. При подобных попытках примирения, однако, упускается из виду, что наступление и оборона в классовой борьбе являются диалектическими понятиями, каждое из которых объемлет целый мир действий (и значит, в каждом из двух случаев – отдельные наступательные и оборонительные акции) и может применяться лишь на определенной стадии классовой борьбы, но тогда уже исключая все прочее.

Различие между двумя этими фазами коротко и ясно применительно к рассматриваемому вопросу можно определить так: пролетариат до тех пор находится в обороне, пока не начинается процесс разложения капитализма. Когда эта фаза экономического развития наступила, то пролетариат, независимо от того, осознана эта перемена или нет, кажется ли она «научно» зафиксированной и доказуемой или нет, в любом случае *вынужден переходить в наступление*. Поскольку процесс развития идеологии отнюдь не совпадает с процессом развития экономики и даже является вполне параллельным ему, постольку объективная возможность и необходимость наступательной фазы классовой борьбы пролетариата редко бывает в достаточной степени подготовлена идеологически. Правда, в силу экономического положения стихийная деятельность масс приобретает революционную направленность, но она постоянно сбивается на ложный путь или, в конце концов, саботируется оппортунистическим руководящим слоем, который и не хочет, и не может отрешиться от привычек оборонительной стадии. На наступательной фазе классовой борьбы сообразно этому пролетариату уже враждебно противостоят не только буржуазия и ведомые ею слои пролетариата, но и *его собственное прежнее руководство*. Предметом критики, стало быть, является в первую очередь больше не буржуазия (она уже осуждена историей), а правое крыло и центр рабочего движения, социал-демократия, без помощи которой капитализм ни в одной стране не имел бы ни малейших шансов самостоятельно хотя бы на время преодолеть свой нынешний кризис.

Но критика пролетариата – это тоже *критика делом*, воспитание к революционной деятельности, наглядная школа. Для этого рабочие Советы являются са-

мым лучшим из всех мыслимых инструментов. Ибо важнее, чем все отдельные достижения, которые Советы могут принести пролетариату, является их воспитательная функция. *Рабочий Совет – это смерть социал-демократии.* В то время как в парламенте фактический оппортунизм еще можно маскировать революционной фразой, рабочий Совет вынужден действовать, в противном случае он перестает существовать. Эта деятельность, сознательным вождем которой должна быть коммунистическая партия, влечет за собой разложение оппортунизма, необходимую сегодня критику. Неудивительно, что социал-демократия страшится самокритики, навязываемой ей рабочими Советами. Развитие рабочих Советов в России в период от первой до второй революций ясно показывает, куда должно вывести это развитие.

Тем самым можно было бы дать такое теоретико-тактическое определение места рабочего Совета и парламента: *там, где возможен рабочий Совет (даже в самых скромных рамках), парламентаризм излишен.* Он даже опасен, ибо суть его такова, что возможная в его рамках критика является лишь критикой буржуазии, а не самокритикой пролетариата. Но пролетариат, пока он не достигнет благословенной страны освобождения, должен идти сквозь очистительный огонь этой самокритики. В нем он сжигает, сбрасывает собственный облик, обретенный в капиталистическую эпоху, который наиболее выразительно воплощен в социал-демократии и тем самым очищает самого себя.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> В последний раз – Карл Радек в своей работе «Развитие мировой революции и тактика коммунистических партий в борьбе за диктатуру пролетариата». *Radek K. Die Entwicklung der Weltrevolution und die Taktik der Kommunistischen Parteien im Kämpfe für die Diktatur des Proletariats. Berlin, 1920. S. 29.*

<sup>2</sup> Очевидно, об этой тактике думает Энгельс в своем, часто неверно – в большинстве случаев умышленно неверно – толкуемом предисловии к «Классовым битвам во Франции», когда он говорит, что партии порядка гибнут от созданных ими же самими «законных» установлений. Энгельс, несомненно, описывает состояние обороны.

<sup>3</sup> Это связано с вопросом о тех преимуществах, которые дает буржуазии так называемое разделение властей.

<sup>4</sup> *Liebknecht K. Klassenkampf gegen den Krieg. Berlin, 1915. S. 53.*

<sup>5</sup> Предложение Макса Адлера превратить рабочий Совет во вторую палату парламента.

# Старая культура и новая культура

## I

РАЗВИТИЕ общества представляет собой единый процесс. Это означает, что ежели в каком-то пункте жизни общества его развитие переживает известную фазу, то это не может не сказаться во всех остальных пунктах. Благодаря такому единству и такой взаимосвязи общественного развития становится возможным рассматривать один и тот же процесс под углом зрения как одного, так и другого общественного явления и все же приходить к пониманию этого самого процесса. По этой причине можно вести речь о культуре и ее мнимой изолированности от прочих общественных явлений. Ибо, когда мы верно постигаем культуру определенной эпохи, то постигаем в ней корни совокупного развития этой эпохи и, стало быть, получаем тот же результат, который имели бы, если бы отправлялись от анализа экономических отношений.

Буржуазия, стонающая по поводу краха капиталистического общественного строя, более всего жалуется на упадок культуры. Заботы о классовых интересах буржуазии преподносятся так, будто причиной является озабоченность судьбою вечных ценностей культуры. Напротив, исходным пунктом последующего хода мысли является то соображение, что культура капиталистической эпохи уже была внутренне надломлена еще до эконо-

мического и политического краха капитализма. Вопреки этим выражениям озабоченности, отсюда следует, что именно в интересах культуры настоятельно необходимо было бы наконец завершить долгий процесс умирания капиталистического общественного строя, дабы освободить дорогу к новой культуре.

Когда культура двух разных эпох рассматривается в аспекте науки, то прежде всего встает вопрос: каковы социологические и экономические условия существования культуры? Исходя из этой взаимосвязи, сам собою вытекает ответ на вопрос, с которого следовало бы начать: а что это, собственно, такое – культура? Говоря коротко и обобщенно, понятием культуры (в противоположность цивилизации) охватываются все имеющие ценность продукты и способности, без которых можно обойтись в непосредственном житейском обиходе. Например, внутренняя и внешняя красота дома подпадает под понятие культуры – в противоположность его прочности или системе отопления. Поэтому если мы спросим, какова общественная возможность культуры, то ответить надо так: возможность культуры создается тем обществом, в котором могут быть удовлетворены первичные жизненные потребности, причем для этого не обязательно выполнять настолько тяжелую работу, что на нее уходят все жизненные силы. То есть, тем обществом, где на культуру остается свободная энергия.

Прежде поэтому всякая культура была культурой господствующих классов. Лишь господствующие классы были в состоянии поставить на службу культуре все свои ценные способности, не заботясь о жизненных нуждах. Капитализм здесь, как и во всех других областях, революционизировал весь общественный строй. Ликвидировав сословные привилегии, он ликвидировал также культурные привилегии в сословном обществе. А именно, капи-

тализм поставил на службу производству господствующий класс, буржуазию<sup>1</sup>. Существенным специфическим признаком капитализма, отличающим его от предшествующих общественных порядков, является то, что при капитализме сам эксплуататорский класс вовлечен в процесс производства; он сам вынужден отдавать свои силы борьбе за прибыль, подобно тому как пролетариат вынужден делать это, чтобы обеспечить себе прожиточный минимум. (Вот пример такой противоположности: директор фабрики и помещик во времена крепостничества.) Этому тезису мнимо противоречит наличие большого числа бездельников, которые капиталистический класс породил изнутри себя и которым он позволил празднично благоденствовать. Но нельзя допустить, чтобы и здесь наше внимание отвлекли от сути дела поверхностные явления. Культуре всегда отдавались, как правило, лучшие силы господствующих классов. В предшествующие капитализму эпохи эти классы были поставлены в такие условия, что могли отдавать свои способности служению культуре. Напротив, капитализм как раз их-то и сделал рабами производства, подобно рабочим, хотя это их рабство вознаграждается материально совершенно по-другому.

Освобождение от капитализма равносильно освобождению от господства экономики. Цивилизацией создается господство человека над природой, но из-за этого сам человек попадает под власть тех средств, которые позволили ему господствовать над природой. Капитализм знаменует собой высший пункт такого господства». При капитализме вообще нет ни одного класса, который бы в силу своего положения в производстве был призван к культурному творчеству. Коммунистическое общество, возникая на обломках капитализма, подхватывает вопрос о культуре именно в этом пункте. Оно стремится со-



здать такой общественный строй, где каждый будет вести такой образ жизни, какой в предшествовавшие капитализму эпохи вели лишь господствующие классы. При капитализме в таком положении не мог, однако, находиться ни один класс.

С этих пор впервые действительно начинается история человечества. Подобно тому как историю, в старом смысле слова, начинали с цивилизации, а борьбу человечества с природой относили к «доисторической эпохе», точно так же началом действительной истории человека историографы будущих эпох назовут развитой коммунизм. Господство цивилизации будет считаться тогда второй «доисторической» эпохой.

## II

В соответствии с этим важнейшим признаком капиталистического общественного строя было то, что экономическая жизнь перестала быть средством, функцией общественной жизни: она передвинулась в центр общественной жизни, стала самодовлеющей, стала целью всякой общественной деятельности. Первым и важнейшим следствием этого было преобразование жизни общества в одно огромное меновое отношение, превращение всего общества в один огромный рынок. Что касается отдельных жизненных функций, то данный факт выразился здесь в том, что в товарную форму облачились равным образом и любой продукт капиталистической эпохи и любые энергии любого производителя и творца. Всё перестало быть ценным само по себе, в силу своей внутренней (например, художественной, этической) ценности. Осталась в наличии лишь стоимость товара, который можно продать или купить на рынке.

Не требуется подробного анализа, чтобы понять, насколько разрушительно это подействовало на всякую культуру, независимо от того, выражалась ли она в действиях, в художественном творчестве или же в институтах. Подобно тому как независимость человека от заботы о хлебе насущном, свобода проявления его сил, как самоцель, составляют человеческую и общественную предпосылку культуры, точно так же всё создаваемое культурой может иметь действительно культурную ценность лишь тогда, когда оно является ценным само по себе. В тот момент, когда оно принимает товарный характер, когда оно включается в отношения, превращающие его в товар, прекращается его автономия, уничтожается возможность культуры.

Капитализм, однако, также и в другом пункте подрезает корни социальной возможности культуры. Этим пунктом является отношение капитализма к процессу создания продуктов культуры. Мы видели, что с точки зрения продукта, культура невозможна, коль скоро продукты не несут своих целей в самих себе. В перспективе отношений между продуктом и его творцом культура возможна лишь тогда, когда возникновение каждого продукта, с точки зрения его творца, является единым и завершенным процессом. А именно, таким процессом, внутренняя связность которого зависит от человеческих возможностей и способностей творца. Самым характерным примером такого процесса является художественное произведение, поскольку возникновение произведения целиком является результатом исключительно труда художника и каждая деталь возникшего произведения обусловлена индивидуальными качествами художника. В предшествующие капитализму века этот художественный дух господствовал во всей промышленности. Книгопечатание, в сущности, так же мало отличалось от писания книг, как

создание картины от изготовления стола (в том, что касается человеческого характера процесса). Напротив, капиталистическое производство не только отнимает у рабочего собственность на средства производства, но вследствие все более развитого и все более специализированного разделения труда оно расчленяет процесс создания продукта на составные части, причем ни на одной из них не создается ничего такого, что было бы осмысленным, завершенным внутри себя. Ни у одного рабочего труд не стоит в непосредственной и ощутимой связи с этим готовым продуктом; этот продукт имеет смысл лишь для абстрактного расчета капиталиста, он рационален лишь как товар. Бесчеловечность этого отношения еще более усугубляется при распространении машинной индустрии. Ибо в условиях разделения труда, сложившегося внутри мануфактуры, каким бы расчлененным и раздробленным ни был процесс изготовления, качество каждого частичного продукта, безусловно, зависело от физических и духовных способностей рабочего. Напротив, при развитой машинной индустрии между продуктом и самим его создателем ликвидируется всякая связь. Это происходит потому, что здесь процесс производства обусловлен исключительно возможностями машины; человек служит машине, он приспособливается к ней; производство становится совершенно независимым от человеческих возможностей и способностей рабочего<sup>2</sup>.

Наряду с этими разрушающими культуру силами, которые мы рассматривали до сих пор лишь под углом зрения отдельных, изолированных продуктов и производителей, при капитализме действуют еще и другие похожие на них силы. Важнейшую из них мы замечаем тогда, когда обращаем внимание на взаимосвязь произведенных продуктов между собой. Культура предшествующих капитализму эпох была возможной благодаря тому, что от-

дельные продукты культуры стояли в преемственном отношении между собой: один подхватывал проблему, поставленную другим и т.д. Совокупная культура благодаря этому выказывает известную преемственность медленного и органического развития. Вот почему было возможным то, что в каждой области складывалась взаимосвязанная, однозначная и тем не менее оригинальная культура. Культура, уровень которой превосходил уровень наиценнейшего, созданного способностями изолированным индивидом. Капитализм, революционизируя процесс производства, придав производству такой, обусловленный его анархией, перманентно-революционный характер, ликвидировал подобную преемственность и органичность прежних культур. Ибо для культуры революционизация производства означает, с одной стороны, что процесс производства постепенно привносит моменты, которые решающим образом влияют на ход и способ производства, не находясь ни в какой взаимосвязи с сущностью продукта – произведением как самоцелью (так, в индустрии и архитектуре пропадают подлинные материалы). С другой стороны, производство на рынок, без которого невозможно представить капиталистическую революционизацию производства, ведет к тому, что при создании продукта все большую роль начинают играть моменты голей новизны, сенсационности, броскости, без учета того, увеличивается или уменьшается при этом истинная, внутренняя ценность продукта. Отражением этого революционного характера производства в культуре является феномен, который обыкновенно называют модой. Мода и культура, однако, – это по сути своей взаимоисключающие понятия. Господство моды означает, что форма и качество выносимых на рынок продуктов изменяются в короткие промежутки времени, независимо от того, выдерживают испытание их красота

и ценность или нет. Такой рынок по сути своей требует, чтобы на протяжении определенных периодов обязательно создавались новые вещи, радикально отличные от прежних, чтобы применительно к ним невозможно было опереться на опыт, накопленный при создании прежних вещей. Да он и не может быть накоплен и переварен из-за стремительности развития или даже потому, что никто не желает на него опираться. Ведь мода по сути своей требует как раз того, что совершенно отлично от прежнего. Вот так, медленно, и приходит в упадок всякое органичное развитие, а на его место становится не имеющий никаких ориентиров, суетливый, пустой и шумный дилетантизм.

### III

Однако корни кризиса капиталистической культуры уходят глубже, нежели вышеозначенные явления. Конечной причиной ее постоянного кризиса и ее внутреннего распада является то, что идеология и строй производства, общественный строй находятся в неразрешимом противоречии между собой. Капиталистическая анархия производства необходимо ведет к тому, что борющийся за господство и господствующий класс буржуазии оказывается способным иметь лишь одну идеологию – идеологию индивидуальной свободы. Кризис капиталистической культуры, стало быть, должен был наступить в тот момент, когда эта идеология стала противоречить буржуазному общественному строю. Пока поднимающийся класс буржуазии, как это было в XIII веке, направлял эту идеологию против словесной узости феодального общества, она была адек-

ватным выражением сложившейся ситуации классовой борьбы. Благодаря этому буржуазия этой эпохи на самом деле могла иметь настоящую культуру. Но когда буржуазия пришла к власти (то есть уже во время Великой Французской революции), обнаружилось, что невозможно проводить эту идеологию всерьез, применять ее ко всему обществу без самоупражнения того общественного строя, в качестве идеологии которого явилась идея индивидуальной свободы. Короче говоря, для класса буржуазии невозможно было распространить свою собственную идею свободы также на пролетариат. Непреодолимая дилемма, вытекающая из этой ситуации, однако, такова: буржуазия должна была либо отречься от этой идеологии, либо ей следовало использовать ее для маскировки противоречащих этой идеологии действий. В первом случае установились бы полная безыдейность, моральный хаос, поскольку буржуазия вследствие своего положения в производстве не в состоянии создать иную идеологию, нежели идеология индивидуальной свободы. Во втором случае буржуазия встала бы перед моральным кризисом, порождаемым внутренней ложью: ей нужно было бы действовать против своей собственной идеологии.

Этот кризис был еще более обострен тем, что принцип свободы неизбежно вовлекался в неразрешимые противоречия также в экономической сфере. В наши задачи не входит давать здесь анализ эпохи финансового капитала. Стоит лишь указать на тот факт, что возникшая в эту эпоху крупномасштабная организация производства (картель, трест) стоит в неустрашимом противоречии с господствующей идеей раннекапиталистического общественного строя: идеей свободной конкуренции. Но тем самым лишается всякой почвы связанная с нею идеология. Поскольку верхние слои буржуазии, как то дикту-

ется сущностью финансового капитализма, стали естественными союзниками своих бывших врагов, феодально-помещичьих классов, постольку свою новую идеологию они вынуждены были искать у своих новых союзников. Но и эта попытка привести идеологию в соответствие со строем производства должна была потерпеть провал. Ибо действительные основы консервативных идеологий, феодальная сословная система и отвечающий ей строй производства были основательнейшим образом выкорчеваны в обществе капиталистическим революционизированием производства, достигающим своего кульминационного пункта в эпоху финансового капитала. Феодализм, впрочем, некогда имел культуру высокой ценности и высокого уровня. Но это было во времена, когда феодальное, сословное общество было господствующим, когда общество в целом и его производство регулировались феодальными принципами. С победой капитализма эта общественная форма была уничтожена. Не важно, что большая часть экономической и общественной власти оставалась в руках некогда господствующих сословий. Невозможно было остановить процесс, в ходе которого неизбежно капитализировалась и эта часть, также воспринимая капиталистические формы. Но вследствие этого указанные слои стали перед той же самой дилеммой, связанной с противоречием между идеологией и производственным строем, что и капиталисты, хотя это противоречие выразилось у них по-иному. Вот почему, когда классу буржуазии в эпоху финансового капитала понадобилась живая вода, ему пришлось искать ее в том колодце, который сам он и засыпал.

С точки зрения культуры, данные противоречия между идеологией и производственным строем означают следующее: причина, которой старые культуры (Древняя Греция, Ренессанс) были обязаны своим величием,

состояла в том, что благодаря соответствию между идеологией и производственным строем продукты культуры могли органически развиваться на почве общественного бытия. Как бы ни возвышались над внутренним миром среднего человека величайшие культурные произведения, между ними все-таки всегда существовала какая-то взаимосвязь. Однако еще более важным, чем занимаемое продуктами культуры место в общественной жизни, является то, что соответствие между идеологией и производственным строем делало возможным само собой разумеющееся соответствие между идеологией и образом жизни. (Что образ жизни людей зависит от их положения в производстве, не требует обстоятельных комментариев.) Но при всяком общественном строе, где образ жизни и его идеологическое выражение находятся в естественном, само собой разумеющемся соответствии, становится возможным органическое выражение процесса формирования идеологии в культурных образованиях. Подобное органическое единство, однако, возможно лишь при таких условиях. Ведь относительная независимость идеологических элементов от их экономических основ равносильна тому, что, выступая в качестве формы человеческого самовыражения, они являются сообразно своей формальной ценности и формальной значимости, независимыми от данностей, которыми они были сформированы и которые задавались как формирующие факторы задавались экономическим и общественным строем той эпохи. Но оформленным материалом этих форм может быть лишь сама общественная действительность. И коль скоро между идеологией и экономическим строем имеется сущностная противоположность, то эта противоположность должна, применительно к нашей проблеме, выразиться в том, что формы и содержание культурных объективаций вступают в противоречие



между собой. Но вместе с этим произведения культуры перестают быть органическим единством, утрачивают свою гармоническую, дарующую радость суть, которая состоит в том, чтобы выражать данную ситуацию в соответствии с точкой зрения человека, определяющего свою позицию по отношению к культуре. А это и было главной отличительной особенностью прежних культур.

Культура капитализма, покуда она была честной, не могла заключаться ни в чем ином, нежели в беспощадной критике капиталистической эпохи. Эта критика часто поднималась на очень высокий уровень (Золя, Ибсен), но чем честнее, чем ценнее она была, тем больше ей должно было недоставать простой и естественной гармонии и красоты прежних культур – культуры в истинном, буквальном смысле этого слова. Это противоречие существовало во всех областях человеческой деятельности, во всем материале культуры. Приведем лишь один весьма очевидный пример. Капиталистический строй необходимо создает изнутри себя самого, из своей идеологии свободы идею человека как самоцели. Мы можем без колебаний сказать, что эта великая идея никогда не находила в предшествующие капитализму века столь чистого, ясного и сознательного выражения, как именно в это время (классический немецкий идеализм). Но ни один общественный строй не попирает эту идею больше, чем именно капиталистический. Превращение всего и вся в товар при капитализме не сводилось к тому, что любой продукт становился товаром. Этот процесс перекинулся также на человеческие отношения; вспомним лишь о семье. Внутренняя необходимость идеологической, культурной культуры – это провозглашение человека самоцелью. Материал же, который оформлялся с помощью этих культурных форм, напротив, был живым отрицанием этой идеи...<sup>3</sup> Истинная по-

эзия при капитализме, например, не могла быть простым отображением своей эпохи подобно греческой поэзии, вечное очарование которой проистекало именно из этого безыскусного некритичного отображения, а могла быть лишь критикой существующего.

## IV

Теперь присмотримся к тому, что означает коммунистическое преобразование общества с точки зрения культуры. Оно означает прежде всего прекращение господства экономики над всей жизнью. Соответственно, оно означает, что устраняется невозможное раздвоение в отношениях человека с его трудом, в силу которого человек подчинен средствам производства, а не средства производства – человеку. В последнем счете, коммунистический общественный строй знаменует собой упразднение самооценности экономики. Капиталистический общественный строй, естественно, настолько глубоко запечатлел свою структуру во внутреннем мире каждого индивида, что эта сторона преобразований осознается лишь немногими. Тем более, что эта сторона преобразований еще не может выразиться в поверхностных явлениях жизни даже после завоевания власти. Господство над экономикой, социалистическая организация экономики означает упразднение автономии экономики. Экономика, которая доселе была автономным процессом со своей собственной закономерностью, которая могла лишь познаваться человеческим разумом, но не направляться им<sup>4</sup>, становится теперь частью государственного управления. Она становится частью планомерного процесса,

уже больше не подчиняющегося своим собственным законам. Ведь конечные движущие силы этого единого общественного процесса уже больше не могут иметь экономическую природу. Внешняя видимость, правда, и тут противоречит данному утверждению. Ибо ясно, что реорганизацию производства невозможно ни с практической, ни с теоретической точки зрения проводить иначе, чем на экономической почве, с помощью экономических органов, руководствуясь экономическими соображениями. Кроме того, является самоочевидным, что, совершенно сущности классовой борьбы на стадии диктатуры, знаменующей собой кульминационный пункт классовой борьбы, на передний план выходят вопросы экономической борьбы, реорганизации экономики.

Однако это отнюдь не означает, что конечная причина протекающего таким образом процесса также имеет экономическую природу. И здесь происходит изменение функций, к которому ведет пролетарская диктатура в любой области. Всякий идеологический момент в эпоху капитализма был лишь «надстройкой» над революционным процессом, который в конечном счете повлек за собой крах капитализма. Теперь это отношение переворачивается. Я не утверждаю, что реорганизованная экономика остается простой «надстройкой» (этот термин был не самым корректным также относительно идеологии, так как давал повод ко многим недоразумениям). Однако можно без колебаний сказать, что экономика утрачивает приоритет. То, что на поверхности противоречит данному утверждению, свидетельствует в его пользу, если мы рассмотрим дело несколько более диалектично. Во время кризисов капиталистического общества его идеологическая часть всегда стояла на переднем плане общественного сознания. Это происходило не случайно, а в силу необходимости, в соответствии с которой конеч-

ные движущие силы развития никогда полностью не могли быть осознаны массами, которые приводились ими в движение. Социалистическая «критика» этих кризисов и революций носила разоблачительный характер: она указывала на действительную, конечную движущую силу, на экономический процесс. Совершенно естественно, что после свержения капитализма точка зрения, которой доселе руководствовалась критика, выходит на передний план созидания нового. Вопрос лишь в том, устраняется ли при таком изменении функций тот характер «конечного» мотива, который при прежней функции был присущ экономическому мотиву?

Что он на самом деле устраняется, следует из вышеизложенного. Ибо экономический мотив может выступать как конечный мотив лишь при дезорганизации производства в целом. Лишь движущие силы неорганизованного производства могут функционировать как природные силы, как слепые силы, и лишь в качестве таковых они способны выступать конечным двигателем всего; любой идеологический элемент либо вовлекается в этот порождаемый производством процесс (становится надстройкой), либо не оказывает на него никакого влияния. Вот почему при капитализме каждый неэкономический фактор является чисто идеологическим. Исключение составляет только социалистическая критика всего капиталистического общества. Ибо она есть не одобрительное либо порицательное идеологическое сопровождение отдельных процессов, а раскрытие целого: такое раскрытие целостности экономического процесса, которое одновременно является активной деятельностью, направленной на его преобразование. Однако при этом преобразуется не только дезорганизация, но вместе с ней одновременно и автономия экономической жизни, ее подчинение, в конечном счете, экономическому мотиву.

ву. Вследствие того, что экономическая жизнь организуется на социалистических началах, ведущую роль начинают играть те мотивы, которые до той поры, в конечном счете, могли быть в лучшем случае побочными явлениями: над внутренней и внешней жизнью людей начинают властвовать человеческие, а не экономические мотивы. Поэтому нас больше не удивляет, что в таких условиях преобразование экономической жизни занимает именно в революционизации сознания большее место, нежели тот идеологический момент, который оно, в конечном счете, приводит в движение. С победой пролетариата процесс изменения функций неизбежно происходит в пролетарском сознании. Для масс пролетариата он является прямым продолжением сознательной классовой борьбы: сущность классовой борьбы до сих пор всегда заключалась в осознании экономических интересов. Простой переход к созидательной работе, конечным результатом которого является это изменение функций, сперва не затрагивает сознания непосредственных классовых интересов, он присутствует в них, так сказать, «досознательно». Лишь зрелое классовое сознание, для которого выяснилась выходящая за рамки непосредственных интересов всемирно-историческая миссия пролетариата, позволяет пролетариату понять этот мотив, это изменение функций<sup>5</sup>.

Это изменение функций порождает возможность новой культуры. Ибо культура является в той же мере внутренним господством человека над своим окружением, в какой цивилизация означает его внешнее господство над своим окружением. Подобно тому как цивилизация создала средства такого господства над природой, точно так же пролетарская культура создала эти средства для господства над обществом. Ведь именно цивилизация и самая развитая ее форма, капитализм, развили

больше всего закабаление человека обществом, производством, экономикой.

Социологической предпосылкой культуры является человек как самоцель. Эта предпосылка, которая во всех предшествующих капитализму обществах наличествовала для господствующих классов и которую капитализм отнял у каждого из них, в последней фазе пролетарской победы будет создана для каждого человека. Качественный сдвиг, происходящий с радикальным преобразованием всей общественной структуры, распространяется, разумеется, на все те явления, разрушительные действия которых на культуру мы уже упомянули при анализе капитализма.

Таким образом, организованная экономика утрачивает свой революционный и революционизирующий характер. Место создаваемых конъюнктурой анархических перемен, которые мы обыкновенно называем модой, занимает органический континуум, действительное развитие. Такое развитие, при котором каждый отдельный момент необходимо следует из предметных предпосылок предшествующего момента. Такое развитие, при котором каждый момент несет с собой разрешение оставшихся не разрешенными в предшествующий момент проблем и тем самым одновременно выдвигает для последующего момента требующую своего разрешения проблему. Необходимым культурным последствием подобного органического, вытекающего из сущности вещей (а не из конъюнктуры) развития является то, что уровень культуры вновь может превысить индивидуальную творческую способность отдельных изолированных индивидов. Смыкание труда одного с трудом другого, продолжение труда одного другим – эта вторая социологическая предпосылка культуры – снова становятся возможными. К этому надо добавить, что

как продукты культуры, так и человеческие отношения теряют свой товарный характер. Упразднение товарного характера вновь возвращает всему, что при господстве капитализма функционировало исключительно или преимущественно в сети экономических отношений, характер самоцели. Как известно, возможность культуры основана на том, что все большее число форм человеческих жизнепроявлений все глубже и все сильнее становятся самоцелью или, что то же самое, определяются к служению человеческой сущности человека. Ибо две эти разновидности бытия-для-себя-самого-в-качестве-цели не исключают друг друга; напротив, они служат друг другу и взаимно дополняют друг друга. Если какой-то продукт (дом, мебель и т.п.) производится не как товар, а так, что доводятся до максимума присущие ему возможности быть прекрасным, то это все равно, что мы скажем: дом, мебель служат человеческому бытию человека, они подчиняются его требованиям. Они произведены не независимым от любого человеческого требования экономическим процессом, в котором эти продукты выступают лишь как абстрактные товары, а люди, напротив, – как столь же абстрактные покупатели и продавцы. Вместе с этим должна быть одновременно прекращена нездоровая специализация, свойственная капитализму. В тот момент, когда заинтересованность человека в производстве станет регулироваться не абстрактным стремлением к покупке или продаже на рынке, а единым и охватывающим целостность человека процессом производства и потребления ставшего самоценным продукта, изменение функций претерпит также специализация. В пролетарском обществе исчезнет не только ее классовый, но также ее чуждый сущности человеческой жизни характер. С возникновением продуктов, являющихся самоценными, они произвольно бу-

дуг применяться к целокупности человеческой жизни, к последним вопросам человеческой жизни. С устранением человеческой изоляции, анархистского индивидуализма человеческое общество сделает органичным целым как входящих в него индивидов, так и их продукты; органичным целым, отдельные части которого, друг друга поддерживая и дополняя, станут служить своей общей цели – идее наивысшего развития человека.

Поставив эту цель, мы затронули суть вопроса. Если бы цель нового общества состояла просто в повышении счастья, благосостояния человека, то всех этих изменений функций могло и не быть, это значит, их значение было бы исчезающим. Тогда задача пролетарского государства исчерпывалась бы организацией производства и распределения, а экономическая жизнь – хотя и с другими целями – продолжала бы господствовать над человеческим принципом. Тогда бы развитие, естественно, шло бы к своей цели гораздо скорее и прямее. Ибо тогда развитие достигало бы своей цели с правильной организацией производства и распределения. Теперь же оно, напротив» создало тем самым лишь неотъемлемые предпосылки для достижения цели. Само ее осуществление должно быть еще особо завоевано человеком.

Реорганизация экономики, однако, является неизбежным предварительным условием этого целеполагания. Не только в силу перечисленных выше социологических причин; дело не в том, что якобы только счастливые люди способны воспринять культуру. Но в силу своеобразной структуры человеческого сознания, в котором непосредственные беда и лишения, сколь бы мелкими ни были они перед лицом последних вопросом человеческого существования, за немногими исключениями загораживают эти вопросы или делают человека неспособным считаться с ними. Мы хотели бы пояснить



это одним совершенно простым примером: некто ломает голову над великим научным открытием, и тут у него начинается невыносимая зубная боль; очевидно, что в большинстве случаев он окажется не в состоянии продолжать свои размышления, пока не будет устранена эта беда. Уничтожение капитализма, социалистическое обновление и организация экономики означает излечение от всяких зубных болей всего человечества. Из сознания человека исчезает все, что мешает ему жить действительно существенными проблемами: его сознание теперь будет открыто для сущности. Но этот пример показывает и границы изменения. Безусловно, надо утолить зубную боль, чтобы возобновить умственную работу, но так же безусловно и то, что работа не начинается автоматически с прекращением боли. Тут нужны новое напряжение сил, новый настрой, новый подъем. Когда исчезают все экономические невзгоды трудящегося человечества, оно еще не достигает своей цели; оно лишь создало возможность для того, чтобы со свежими силами ступить на путь к своей настоящей цели. Культура — это идея человеческого бытия человека. Поэтому культура создается человеком, а не обстоятельствами. Всякое преобразование общества составляет поэтому лишь рамки, лишь возможность свободной самодеятельности, спонтанной творческой силы людей.

Поэтому социологическое исследование должно остановиться на анализе рамок. Исклчительно высвобождающимися силами пролетариата обусловлено то, какой содержательный, сущностный характер примет культура пролетарского общества; смехотворной была бы любая попытка сказать наперед что-то в отношении ее. Социологический анализ способен не более чем показать, что пролетарское общество создает эту возможность и что создается лишь возможность культуры.

Дальнейшая детализация выходит за пределы возможного здесь научного исследования; в лучшем случае можно говорить о том, каковы те культурные ценности, отвечающие сущности этих социологических рамок, которые могут быть восприняты новым обществом у старого и развиты дальше. Ибо идея человека как самоцели, фундаментальная идея новой культуры, – это наследие классического идеализма XIX века. Действительный вклад капиталистической эпохи в построение будущего состоит в том, что оно само создает возможности своего собственного краха и возможности построения будущего на своих обломках. Подобно тому как капитализм сам производит экономические предпосылки своего уничтожения, подобно тому как он сам производит духовное оружие уничтожительной для себя критики, которое обращает против него пролетариат (отношение Маркса к Рикардо), точно так же здесь, в философии Канта и Гегеля, он создает идею нового общества, которое призвано его неизбежно уничтожить.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 18. С. 147.

<sup>2</sup> Многие ставят этот процесс во взаимосвязь с техническим разделением труда в условиях машинной индустрии и задаются вопросом, будет ли оно существовать после свержения капитализма. Не имея возможности остановиться на самом этом вопросе, я лишь отмечу, что Маркс видел суть дела по-другому. Он считал, что «разделение труда внутри мастерской» и «разделение труда внутри общества» находятся в обратно пропорциональной зависимости между собой, и что в обществе, где развивается одно, гибнет другое и наоборот. (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 154.)

<sup>3</sup> В тексте статьи лакуна. – *Прим. перев.*

<sup>4</sup> Отражением этой общественной ситуации является политическая экономия как самостоятельная наука. До того, как развивалась автономная экономика, невозможной была вообще никакая экономическая наука в современном смысле слова, а когда перестает существовать первая, то должна перестать существовать и вторая. Поэтому для чистой капиталистической идеологии характерно понимание законов политэкономии как вечных, это значит имеющих неограниченную значимость естественных законов.

<sup>5</sup> См. мою статью «Классовое сознание».

# Моральное призвание коммунистической партии

## I

КАК И ЛЮБОЕ из произведений В.И.Ленина, эта брошюра<sup>1</sup> заслуживает того, чтобы ее тщательнейшим образом изучили все коммунисты. Она вновь демонстрирует совершенно поразительную способность Ленина постигать решающее новое в каждом явлении, рождаемом развитием пролетариата, сущностным образом постигать и делать постижимым ее сущностную сердцевину. Если предшествующие работы были посвящены полемике, в большей мере занимались боевыми организациями пролетариата (прежде всего, государством), то эта работа посвящена крепнущим сегодня росткам нового общества. Подобно тому, как капиталистическая форма производства с ее продиктованной экономическим принуждением (голодом) трудовой дисциплиной превосходила характерную для крепостничества форму голого насилия, точно так и свободное сотрудничество свободных людей в новом обществе далеко превзойдет капитализм также и в отношении производительности труда. Социал-демократические пораженцы, отрекающиеся от мировой революции, именно в этом отношении крайне скептически. Они ссылаются на расшатывание трудовой дисциплины, на падение производительности труда, од-

ним словом, на факты, которые представляют собой необходимые побочные явления, сопровождающие разложение капиталистического экономического строя. С нетерпимостью и нетерпеливостью, которые по интенсивности сопоставимы лишь с их терпением и терпимостью по отношению к капитализму, они указывают на то, что эти факты не были тотчас же изжиты Советской Россией. Сырьевой дефицит, внутренняя борьба, организационные трудности на их взгляд извинительны лишь для капиталистических государств, пролетарский же общественный строй, по их мнению, должен уже в момент своего рождения ознаменоваться как внутренним, так и внешним преобразованием всех отношений, улучшением положения во всех областях. Подлинны революционеры, прежде всего Ленин, отличаются от мелкобуржуазных приверженцев этого утопизма полным отсутствием иллюзий, они знают, чего ждать его гибнущего в мировой войне хозяйства, и прежде всего – чего ждать от душевно искалеченного и опустошенного, воспитанного эгоистом человека. Но отсутствие иллюзий никогда не означает для истинного революционера малодушия и отчаяния. Оно равносильно упроченной познанием веры во всемирно-историческую миссию пролетариата; вере, которая никогда не может быть поколеблена медлительностью и более чем отвратительной обстановкой, в которой осуществляется эта миссия. Подлинный революционер приемлет всё это, через все трудности и помехи проносит свою цель, никогда не теряя из виду ее и залоги ее приближения.

Коммунистические субботники, трудовые мобилизации, которые взяла на себя Всероссийская коммунистическая партия (большевиков), подвергались рассмотрению часто и с различных точек зрения. Понятным образом, главное внимание всегда уделялось их фактиче-

ским и возможным экономическим последствиям, но сколь бы важны ни были эти последствия коммунистических субботников, возможность и характер их возникновения означают еще и нечто другое, далеко выходящее за их непосредственно экономические результаты. «Коммунистические субботники, – говорит В.И. Ленин, – именно потому имеют громадное историческое значение, что они показывают нам сознательный и добровольный почин рабочих в развитии производительности труда, в переходе к новой трудовой дисциплине, в творчестве социалистических условий хозяйствования и жизни»<sup>2</sup>.

Коммунистические партии других стран часто упрекают за то, что они в своих действиях и требованиях слишком рабски подражают русскому примеру. Мне кажется, что во многих (далеко не существенных) пунктах имеет место обратное: европейские коммунистические партии не могут или не хотят уяснить себе истинные источники силы русского движения и даже тогда, когда что-то понимают в нем, оказываются не в силах воплотить эти уроки в жизнь.

Коммунистические субботники, эти первые зачатки перехода от трудовой дисциплины капиталистического экономического строя к социалистической трудовой дисциплине, как подступ к «скачку из царства необходимости в царство свободы» *отнюдь не являются институциональными действиями Советского правительства, а представляют собой моральные деяния коммунистической партии.* И именно эта решающая и определяющая сторона действительности ВКП(б) наименее правильно оценивается братскими партиями; из нее почти не извлекаются должные уроки, пример ВКП(б) не находит почти никакого подражания.

## II

Все мы знаем и беспрестанно подчеркиваем: *коммунистическая партия есть организационное выражение революционной воли пролетариата*. Ей, стало быть, совсем не обязательно с самого начала охватывать весь пролетариат; как сознательный вождь революции, как воплощение идеи революции, она, напротив, должна объединять самых сознательных ее поборников, действительно революционных, классово сознательных рабочих. Сама революция необходимо порождается той естественной закономерностью, с которой действуют экономические силы. Задача и призвание коммунистических партий состоит в том, чтобы придать революционному движению, которое – по меньшей мере, зачастую – возникает независимо от них, *направленность и цель*, и наставить на единственно возможный путь к спасению, на путь диктатуры пролетариата стихийные выступления пролетариата, вспыхивающие вследствие кризиса капиталистического экономического строя. Старые партии, таким образом, представляли собой основанные на компромиссах сборища, неоднородные массы, которые в силу этого очень быстро бюрократизировались и очень быстро порождали оторванную от масс аристократию партийных офицеров и унтер-офицеров, в то время как новые коммунистические партии должны быть чистым выражением классовой борьбы, революции, выхода за пределы буржуазного общества. Переход от старого к новому обществу, однако, знаменует собой *не только экономические и институциональные, но также моральные изменения*. Во избежание недоразумений отметим: нет ничего более чуждого нам, чем мелкобуржуазный утопизм тех, кто уповает на изменение общества путем внутрен-

него изменения человека. Мелкобуржуазный характер этой концепции состоит, не в последнюю очередь, в том, что ее представители – сознательно или бессознательно – относят изменение общества во вневременную недостижимую даль. Напротив, мы подчеркиваем, что переход от старого общества к новому есть необходимое следствие объективно экономических сил и закономерностей. Но этот переход – при всей объективной необходимости – есть именно переход от стесненности и овеществления к свободе и человечности. А поэтому *свобода не может* быть лишь плодом, результатом развития, в развитии должен *наступить такой момент, когда она становится одной из его движущих сил*. Ее значение как движущей силы должно постоянно расти, пока не наступит такое мгновение, когда она полностью возьмет на себя руководство ставшим наконец-то человеческим обществом, когда прекратится «предыстория человечества» и сможет начаться его настоящая история.

Начало этой фазы, по нашему мнению, совпадает с возникновением революционного сознания, с основанием коммунистических партий. Ибо каждая коммунистическая партия, поскольку она не только находится в оппозиции к буржуазному обществу, но воплощает собой его отрицание, превратившееся в деяние, представляет собой не только нечто противоположное старым социал-демократическим партиям; скорее она есть начало их уничтожения, их исчезновения. Глубочайший трагизм рабочего движения состоял в том, что оно – идеологически – никогда не могло полностью отрешиться от почвы капитализма. Старые социал-демократические партии даже не пытались всерьез добиться этого: по сути своей они оставались чисто буржуазными партиями; компромисс, ловля голосов, дешевая демагогия, интриги, карьеризм и бюрократия точно так же являются их



характерными чертами, как они присущи буржуазным партиям. Коалиции с буржуазными партиями поэтому суть не только следствия объективно-политической необходимости, но также следствия внутреннего строения, истинной сущности социал-демократических партий. Отсюда более чем понятно, что среди истинно революционных, но не достигших ясного сознания течений рабочего класса заявила о себе тенденция, направленная не только против мелкобуржуазной, продажной и контрреволюционной сути старых партий, но и вообще *против партий как таковых*. Одна из причин возникновения и притягательной силы синдикализма несомненно состоит именно в этом – в этическом осуждении старых партий.

ВКП(б) никогда не угрожала опасность, которая связана с этим. Дилеммам старой партии и синдикализма, бюрократической организованности и раздробленности партии она ясно противопоставляет еще одну альтернативу. Эта третья возможность есть тот пункт, *последствия* которого мы шаг за шагом наблюдаем в русской революции; но для познания ее оснований, для включения их в наше движение в качестве движущей силы мы были до сих пор слишком инертными и слишком ленивыми.

Источниками этой силы ВКП(б) являются, во-первых, ее внутренняя организация, во-вторых, понимание ею своей задачи и назначения, и в-третьих (что является следствием двух первых моментов), способ воздействия партии на ее членов. ВКП(б), в противоположность прежним социал-демократическим партиям и большинству зарубежных партий – это замкнутая, а не открытая партия. Не только в том смысле, что она принимает в свои ряды не каждого встречного (что является одной из главных причин коррупции и компромиссов), но и в том

смысле, что не всякий желающий вступить в ее ряды может это сделать, В качестве фильтра тут служит слой так называемых сочувствующих («друзья коммунистов»), из которого приходят в самую партию те, кто отвечает *моральным* требованиям, предъявляемым к российскому коммунисту. Партия, однако, отнюдь не ориентируется лишь на прирост численности своих рядов, напротив, главное для нее – это качество тех, кто остается в ее рядах. Поэтому партия использует всякую возможность, предоставляемую великими тяготами революции, для *чистки своих рядов*. «Мобилизация коммунистов на войну, – пишет Ленин, – нам помогла: трусы и негодяи побежали прочь из партии. Скатертью дорога! *Такое* уменьшение членов партии есть *громадное увеличение* ее силы и веса. Надо продолжать чистку, используя почин коммунистических субботников». Такая чистка партии, следовательно, связана с *неуклонным повышением ее требовательности* насчет работы действительно коммунистической»<sup>3</sup>.

Это внутреннее устройство ВКП(б) указывает на вторую сторону, на которую мы хотели бы обратить внимание, – на призвание партии в революции. Коммунистическая партия как авангард революции должна всегда – по крайней мере, на один шаг – опережать развитие масс. Подобно тому, как необходимость революции осознавалась коммунистической партией в то время, когда широкие массы в лучшем случае испытывали смутное недовольство своим положением, точно так же сознание царства свободы должно жить в коммунистических партиях и предопределять их деятельность уже тогда, когда ведомые ими массы еще не в состоянии отрешиться от тлетворной почвы капитализма. Эта роль коммунистической партии, правда, в полной мере становится актуальной лишь с созданием Советского государства. А именно, когда пролетариат *инсти-*

туционально устанавливает свою власть, то весь вопрос в том, действительно ли коммунистичен тот дух, который живет в пролетариях, является ли он духом возникающей сегодня новой человечности или же это новая заварка старого общества. Проясняющим, очищающим движущим принципом может быть лишь коммунистическая партия. Поскольку изменение форм правления не может тотчас же повлечь за собой внутреннее изменение людей, постольку все скверные особенности капиталистического общества (бюрократия, коррупция и т.д.) неизбежно проявятся в советских учреждениях. Существует серьезная опасность того, что они разложатся или окостенеют, не успев еще по существу сформироваться. Тут коммунистическая партия должна выступить как критик, как образец, как оплот, как распорядитель и улучшатель – и лишь она одна в состоянии быть всем этим<sup>4</sup>.

Таким образом, коммунистическая партия, будучи воспитателем пролетариата и готовя его к революции, должна стать воспитателем человечества и готовить его к свободе и самодисциплине. Но это призвание она способна выполнить лишь тогда, когда она с самого начала борется за дело воспитания своих собственных членов. Мы мыслили бы совершенно не по-марксистски, не диалектично, если бы попытались строго отделить друг от друга вышеуказанные две фазы развития. Они, напротив, постоянно переходят друг в друга, и никто не сможет определить, когда начинается одна и когда завершается другая. Поэтому с момента возникновения коммунистических партий человеческий идеал царства свободы должен действовать в них как сознательный принцип их деятельности, как движитель их жизни. Организационные формы, повышение сознательности путем просвещения и пропаганды суть решающие и существ-

венные средства для этого. Но отнюдь не единственные. Очень многое, в конечном счете главное должны сделать *сами коммунисты как люди*.

Коммунистическая партия должна быть первым воплощением царства свободы; в ней впервые должен воцариться дух братства, подлинной солидарности, готовности и способности к самопожертвованию. Если она не способна добиться этого или если она, по крайней мере, не прилагает серьезных усилий для претворения всего этого в жизнь, то такая коммунистическая партия отличается от других партий лишь своей программой. Существует даже опасность того, что та непреодолимая дистанция, которая в программном плане отделяет ее от оппортунистов и колеблющихся, постепенно сократится и она станет лишь «крайне левым крылом» «рабочих партий». А тогда все больше будет нависать угроза, которая усиливается чисто словесным признанием I Интернационала со стороны центристских партий, что качественное отличие коммунистов от всех прочих станет только количественным и даже постепенно сгладится. Чем меньше коммунистическая партия организационно и психологически реализует свой идеал, тем меньше она способна, с одной стороны, энергично противостоять этому общему компромиссному настроению, а с другой стороны, – воспитывать истинных коммунистов из бессознательных, но действительно революционных элементов (синдикалисты и анархисты).

Компромисс и распад питаются из одного источника: недостаточных внутренних перемен в самих коммунистах. Чем больше коммунисты (а вместе с ними и благодаря им коммунистическая партия) очищаются от всех шлаков буржуазной и социал-демократической жизни, от бюрократизма, интриганства, карьеризма, тем больше партийная сплоченность становится подлинным товари-

ществом и душевной сплоченностью, тем большей является способность партии выполнить свое призвание – собрать революционные силы, вселить уверенность в колеблющихся, пробудить сознание в бессознательных, окончательно изгнать и уничтожить люмпенов и оппортунистов. Богатая долгими и трудными битвами революционная эпоха, которая нам предстоит, представляет бесчисленные возможности для такого самопожертвования. Российские товарищи показывают нам самый поучительный – организационный и человеческий – пример, какого только можно себе пожелать. Настала пора и нам *начать* и последовать российскому примеру.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Lenin*. Die große Initiative. Unionverlag. Bern. 1920. (*Ленин В.И.* Великий почин. – Полн. собр. соч. Т. 39. С.5–29).

<sup>2</sup> *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 39. С. 13.

<sup>3</sup> *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 89 С. 27–28.

<sup>4</sup> См. статью товарища Владимира Сороина «Коммунистическая партия и советские учреждения».

## Стихийность масс, активность партии

ДИСКУССИЮ о правильности или ложности новой, наступательной тактики ОКПГ (Объединенной Коммунистической Партии Германии) вполне можно отделить от дискуссии о верном или неверном руководстве Мартовским выступлением. Возможность такого отделения отчетливо проявилась в предложении товарища Пауля Франкена на пленуме Центрального Комитета ОКПГ 7–8 апреля 1921 года о внесении изменений в XII раздел Тезисов Центрального Правления; он предложил вычеркнуть из положения: «Центральный Комитет одобряет поэтому политическую и тактическую позицию Центрального Правления» слова «и тактическую». Хотя это предложение было отклонено большинством Центрального Комитета, но VI раздел Тезисов, равно как и статья товарища Пауля Фрëлиха «Наступление» в журнале «Интернационал»<sup>1</sup> показывают, что Мартовское выступление никоим образом не было классическим примером новой тактики, а было *вынужденной самозащитой в период подготовки к духовному и организаторскому переходу партии на новую тактику*. Из данной констатации отнюдь не следует, что уроки Мартовского выступления не нужно в полном объеме использовать для внутреннего совершенствования новой тактики. Она означает лишь, что проблему наступатель-

ной тактики, по меньшей мере, отчасти, можно дискутировать независимо от конкретных результатов и конкретной критики Мартовского выступления.

Открыто или бессознательно оппортунистическая оппозиция новой тактике выдвигает свои аргументы в сущности по трем пунктам. Во-первых, она стремится доказать, что революционное наступление, если только оно «правильно» понимается, отнюдь не есть что-то новое для ОКПГ; доказывается, что тактика «Открытого письма» уже была наступательной тактикой. Во-вторых, оппозиция стремится изобличить Мартовское выступление как путч в духе Бакунина или Бланки. В-третьих, она стремится доказать, что теоретические разногласия, обострившиеся сейчас в ОКПГ<sup>2</sup>, суть не что иное, как старые разногласия между Розой Люксембург и Лениным, которые отчетливо выявились уже в 1904 году в статьях Розы Люксембург, посвященным организационным вопросам РСДРП.

Мы не хотели бы заниматься филологическими изысканиями ни в связи с Марксом, ни в связи с Люксембург. Точно так же было бы праздным занятием оперировать Марксовыми цитатами, аргументируя за или против вывода о путчистском характере Мартовского выступления, равно как было бы недостойно пытаться защищать авторитет Розы Люксембург от союза с оппортунизмом. Напротив, дело состоит в том, чтобы, по возможности, независимо от цитат и лозунгов, ясно выразить сущность теоретических разногласий, которые стали сейчас непреодолимыми внутри ОКПГ». От них все три вышеупомянутых концептуальных подхода скорее увиваются, нежели открыто высказываются по их поводу, нежели ясно их выражают. *Речь идет об организационном, духовном и тактическом отношении партии и массы на стадии актуальности пролетарской революции.* И ес-

ли вопрос ставится таким образом, отпадают все ссылки на теории массовых действий Розы Люксембург. Ибо они относятся к иной, менее развитой стадии пролетарской революции. А именно, нельзя забывать о том, что Роза Люксембург никогда не стремилась высказывать «вневременные», «вечно значимые» истины, напротив, она пыталась конкретным анализом конкретных исторических ситуаций определить насущно необходимую тактику, формулировала свои размышления о массовых действиях и роли партии в них *на стадии буржуазной революции*, во время и после русской революции. Ее утверждения, стало быть, ни в коем случае нельзя безоговорочно применять в сегодняшней ситуации. Или, точнее говоря, перед этим нужно поставить вопрос, *остается ли отношение партии и массы в ходе всего революционного процесса одним и тем же, или же и это отношение является процессом, который неизбежно должен – активно и пассивно – соперничать диалектические превращения и переходы, претерпеваемые совокупным процессом?* Это ключевой вопрос дискуссии, на который правое крыло по большей части дает отрицательный ответ, а левое крыло, часто недостаточно откровенно, отвечает положительно.

Резолюция меньшинства Центрального Комитета, которую защищала товарищ Клара Цеткин, непроизвольно выдает эту теоретическую и тактическую основную идею правого крыла. Важный для нас пассаж в ней гласит:

«Центральный Комитет ОКПГ самым резким образом осуждает то, что Центральное Правление отказалось сделать объектами борьбы требования «Открытого письма» и союза с Советской Россией, предприняв мощную наступательную акцию, направленную против буржуазии и ее государства. Такая акция была бы подходящим средством



мобилизации широких пролетарских масс, вовлечения части мелкой и средней буржуазии в борьбу – с тем, чтобы с двух сторон укрепить мощь революционного пролетариата и вывести эту акцию путем ее неизбежной эскалации за ее собственные рамки, к более отдаленным целям<sup>3</sup>.

Я полагаю, что выделенное мною определение (неизбежная) составляет подлинный центральный пункт спорного вопроса: вопроса о том, сохраняют ли массовые действия на протяжении всего революционного процесса этот «неизбежный» характер, в эпоху стихийных и элементарных массовых действий, или же здесь, в ходе революционного развития, происходит решающая перемена. Неизбежность в массовых действиях восходит к классическому пониманию, воспринятому также Розой Люксембург, отношения между идеологией и экономикой. Согласно такому пониманию, массовые действия являются не чем иным, как идеологическим (выражающимся в мышлении и деятельности) проявлением наличия и обострения кризиса в объективном экономическом процессе. В этом случае массовые действия возникают «стихийно». Это значит, – как в известной мере автоматические последствия объективного экономического кризиса: их «стихийность» не означает ничего большего, нежели субъективную, идеологическую сторону данного объективного положения вещей. Этой ситуацией одновременно определяется и роль наиболее сознательного революционного авангарда – партии. Значение авангарда состоит в обеспечении того, чтобы тактическая деятельность партии «никогда не опускалась *ниже* уровня фактического соотношения сил, а напротив, предвосхищала это отношение»<sup>4</sup>. Партия, стало быть, является силой ускорения движения вперед, но только внутри такого движения, которое в

конечном счете происходит независимо от ее решения, в котором она поэтому отнюдь не способна взять на себя инициативу.

За такими воззрениями, несомненно, стоит классический взгляд на «естественную закономерность» и необходимость экономического, а следовательно – политического и идеологического процесса. «Неизбежность» эскалации революционной акции означает лишь то, что направляющие ее «законы» правильно познаются и применяются, точно так же, как в технике должны применяться верно познанные естествознанием законы природы. Мы подчеркиваем, что это описание отношения между экономикой и идеологией (в самом широком смысле этого слова) и, соответственно, отношения между социальным развитием, его научным познанием и деятельностью партии, является безусловно правильным применительно к *капиталистическому обществу*. Весь вопрос лишь в том, идет ли здесь речь о «вневременных» законах, тяготеющих над обобществленными людьми, или же только о законах капиталистической экономики и капиталистического общества. Маркс и Энгельс высказались по этому вопросу лишь мимоходом. Тем не менее следует предположить, что используемые ими в важных местах выражения, как-то знаменитый «скачок из царства необходимости в царство свободы», были для них чем-то большим, нежели только образами или риторическими оборотами. Опять же часто повторяемые ими утверждения, что высказывания политэкономии и социальной науки справедливы лишь для определенных периодов и не могут претендовать на сверхисторическую значимость, что они являются самопознанием определенных общественных состояний, а стало быть высказываниями о них не только в объективном, но и субъективном смысле, – всё это кажется мне существенной

составной частью их учения (исторического материализма как «идеологии» пролетариата<sup>5</sup>.

Отсюда следует, что недопустимо, как это все еще делает Гортер, предполагать, будто при господстве пролетариата структура отношения между экономикой и идеологией (опять-таки в самом широком смысле слова) будет такой же самой, что и в эпоху капитализма. Отсюда следует, что этот переход от «необходимости» к «свободе» также ни при каких обстоятельствах не может быть одномоментным, внезапным и непосредственным актом, а может быть лишь *процессом*, революционный, кризисный характер которого Энгельс очень метко обозначил термином «скачок», коль скоро это так, то встает простой вопрос: *когда, где, при каких условиях и каким образом начинается этот «скачок в царство свободы»?* Ответ на этот вопрос (который подобно почти всем вопросам кардинальной теоретической важности, к сожалению, почти никогда не ставился) имеет огромную *практическую* важность для определения тактики коммунистических партий. Ибо если *началом* этого процесса полагается период последнего кризиса капитализма, то заняв теоретическую позицию, надо делать далеко идущие тактические выводы. Мы вынуждены занять такую позицию не только в силу чисто теоретических соображений, которые делают невозможным понимание свободы, освобождения от необходимости как подарка судьбы, как *gratia irresistibilia*, незаслуженно приваливший нам в руки в итоге борьбы, которая велась с механическим автоматизмом. Напротив, само рассмотрение содержания этой борьбы и той среды, в которой она разыгрывается, неизбежно вынуждают нас занять такую позицию. Ленин с полным правом выступал против концепции, которая механистически-фаталистически называла безвыходным империалистический кризис; он го-

ворил, что не бывает ситуаций, которые абстрактно, сами по себе, были бы безвыходными. Пролетариат, *действия пролетариата* преграждают капитализму *выход из этого кризиса*. Конечно, тот факт, что пролетариат *может* оказаться на это способным, что разрешение кризиса зависит от пролетариата, является следствием экономических потребностей, «естественных законов». Но «естественные законы» обуславливают лишь кризис, они лишь исключают, что этот кризис (подобно прежним) получит разрешение в русле капитализма; беспрепятственное усугубление этого кризиса, однако, допускает и другое решение: «общую гибель борющихся классов», откат к варварскому состоянию.

«Естественные законы» капиталистического развития, следовательно, могут лишь ввергнуть общество в последний кризис, но они не способны указать путь, который может вывести из этого кризиса. Ни один непредвзятый наблюдатель оставленного позади периода революции не сможет закрыть глаза на то, что наисущественнейшие, но и теоретически, и тактически наименее предугаданные задержки революции и ее победы в гораздо меньшей степени состояли в силе буржуазии, нежели в *идеологических задержках самого пролетариата*. Здесь невозможно развернуть проблему меньшевизма в целом. Следует лишь подчеркнуть, что эта проблема не играла почти никакой роли в предреволюционной теории; настраивалась на совместную борьбу против буржуазии, а не на борьбу пролетарских партий между собой. Ревизионизм представал во внеероссийской литературе как проблема, которую следует решать *внутри* партии. Что эта проблема, однако, имеет мировое значение, может быть, является судьбоносной проблемой революции, доказывается тем, что ни ужасный кризис капитализма, ни череда революционных ситуаций,

накатывающихся друг на друга, ни идеологическое смятение буржуазии до такой степени, что из ее рук выскальзывает государственная власть, – ничто из этого не смогло непреложно повести к зарождению революционной идеологии в пролетариате. Но из этой ситуации надо сделать не только тактические выводы, направленные против меньшевистской идеологии, ибо в противном случае она оказывается в удобной позиции, позволяющей ей из отсутствия пронизывающей пролетариат революционной воли делать заключение, что объективно революционной совокупной ситуации нет в наличии. Напротив, следует, прежде всего теоретически, ревизовать те предпосылки меньшевистского вульгарного марксизма, из которых выводятся эти следствия; это значит, вышеупомянутое положение дел, которое меньшевизм показательным образом толкует как контрреволюционное, *должно стать проблемой, надо исследовать причины этого – давайте только будем честными!* – неожиданного идеологического кризиса пролетариата.

Сам этот кризис, конечно, часто констатировали и часто обстоятельно анализировали его причины. Я далек от сомнений в верности таких анализов, которые указывают на обусловленное экономической дифференциацией расслоение пролетариата, на привилегированность экономического положения рабочей аристократии, на омещанивание их жизненной позиции и идеологии. Я просто сомневаюсь в том, что подобными анализами вполне охватывается *тотальность* и, тем самым, центральный пункт нашего вопроса. Ибо, во-первых, это привилегированное положение уже сегодня является во многих отношениях настолько проблематичным, что одного его недостаточно для объяснения меньшевизма широчайших масс. Во-вторых, никем не доказано, что революционная решимость отдельных пролетарских слоев

сплошь прямо зависит от их плохого экономического положения и наоборот. Еще важнее, однако, то, что революционный опыт последних лет очень резко обнаруживал *границы революционной стихийности*. Это значит, что революционные массовые действия, рассматриваемые сами по себе, по существу обнаружили характер, весьма схожий с тем, какой они имели в предреволюционный период, пусть даже при чрезвычайном расширении их *масштабов*: они возникают стихийно, почти все без исключения представляют собой отпор экономическому (реже – политическому) натиску буржуазии и стихийно же заканчиваются, когда их непосредственные цели кажутся достигнутыми или бесперспективными. Стало быть, они сохраняют «естественную закономерность» своего хода.

Среди коммунистов сегодня уже больше не ставится под сомнение, что при таком положении дел на долю партии выпадает решающая, *даже* предрешающая исход роль. Вопрос лишь в том, как должна мыслиться теоретически (и соответственно, тактически) эта роль партии. Достаточно ли чисто пропагандистского просвещения масс со стороны партии для того, чтобы придать этой стихийности постоянно растущую сознательность, которая когда-то потом совлечет действия с помянутой выше мертвой точки? Или же партия обязана проявлять инициативу и охватывать *весь пролетариат* с его непосредственными интересами таким образом, чтобы можно было преодолеть эту мертвую точку путем «неизбежной» эскалации действия, постоянного взаимодействия между массой и партией? Прежние дискуссии между КПГ и НСПГ по существу вращались вокруг этого пункта, а тактика ОКПГ до Мартовского выступления, тактика «открытого письма» и союза с Советской Россией основывались на этой позиции. Она казалась тем более

подкупающей, чем больше она представлялась единственно последовательной теоретически, ибо она могла опереться не только на ходячее классическое учение об идеологии, но также на опыт русской революции. Ведь лозунг мира (возьмем лишь один пример) в 1917 году, несомненно, был пригоден для того, чтобы побудить широчайшие массы, чуть ли не большинство трудящегося населения, к действиям под флагами большевизма, или, по меньшей мере, относиться к таким действиям с благосклонным нейтралитетом. Но спрашивается: таким ли будет во всех случаях положение пролетариата перед решающей битвой? Или русской революции помогли сдвинуться с мертвой точки особые, исторические обстоятельства, которые не являются необходимо повторяющимися (и их умелое использование большевиками)? Или пролетарская *революция по сути своей способна устранить эти задержки автоматически, с «естественной закономерностью» и необходимостью?*

Коль скоро вопрос ставится таким образом, на него следует дать отрицательный ответ. Оппортунисты, правда, энергично уклоняются от такой постановки вопроса, так что весь статистический материал в брошюре Пауля Леви не имеет иной цели, нежели с самого начала снять этот вопрос с обсуждения, а всякую концепцию революции, которая исходит не из положительного ответа на него, заклеить как возврат к путчизму. Тем не менее, дают избежать новой путаницы, стоит отказаться от попытки переключить дискуссию на тему путчизма. Ибо положение, складывающееся в результате отрицательного ответа на поставленный выше вопрос и тактических выводов из него, просто-напросто не имеет ничего общего с путчизмом. Речь идет, как правильно подчеркнуло Центральное Правление ОКПГ, не об организаторской мере, с помощью которой коммунистическая пар-

тия (то есть меньшинство, пусть даже, следуя Бланки, сколь угодно «хорошо организованное») смогла бы завоевать государственную власть, а о том, каким образом путем самостоятельных, инициативных действий ОКПП можно преодолеть идеологический кризис, меньшевистскую летаргию пролетариата, мертвую точку в революционном развитии. Ведь путч и марксистски-коммунистическое отдельное действие пролетариата или его авангарда различаются между собой не только числом участвующих в них, хотя определенная количественная граница, наличие массовой партии приобретает тут решающее качественное значение. Существенный различительный признак, напротив, состоит в том, направлена ли запланированная акция, соответственно своей организационной подготовке, к конкретной цели (завоевание государственной власти), невзирая на состояние и зрелость классового сознания пролетариата, или же непосредственно поставленная перед акцией цель есть лишь средство для решающего воздействия на классовое сознание пролетариата и для реального завоевания с помощью этого воздействия государственной власти.

Необходимость этой тактики проистекает не только из того, что ожидание спонтанных массовых действий, как это сформулировано в резолюции «О мировой политической ситуации» Конгресса молодежи, является «квиелистской верой в чудо», а из того, что невозможно рассчитывать на «неизбежность» стихийных массовых действий на стадии актуальности революции, даже при наличии всех «объективных» условий – ни с точки зрения их развязывания, ни с точки зрения возможности форсировать их вплоть до достижения необходимой цели. Ибо, во-первых, вполне возможно то, что ряд «безрезультатных» стихийных массовых действий, с одной стороны, создадут у буржуазии высокую дееспособность



и наступательный дух, а с другой стороны, – вызовут у пролетариата известную утомленность и летаргию, так что наличие и наращивание объективных условий не поведут к соответствующей реакции со стороны пролетариата (по-видимому, это произошло в Италии из-за тактики сторонников Серрати). Во-вторых, нет ни малейшей эмпирической и теоретической гарантии, что массы, которые вовлечутся в действие в силу внешнего толчка или просто под *духовным влиянием коммунистических лозунгов*, организационно *не отфривившись от меньшевистского слоя своих руководителей, сумеют пойти в этих своих действиях существенно дальше, нежели это свойственно меньшевистским организациям.*

Например, более чем сомнительно, чтобы в битвах во время и после Капповского путча союзу «Спартак» удалось бы, даже при еще большей ясности целей и решимости, справиться с выдвинутыми СПГ и НСПГ лозунгами к отступлению, когда была реализована «цель» совместных действий, спасена республика. В этом состоит великая опасность тактической линии «Открытого письма» как *единственной тактики ОКПГ*. Несомненно, благодаря этому и подобным лозунгам может и должен расширяться круг ее духовного влияния, несомненно, всякую акцию, которая возникает стихийно (или вследствие такого влияния), она должна стремиться использовать для своих целей. Но не следовало бы ставить судьбу пролетарской революции в Германии *исключительно на эту карту*. Чтобы не подвергать революционное развитие опасности такого обмеления и заблачивания, нужно искать другой выход: действие ОКПГ, наступление. А наступление означает: путем самостоятельной акции партии, проводимой в верный момент, с верными целями, пробудить пролетарские массы от их летаргии, оторвать *с помощью действия* (то

есть организационно, а не только духовно), эти массы от их меньшевистских лидеров, разрубить узел идеологического кризиса пролетариата мечом действия. Этим целеполаганием опровергаются оппортунистические разглагольствования о путчистском характере подобной акции меньшинства. Большинство и меньшинство пролетариата также являются *не статическими, а исторически-диалектическими* понятиями. Они не наличествуют ранее действия, как нечто готовое и поддающееся расчету, а возникают в действии и во время него, путем действия. При всех оговорках, которые можно было бы сделать в отношении Мартовского выступления, как действительного примера планируемой новой тактики, при всей критике, которой можно и нужно подвергнуть совершенные в ходе его тактические ошибки, такое его воздействие (по крайней мере, в некоторых областях Германии) неоспоримо. А стало быть, немецкий пролетариат наконец-то вступил на путь, который ведет его к действительному революционному действию. Теперь главное в том, чтобы добиться полной ясности относительно самого этого пути и того, как по нему идти. Уроки Мартовского выступления, по сути дела, являются в первую очередь организационными. Прояснение тактики в меньшей степени призвано дать нечто новое, в большей степени оно состоит в том, чтобы сделать для самой партии – совершенно осознанными, для масс – совершенно понятными те мотивы, которые повели к решению партии перейти в наступление. Но организационно необходимо сделать выводы, во всех отношениях решающие.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Fröhlich P.* Offensive «Die Internationale». 3. Jg. 1921. Heft 3, S. 65–71.

<sup>2</sup> *Luxemburg R.* Organisationsfragen der russischen Socialdemokratie. – Die Neue Zeit, 22. Jg. 1903–1904. Halbband, Hefte 42, 43. S. 484–492, 529–535.

<sup>3</sup> Курсив мой. – Д.Л.

<sup>4</sup> *Luxemburg R.* Massenstreik. Z. Puffl., S. 58.

<sup>5</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 4. С. 143.

## Рецензия на книгу Н.Бухарина «Теория исторического материализма»

НОВАЯ РАБОТА Бухарина представляет собой долгожданный систематический свод исторического материализма с позиции марксизма. Поскольку в марксистском лагере со времен «Анти-Дюринга» Энгельса не предпринималось подобных попыток – за исключением брошюры Плеханова – и систематизация учения отдавалась на откуп противникам марксизма, в большинстве своем понимавшим его весьма поверхностно, постольку к попытке Бухарина следовало бы отнестись с благожелательностью и симпатией, даже если бы его метод и его результаты навлекли на себя еще больше нареканий, чем высказано в этой рецензии. Ибо надо признать, что Бухарину удалось привести все важнейшие вопросы марксизма в единую систематическую взаимосвязь, которая – в общем и целом – является марксистской; далее, что вся книга написана ясно и очень доступно, будучи, по-видимому, вполне пригодной для выполнения своего предназначения *учебника*.

Цель, которую поставил перед собой Бухарин, – написать общедоступный учебник – должна вызвать сочувствие и у того, кто склонен критиковать его частные выводы, в особенности когда они относятся к несколько

отдаленным областям. Эта цель, а также трудности с предоставлением нужной литературы в России извиняют Бухарина, который при рассмотрении искусства, литературы и философии почти всегда обращается к второисточникам и по большей части не учитывает результатов передовых исследований. Проистекающая отсюда опасность, однако, усугубляется тем, что, стремясь создать общедоступный учебник, Бухарин имеет обыкновение *чересчур упрощать сами проблемы*. Правда, благодаря этому его изложение становится очень ясным и прозрачным, однако при этом взаимосвязи нередко смазываются и скрадываются вместо того, чтобы действительно проясняться. И все же никак нельзя признать правомерной манеру изложения, при которой простота достигается не путем упрощения верных по существу постановок проблем и результатов, а путем упрощения самой проблемы и результата – тем паче, что тенденция к упрощенчеству у Бухарина не сводится к сугубо периферийным идеологическим образованиям, а проникает также и в более центральные вопросы.

Так, к примеру, Бухарин ведет речь о том, что иерархия и отношения господства в экономической структуре производства, с одной стороны, в точности параллельны иерархии и отношениям господства в государстве, с другой; и отмечает в заключение следующее: «Таким образом, здесь мы видим, что строение самого аппарата государственной власти отражает экономическое строение, т.е. одни и те же классы стоят на одних и тех же местах» (с.165). Это правильно, тенденция развития, несомненно, такова. Правильно также и то, что продолжительное и острое противоречие между двумя этими иерархиями обыкновенно ведет к революционному перевороту. Но применительно к конкретной истории данная формулировка Бухарина выглядит чересчур примитивно, схема-

тично. Ведь вполне возможно, что вследствие равновесия экономических сил конкурирующих классов на какое-то время складывается государственный аппарат, на самом деле неподвластный ни одному из двух классов (пусть даже вынужденный при этом вступать во всевозможные компромиссы с ними) и потому отнюдь не являющийся простым отражением их структуры.

Это относится, например, к абсолютной монархии в начале Нового времени. Далее, возможно то, что экономически класс приходит к господству, не будучи в состоянии полностью подчинить своим потребностям государственный аппарат, наложить на него свой классовый отпечаток. Меринг убедительно показал на примере Германии, как буржуазия, боясь пролетарской помощи в буржуазной революции и даже в энергичной борьбе за буржуазные реформы, именно в пору своего сильнейшего экономического подъема отдала государственный аппарат юнкерам и спокойно взирала на то, что в нем продолжала существовать феодально-абсолютистская структура господства. Конечно, все эти вопросы в учебнике невозможно рассмотреть во всей их широте и конкретности. Однако отсутствие даже намёка на важность подобных отклонений от схемы все же делает изложение Бухарина небезупречным. Плеханов и Меринг часто демонстрировали в отдельных своих исследованиях, каким образом можно соединить популярность изложения с научной основательностью рассмотрения проблем. Взвалив на себя поистине своевременную и важную задачу систематизации совокупной проблематики марксизма, Бухарин в некоторых отношениях скатывается ниже достигнутого ими уровня исследований.

Однако не хотелось бы задерживаться на мелочах. Ибо гораздо важнее, чем подобные огрехи и небрежности, является то, что в некоторых немаловажных пунк-

тах Бухарин отходит от верной традиции исторического материализма, не будучи при этом правым по сути дела, не превосходя и даже не достигая уже достигнутого уровня своих лучших предшественников. (Само собой понятно, что достойную уважения даже во всех своих ошибках работу Бухарина мы неизменно соизмеряем с лучшими традициями марксизма; обыкновенные вульгаризаторы здесь совсем не принимаются в расчет в качестве объектов сравнения.) Данное утверждение относится в первую очередь ко вводным философским главам книги. Позиция Бухарина оказывается тут в весьма сомнительной близости к буржуазному (созерцательному, по терминологии Маркса) материализму. Сдается, что для Бухарина не существует той критики, какой подвергли это учение, например, Меринг и Плеханов, не говоря уже о Марксе и Энгельсе, не существует четкой границы между неспособностью этого материализма постичь исторический процесс и характерной для исторического, диалектического материализма с ориентированностью на историю. Вполне понятно, что после того, как все идеалисты от Бернштейна до Кунова превратили в свою полную противоположность сущностное ядро марксизма, здесь последовала реакция, в основе своей здоровая. Но Бухарин молча, не устаивая опровержения, удаляет из своих философских рассуждений все элементы марксистского метода, которые проистекают из немецкой классической философии. Гегель, правда, эпизодически упоминается в разных местах, но нигде Бухарин не вдается в серьезный разбор различия между его диалектикой и диалектикой Маркса.

О Фейербахе, что весьма характерно, говорится лишь, что он «двинул дело вперед»: он оказал «влияние на Маркса и Энгельса, которые дали наиболее совершенную теорию материализма» (с. 58). Вообще не об-

суждается проблема отношения фейербаховского гуманизма к материалистической диалектике.

Мы особо подчеркнули этот пункт, так как исходя из него можно легче всего понять наиболее существенные ошибки в бухаринской трактовке исторического материализма. Теория Бухарина, очень сильно сближающаяся с буржуазным – естественно-научным – материализмом, в силу этого приобретает характер «science» (в соответствии с французским употреблением этого термина), а при своем конкретном применении к обществу и истории она поэтому зачастую смазывает решающее требование марксистского метода: *сводить все феномены политической и «социологии» к общественным отношениям людей между собой*. Теория приобретает привкус ложной «объективности»: она становится фетишистской.

Этот остаток неразтворенной вещественности, ложной «объективности» наиболее отчетливо обнаруживается при рассмотрении роли *техники* в общественном развитии. Бухарин отводит ей роль, которая, в сущности, совершенно определено ей не подобает; и делается это в такой форме, каковая никак не соответствует духу диалектического материализма. (Разумеется, при желании найдутся цитаты из произведений Маркса и Энгельса, которые *могут быть* истолкованы *также* и в этом смысле.) Бухарин утверждает: «...Всякая данная система общественной техники *определяет*<sup>1</sup> собой и систему трудовых отношений между людьми» (с. 146). На 153-й странице книги слабость обмена, преобладание натурального хозяйства в античном мире выдается за следствие слабости техники. На 159-й странице подчеркивается: «Ибо, когда изменяется техника, то изменяется и разделение труда в обществе». На 199-й странице зависимость «в последнем счете» от технического развития общества, от «уровня производительных сил» прямо объявляется «ос-



новой закономерностью». Очевидно, что допускаемое в последнем высказывании отождествление техники с производительными силами общества не является ни правомерным, ни марксистским. Техника – это *часть*, это один, правда, очень важный момент производительных сил общества; но она не тождественна им, она не составляет, как это, по-видимому, вытекает из вышеприведенных утверждений Бухарина, и (в конечном итоге или безусловно) решающего момента в преобразовании производительных сил. Сам Бухарин признает, что любая попытка увидеть основополагающее определение развивающегося общества в каком-то ином принципе, нежели в общественных отношениях между людьми в процессе производства (и, соответственно, распределения, потребления и т.п.), значит, в правильно понятой экономической структуре общества такая попытка ведет к фетишизму. Так, к примеру, он критикует концепцию Кунова, согласно которой техника связана с условиями природы, а наличие определенного сырья предопределяет наличие определенной техники (с. 128); он критикует эту концепцию столь же резко, сколь метко, когда показывает, что Кунов путает сырые материалы с предметами труда, что он забывает: «...для того, чтобы деревья, руда, волокно и т.д. смогли играть роль сырых материалов, нужна *соответствующая техника* ... Влияние природы в смысле доставления материалов и проч. является *само* продуктом развития техники» (с. 129). Но не следует ли эту правильную и критичную установку провести также применительно к самой технике? Не является ли предположение, что развитие общества зависит от развития техники, таким же ложным «натурализмом», как и теория Кунова, которая, в конечном итоге, пусть даже в несколько более утонченной форме, возвращается к теориям «среды» XVIII и XIX веков? Правда, Бухарин не допускает грубой ошибки, присущей такому

«натурализму», который пытается изменяющееся объяснить исходя из неизменного (с. 129), поскольку техника как раз и изменяется в ходе исторического развития. Он, стало быть, объясняет изменение – с формально-логической точки зрения правильно, – исходя из переменной величины. Тем не менее рассмотрение обособленной техники в качестве основы развития лишь превращает грубый натурализм в динамичный и утонченный. Ведь если не рассматривать технику как *момент* данной конкретной системы производства, не объяснять ее развития, исходя из развития *общественных* производительных сил (вместо того, чтобы все делать наоборот), то она становится для человека точно таким же трансцендентно противостоящим ему фетишистским принципом, как «природа», как климат, среда, сырье и т.д. Разумеется, никто не ставит под сомнение, что на всякой определенной ступени развития производительных сил обратное воздействие на них оказывает обусловленное ими же самими развитие техники. Бухарин подчеркивает это относительно всех идеологий (следуя здесь важным методологическим инициативам позднего Энгельса); однако было бы недопустимо, неправильно по существу и не по-марксистски изымать технику из ряда идеологических форм и приписывать ей самостоятельное существование, независимое от экономической структуры общества.

Это неправильно по существу, ибо вследствие этого становятся необъяснимыми очень важные изменения в *направленности* техники, которые оказали, допустим, пусть даже и не прямое, но тем не менее решающее влияние на общественное развитие. Таково, например, различие между техникой античного мира и техникой средневековья. Ибо сколь бы примитивными ни были *результаты* средневековой техники, в сколь бы многих отношениях она ни знаменовала собой регресс в сравне-

нии с известными техническими *достижениями* античного мира, но тем не менее *принцип* средневековой техники означает шаг вперед в техническом развитии: в средние века имела место рационализация *процесса* труда – в противоположность античному миру, где рационализация была направлена исключительно на *результат* труда, а сам трудовой процесс осуществлялся не столько за счет технической рациональности, сколько за счет «использования социального насилия в качестве выхода из положения»<sup>2</sup>. Но только благодаря этому были заложены основы возможности современной техники; Готль демонстрирует это на примере водяной мельницы, горного дела, огнестрельного оружия и т.д. Однако основой такого решающего *изменения направленности* техники явилось изменение экономической структуры общества – изменение возможностей труда и условий труда. Невозможность для античного общества сохранить социальный базис своей производственной организации – расхищение неисчерпаемого человеческого материала, каким были рабы, – вне всяких сомнений, была одной из существенных, определяющих причин его экономического краха, вынуждала к новой экономической организации общества, основы которой как раз и были созданы в средние века. Макс Вебер убедительно показал, например, что сосуществование рабского и свободного труда в античном обществе затруднило развитие цехов и тем самым – развитие современного города, которое последовало в средние века, чего не произошло в древнем Востоке или в античном мире<sup>3</sup>. Средневековье приступило к организации своей экономики при совершенно противоположных *общественных условиях* (недостаток рабочей силы и т.д.), что потом существенным образом обусловило изменение направленности техники. Бухарин ставит причинную взаимосвязь с ног на голову, когда

заявляет: «При другой технике рабский труд был бы невозможен; рабы портят сложные машины, и рабский труд не окупается (с. 148). Не слабое развитие техники делает возможным рабство, а наоборот, рабство как господствующая форма труда делает невозможными рационализацию трудового процесса, а опосредствованно – возникновение рациональной техники. Видоизменения, возникающие тогда, когда рабство рассматривается в качестве – относительно изолированного – момента среды, которая в мировом масштабе существенным образом базируется на наемном труде, не имеют отношения к делу<sup>4</sup>.

Извращение этой взаимосвязи выявляется еще отчетливее, если мы бросим взгляд на переход от средневекового производства к современному капитализму. Маркс категорически настаивает на том, что переход от цехового ремесленного производства к мануфактуре не означал технического переворота: «В том, что касается самого способа производства, мануфактура, например, отличается в своем зачаточном виде от цехового ремесленного производства едва ли чем другим, кроме большего числа одновременно занятых одним и тем же капиталом рабочих. Мастерская цехового мастера только расширена. Итак, сначала разница чисто количественная<sup>5</sup>. Переход количества в качество происходит вследствие того, что при этом создаются капиталистическое разделение труда, капиталистические отношения господства на предприятии, социальные условия массового потребления (распад натурального хозяйства) и т.д. Только тогда складываются *социальные* предпосылки современной машинной техники; она возникает как *плод* многовекового процесса общественных перемен; она является увенчанием и завершением, а не порождающей причиной современного капитализма. Она появляется тогда, когда созданы ее общественные залоги, когда в

примитивных формах мануфактурного капитализма развивается диалектическое противоречие; это значит, когда «узкий технический базис» мануфактуры вступает «на известной ступени развития в противоречие с ею же самой созданными потребностями производства»<sup>6</sup>.

Само собой понятно, что *вслед* за этим развитие техники чрезвычайно ускоряет общественное развитие. Но формирующееся таким образом взаимодействие несколько не отменяет сущностную, историческую и методологическую первичность экономики в сравнении с техникой. Так, Маркс заявляет: «Вся эта экономия, вытекающая из концентрации средств производства и их массового применения, <...> вытекает из общественного характера труда точно так же, как прибавочная стоимость вытекает из прибавочного труда каждого отдельного рабочего, рассматриваемого изолированно»<sup>7</sup>.

Разбирая этот вопрос, мы немножко вдались в детали. Это нужно было сделать ввиду *методологической* важности этого вопроса. И важность его обусловлена не только тем, что речь идет здесь об одной из центральных проблем марксизма, но и тем, что Бухарин именно здесь становится жертвой своей ложной методологической установки. Выше мы указали на его попытку сделать из диалектики «science». В теоретико-научном плане эта тенденция выражается в том, что ему представляется возможным рассматривать марксизм в качестве «общей социологии» (с. 12). Но тут естественно-научная тенденция Бухарина вступает в неразрешимое противоречие с его – часто безошибочным – диалектическим инстинктом. Энгельс свел диалектику «к науке об общих законах движения как внешнего мира, так и человеческого мышления»<sup>8</sup>. С этим согласуется общая часть теории Бухарина о социологии как «методе для истории». Но поскольку эта социология у него, – что необходимо следует из

его естественно-научной установки, – не остается чистым методом, а развивается в особую, ищущую специфического содержательного наполнения науку, постольку она вступает в противоречие с исторической сущностью своей материальной основы. Ибо диалектика способна отказаться от специфического содержательного наполнения: ведь она направлена на целостность исторического процесса; его индивидуальные, конкретные, неповторимые моменты раскрывают свои диалектические сущностные черты именно в своем качественном отличии друг от друга, именно в непрерывном изменении своей предметной структуры и благодаря этому в качестве *тотальности* становятся областью, где диалектика наполняется содержанием. Напротив, «сциентистская» общая социология должна обзавестись также своим собственным *специфическим* содержательным наполнением, собственными общими закономерностями, коль скоро она не желает самоупроститься, стать лишь простой теорией познания.

Бухарин довольно нерешительно колеблется из стороны в сторону. С одной стороны, он ясно видит, что общества «вообще» не существует (с. 262); но он не способен сделать из этого необходимые выводы, так как историческая вариация для него в теоретическом плане (применения его теории зачастую лучше, чем сама теория) представляет собой лишь «определенную историческую оболочку», некий «мундир» (там же). С другой стороны, он пытается разграничить «теорию» и «метод» и трактовать их тем не менее как единую науку, то есть выдвигает задачу, которой из-за неясности постановки вопроса с самого начала суждено быть неразрешимой. А проанализированная нами, в корне ложная теория первичности техники есть не что иное, как содержательное наполнение искомой Бухариным об-

щей социологии: это не случайный промах, а необходимое следствие не до конца проясненного исходного пункта.

Эта неясность обнаруживается почти всегда, как только Бухарин начинает оперировать понятием «закон». К счастью, в ходе конкретных анализов Бухарин часто забывает о своем исходном пункте в теории. Так, он стремится вывести общие типы законов как для неорганической и органической природы, так и для общества, исходя из «равновесия» и его нарушений внутри определенных систем (с. 74–75). Здесь Гегель не слишком органично состыковывается с Марксом. Хотя в теории Бухарин выражает согласие лишь с тем, что эти взаимосвязи «лучше всего» видны «на примере самой сложной системы, на примере человеческого общества» (с.80), но в ходе конкретного анализа общества он, к счастью, забывает эту теорию, часто добиваясь – вопреки своей фундаментальной установке – весьма интересных результатов. В дополнение к этому в нем вызывают здоровый отпор различные «органические» и т.д. теории общества, что нередко выражается в меткой критической полемике (см. с. 90–91).

Но при установлении познавательной цели социологии эта естественнонаучная ориентация Бухарина проявляется вполне наглядно. Он заявляет: «Из всего, что мы говорили выше, следует, что в общественных науках *точно так же, как и в естественных*<sup>9</sup>, возможны предсказания...» (с.47). «Мы пока не можем предсказывать *срока* наступления того или другого явления. Это происходит потому, что мы еще не располагаем такими знаниями законов общественного развития, которые можно было бы выразить в *числах*. Мы знаем *скорости* социальных процессов, но мы имеем возможность знать их *направление*» (с.48). Но Бухарин из-за своей естественнонаучной

предвзятости не замечает, что между возможностью познания «поддающихся числовому определению фактов» и возможностью познания направлений или тенденций пролегает не субъективное различие в степени развития нашего познания, а *объективное качественное несходство самих предметов*. Это всегда ясно видели Маркс и Энгельс. Я лишь мимоходом упомяну об умных и методологически очень взвешенных замечаниях Энгельса по поводу методологической невозможности точного количественного познания непосредственной современности и только укажу на то, что Маркс в своем равно содержательно и методологически основополагающем учении о средней норме прибыли четко проводит методологическую разграничительную линию между отдельным количественно фиксируемым «фактом» и общественными тенденциями совокупного процесса. «Что касается постоянно колеблющейся рыночной ставки процента, – заявляет Маркс, – то для каждого момента она, подобно рыночной цене товаров, является постоянной величиной... Напротив, общая норма прибыли всегда существует лишь как тенденция...»

И эта концепция тенденций развития, в соответствии с которой их тенденциальный характер связан не просто с нашим недостаточным познанием, но вытекает из сущности предметности, присущей историческому процессу, а данная структура служит фундаментом теоретической возможности общественной деятельности, преобразующей действительность «революционной практики», – эта концепция на каждом шагу вновь и вновь отстаивалась никем иным, как Лениным. Так, как это сделано, например, в ходе ленинской критики брошюры Юниуса, когда он четко показывает немарксистскую природу тезиса, о том, что в эпоху империализма невозможны национальные войны. Он подчеркивает,



что вероятность таких войн очень невелика, однако с помощью анализа тенденций развития никогда не удастся доказать их абсолютную невозможность. Тем самым на проблеме познаваемости «срока» с самого начала клеймо методологической невозможности. Еще резче эта методологическая невозможность подчеркивается в речи Ленина о международном положении на II Конгрессе Коминтерна: «И тут надо прежде всего отметить две распространенные ошибки... Иногда революционеры пытаются доказать, что кризис абсолютно безвыходный. Это ошибка. Абсолютно безвыходных положений не бывает... Пытаться «доказывать» наперед «абсолютную» безвыходность было бы пустым педантством или игрой в понятия и словечки». Настоящим доказательством в этом и подобных вопросах может быть только практика, только опыт<sup>11</sup>.

Мы ссылаемся здесь на Маркса, Энгельса и Ленина не как на «авторитеты». Надо было лишь показать, что познавательная цель, выдвинутая Бухариным, уклоняет с пути великих и плодотворных традиций исторического материализма, которые от Маркса и Энгельса через Меринга и Плеханова ведут к Ленину и Розе Люксембург. (К слову сказать, весьма прискорбно то, что уже из методологической установки Бухарина явствует, что Бухарин вообще не учитывает основополагающих экономических теорий Розы Люксембург.) Ибо предметное, обстоятельное обсуждение самой этой познавательной цели вывело бы за рамки данной рецензии. В ходе такого обсуждения следовало бы показать, что все философское основоположение Бухарина не идет дальше точки зрения «созерцательного» материализма, что он, вместо того чтобы подвергнуть историко-материалистической критике естественные науки и их метод, то есть постичь их как продукты капиталистического развития,

неосмотрительно, некритически, неисторически и недиалектически распространяет их метод на познание общества. Но такой критике, для которой хорошая предварительная работа проделана в исследованиях Плеханова о Гольбахе, Гельвеции и Гегеле, здесь не место. Тут нужно было лишь обозначить те *следствия* из позиции Бухарина, которые способны бросить тень на его конкретные обществоведческие результаты или увести в ложном направлении.

И при столь ограниченной критике нельзя войти во все детали. Надо довольствоваться указанием методологического источника этих заблуждений. Уже отмечалось, что вопреки всем этим ошибкам книга Бухарина представляет собой достойную одобрения попытку дать систематический и общедоступный свод результатов марксизма. Это надо еще раз повторить в заключение и одновременно выразить надежду, что в последующих изданиях рецензируемой книги будет исключено как можно больше из допущенных в ней ошибок и вся она целиком поднимется на уровень многих ее удачных разделов.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Курсив мой. – Г.Л.

<sup>2</sup> Vgl. Gotte, *Wirtschaft und Technik* (Grundriß der Sozialökonomie, II), S. 236–239. – Г.Л.

<sup>3</sup> Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft* (Grundriß der Sozialökonomie, III), S. 584–585. – Г.Л.

<sup>4</sup> Ср. в этой связи замечания Маркса в «Нищете философии» о рабстве на юге США, но при этом чисто технический момент также со-

ставляет лишь один из моментов совокупного общественно-экономического процесса (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 4. С. 135.)

<sup>5</sup> Там же. Т. 23. С. 333.

<sup>6</sup> Там же. Т. 23. С. 381.

<sup>7</sup> Там же. Т. 25. Ч. I С. 90.

<sup>8</sup> Там же. Т. 21. С. 302.

<sup>9</sup> Курсив мой. – Г.Л.

<sup>10</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 25. Ч.1. С. 401.

<sup>11</sup> *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 41. С. 227–228.

## Рецензия на книгу Эрнста Симона «Ранке и Гегель»

*Ernst Simon, Ranke und Hegel. Beiheft 15, der «Historischen Zeitschrift». München und Berlin, K. Oldenburg, 1928, XVI*

ЗА ЭТОЙ КНИГОЙ следует прежде всего признать ту заслугу, что в ней собран и ясно изложен довольно обширный материал по философским и особенно историко-методологическим спорам первой половины XIX века... Чтобы осветить связь между Ранке и Гегелем, разделяющий их антагонизм и родство, якобы все-таки существующее между ними, автор даст характеристику различных научных течений того времени, знакомя таким образом читателя с разбросанным и часто мало доступным материалом. Однако и по поводу этой заслуги рецензируемой книги нужно тотчас же сделать оговорку. Как ни старается автор взглянуть на описываемые им конфликты с широких точек зрения, он все же слишком часто не идет дальше незатейливого описания перебранки между отдельными университетскими или академическими кликами. Эта плененность немецко-буржуазной академической перспективой приводит к тому, что, вообще говоря, добросовестный и широко осведомленный автор обнаруживает грубое невежество, как только вопрос хоть сколько-нибудь выходит из академической сферы. Так, он говорит (стр. 91) о направленной против Ранке статье «Берлинские историки» в «Hallesche

*Jahrbücher*» (1841), не зная и даже не пытаясь узнать, что ее автором был Фридрих Кемпен. Но и там, где он имел перед собой уже собранный официальной литературой готовый материал (поскольку разбираемые им ученые были «признанными» академиками), у него нет надлежащей перспективы для понимания реальной подоплеку, подлинных движущих сил происходивших споров. Особенно резко это проявляется, например, в его оценке спора между Тибо и Савиньи (стр. 115–119): борьбу за единый, писанный свод законов для всей Германии, т.е. типичное классовое требование восходящей германской буржуазии, он снижает до уровня формалистически-идеологического, в лучшем случае «чисто» политического вопроса, о «германском централизме и децентрализме». Такая перспектива или, вернее, такое отсутствие перспективы, такая скованность чисто идеологическими рамками мешает автору, как мы постараемся показать ниже, правильно понять и изложить отношение между Ранке и Гегелем.

Несмотря на этот основной порок, испортивший всю книгу, несмотря на некоторые другие, еще более глубоко заложенные ошибки, о которых мы сейчас скажем подробнее, все же по сравнению с новейшей литературой о Ранке книгу Симона следует признать шагом вперед. Это следует признать потому, что автор порвал, наконец, с укоренившейся в немецкой историографии легендой, будто Ранке и Гегель связаны, близким духовным родством, будто они – представители одного и того же направления. Если мы не ошибаемся, духовным отцом этой легенды является Фридрих Мейнеке...

В своей известной книге «*Weltbürgertum und Nationalstaat*» он ставит Ранке и Гегеля в один ряд как предшественников Бисмарка (эта концепция господствует и в книге Розенцвейга «*Hegel und der Staat*»). Сначала по-

пытки кантианцев создать философскую теорию истории привели к возвеличению Ранке как непревзойденного классика историографии (особенно у Риккерта и его школы), а затем первые робкие попытки «возрождения Гегеля» приблизили вплотную «мертвого пса» Гегеля к «великому классику историографии». Трёлъч до некоторой степени повернул острие в обратную сторону. В своем «Historismus» он просто относит Ранке к последователям Гегеля. Перед лицом этих и тому подобных совершенно превратных характеристик мы должны подчеркнуть как заслугу нашего автора то, что он (хотя и с излишними оговорками о «родстве» между Гегелем и Ранке) делает ударение на различии и даже противоположности основных тенденций Гегеля и Ранке.

Правда, необходимо отметить, что автор подчеркивает эту противоположность потому, что он хочет выставить Ранке как самостоятельную, имеющую актуальное значение духовную силу. Эта тенденция, представляющая в изменившихся условиях послевоенной Германии возрождение концепции Мейнеке, является по сравнению с концепцией Трёлъча симптомом развития немецкой буржуазии в реакционном направлении, приближением к агностико-мистическим течениям в современной немецкой истории философии. Мейнеке поставил Ранке и Гегеля рядом, рассматривая их обоих как предшественников гнилого компромисса между германской буржуазией и «старыми силами» Пруссии, т. е. как предвестников дела Бисмарка, создавшего национальное единство (в противовес объединительному движению буржуазной революции). Такой взгляд мог, несмотря на все искажение исторической истины и при наличии всех элементов этого гнилого компромисса, таить в себе все-таки и некоторые элементы прогрессивной буржуазной теории. Пытаясь стилизовать Ранке, изображая его самостоятель-

ной духовной силой, наш автор исправляет некоторые ошибки в концепциях Мейнеке и Трёльча, но вместе с тем он идет навстречу идеологическим потребностям послевоенной германской буржуазии и оказывается поэтому еще более реакционным, чем Мейнеке, и более реакционным, чем Трёльч, ибо Ранке, как теоретик, символизирует прославление агностицизма в истории, тогда как построения Трёльча были хоть и противоречивой, далеко не свободной от агностицизма и эклектической, но все же некоторой попыткой найти базу для исторического познания.

Совершенно ясно, что этот агностицизм Ранке не признается нашим автором за таковой и не характеризуется им как агностицизм. Наоборот, он пытается, сопоставляя и систематизируя «миросозерцательные» места из произведений и писем Ранке, представить его агностицизм по отношению к исторической действительности как мистико-религиозную философию истории. Скажем тут же, что он делает это с полным успехом и на этот раз (по отношению к Ранке) в полном соответствии с действительными фактами. Такой взгляд на Ранке нисколько не противоречит и взгляду Риккерта, ибо исторический эмпиризм Ранке, его установка на «однократность» и «единственность» исторических фактов, в чем, в противовес исканию закономерностей, Риккерт усматривал научную заслугу Ранке, этим вовсе не оспаривается, а даже, наоборот, еще резче подчеркивается. Только у Ранке эта прилепленность к «однократному» не довольствуется одной лишь методологической санкцией, как у Риккерта, а превращается в вопрос «миросозерцания» именно религиозно-мистического. Как это ясно показывают многие фазы развития буржуазной идеологии, между эмпиризмом (в отдельных вопросах) и мистицизмом (как общим миросозерцанием) нет никакого принципиально-

го противоречия. Энергичное выдвигание па первый план мистического принципа следует расценивать лишь как дальнейший, более развитой симптом разложения буржуазной идеологии.

Выставлять Ранке как «самостоятельный духовно-исторический фактор» против Гегеля – значит таким образом отрицать, во-первых, *принцип прогресса*, который составляет, разумеется, у Гегеля основное ядро его системы и метода. Правда, Ранке и в этом вопросе далеко не последователен. Симон показывает на основе обширного материала цитат (стр. 189 и сл.), что Ранке в своей научной практике никак не мог обойтись без обращения к принципу прогресса. Но теоретически он всегда восставал против этого принципа. Это видно уже из той борьбы, которую вел против гегелевой философии его друг, ученик Шлейермахера и историк философии Генрих Риттер (1829 г., стр. 34 и сл.), причем Ранке стоял целиком на стороне Риттера; о том же свидетельствует его отношение к Савиньи и исторической школе права в их борьбе против Гегеля (стр. 51). И ярче всего это обнаруживается в резкой полемике Ранке против принципа «хитрости Разума», связующей у Гегеля индивидуум с закономерным ходом истории. Возражение Ранке настолько характерно, что мы должны привести его здесь дословно: «В основе учения о том, что мировой дух производит события как бы с помощью обмана и пользуется человеческими страстями для достижения своих целей, лежит крайне недостойное представление о боге и человечестве; в своем последовательном развитии оно и может привести только к, пантеизму, человечество оказывается становящимся богом, который порождает сам: себя посредством заключающегося в его природе духовного процесса» (стр. 193).



Мы видим, таким образом, что Ранке протестует как раз против прогрессивных сторон мировоззрения Гегеля, что под идеалистически-мистической оболочкой гегелевой философии, в ее апологетической тенденции, он совершенно определенно чувствует революционный принцип и борется против него. В противовес Гегелю он формулирует свою точку зрения следующим образом: «Перед богом все поколения человечества равны, и так должен смотреть на дело и историк», – иначе говоря, историк должен стать апологетом *существующего в данный момент реакционного режима*. Эта тенденция, обусловившая влияние Ранке в его время (как апологета реставрации) и объясняющая его возрождение в наши дни (как идеолога загнивающей буржуазии), открыто не высказывается, конечно, автором нашей книги ни разу. Наоборот. Хотя он, с одной стороны, вскрывает все источники, связывающие Ранке с реакционным крылом современной ему науки (Шлейермахер, Риттер, Савиньи и т.д.; ср. также его отношение к романтике), а с другой стороны, резко и отчетливо выделяет агностикомистическую струю в мышлении Ранке, тем самым в сущности уже отмежевывая его от Гегеля, однако все эти вопросы наш автор считает «чисто» философскими, «чисто» мирозерцательными, не имеющими никакого отношения к обыденной общественной действительности. Но именно этим он и разоблачает себя как апологета современного буржуазного строя.

Присмотримся, однако, несколько ближе к антитезе Гегель – Ранке. В своем изложении методологических споров того времени (речь идет о нападении па Ранке со стороны находившегося тогда под гегелевским влиянием Лео) Симон приводит несколько чрезвычайно характерных фраз Ранке. Ранке говорит, что, в противоположность Гегелю, он «пытается... представить *всеобщее*

непосредственно и без дальних околичностей через частное» (стр. 97–98; курсив наш). Каждому, кто хоть сколько-нибудь знаком с методом Гегеля, должно быть ясно, что в этих словах затронута суть вопроса. Выход за пределы непосредственности, систематическое введение конкретных категорий опосредствования является у Гегеля той методологической основой, которая дает ему возможность как в исследовании категориальных проблем, так и в анализе истории проникать местами до постижения ее действительных движущих сил. Резко и сознательно подчеркивая расхождение именно в этом пункте, Ранке признает себя прежде всего принципиальным противником анализа исторических фактов, раскрытия движущих сил исторического процесса. Симон решительно неправ, он ставит факты просто вверх ногами, когда в чисто описательной тенденции Ранке («я хочу только изображать, как оно в сущности было») он усматривает наибольшее сближение между Гегелем и Ранке (стр. 126). Гегелево «благоговение перед данной реальностью» не имеет ничего общего с концепцией Ранке, кроме слова «реальность». Они понимают под этим словом не только различные, но прямо противоположные вещи. Далее, из вышеприведенной фразы Ранке неизбежно следует, что бог может быть непосредственно введен в историю. Правда, в гегелевой философии истории бог тоже играет большую роль, но верный инстинкт подсказывает Ранке, что бог Гегеля был вовсе не богом в собственном смысле, а лишь мистифицированным в форме мирового духа единством и закономерностью исторического процесса и что, стало быть, Гегель, употребляя слова самого Ранке, был пантеистом, а не верующим (ср. выше цитату со стр. 193). Ранке же хочет ввести «непосредственно» в историческую науку надмирного бога, бога христианства.

Из всего сказанного уже должно быть ясно, как у Ранке сливаются в одно целое агностицизм, эмпиризм, мистика и апологетика. Следует еще только добавить, что их связь *по необходимости осуществляется эклектическим путем*. Симон сам отмечает несколько раз противоречие между теорией и практикой у Ранке (например, стр. 160–153). С полной ясностью обнаруживается этот эклектизм в полемике Ранке против Лео. Симон резюмирует мысли Ранке в следующих словах: «Он утверждал не то, что перст божий поднимается лишь изредка; Ранке объяснил только, почему он, как историк, «будет лишь изредка говорить о его руководстве», которое он «лишь изредка отчетливо постигает». Здесь перед нами в зародыше уже вся противоположность между гегельянством, для которого все – и в том числе бог – является действительностью, лишь поскольку оно познаваемо, и благочестивым настроением историка, который смиренно склоняет голову перед непознаваемостью надмирного бога и лишь изредка с уверенностью «чувствует его перст в «хаосе мировой истории» (стр. 97).

Бог – это тот пункт, где впервые находит свое завершение апологетический характер историографии Ранке, ибо то, что «перст божий» появляется на сцене только тогда, когда в нем возникает необходимость для защиты какого-нибудь реакционного общественного строя, когда эмпиризм, отрицание прогресса и агностицизм оказываются недостаточными для этой цели, настолько самоочевидно, что не требует дальнейших разъяснений. Нет нужды распространяться и о том, что при такой постановке вопроса мнимая научность этого чисто эмпирико-агностического метода окончательно рушится и переходит в *инфракциональный произвол*, ибо то, когда именно «изредка» сказывается «перст божий», зависит исключительно от субъективного усмотрения историка.

Наш автор считает, однако, что именно здесь коренится значение Ранке. В заключительной главе он прославляет в Ранке именно это смиренное благоговение перед «тайной»: «Гегель знал бога – Ранке верил в него», – говорит он в заключение (стр. 209). И он поясняет эту мысль следующим образом: «Тайная гармония управляла жизнью Ранке; в эпоху апокалиптических эксцессов он не высказывал о боге больше, чем знал о нем, он предпочитал лишь «изредка» говорить о его поднятом персте, чем грубыми словами нечестиво разрушать тайну» (стр. 203–204). В этих словах скрытая тенденция книги обнаживается совершенно ясно. Несмотря на все старания так называемой «Hegelrenaissance» реципировать из Гегеля только его реакционные элементы и прямо выковать из него оружие против Маркса и марксизма, некоторые уже начинают чувствовать, что игра с Гегелем, это – игра с огнем. Против опасности, таящейся в Гегеле, в диалектическом методе (как бы его ни искажали), наш автор хочет выдвинуть Гайке как «самостоятельную духовную силу». Но ему удается только полностью разоблачить эклектическое убожество идеи Ранке. В этом самая большая – хотя, правда, невольная – заслуга его книги.

## Моисей Гесс и проблемы идеалистической диалектики

1. *Th. Zlocisti*, Moses Hess. Berlin, Welt-Verlag, 1921.
2. *Moses Hess*, Sozialistische Aufsätze, herausgeg. von Th. Zlocisti, ibid., 1921.

НЕ РАЗ предпринимались попытки пересмотреть суровый и отрицательный отзыв Маркса и Энгельса о Моисее Гессе в «Коммунистическом Манифесте». Не говоря уже о таких попытках, как старания Койгена или Гаммахера превратить Маркса и Энгельса начальной эпохи их развития тоже в «истинных социалистов», даже Франц Меринг находит приговор «Коммунистического Манифеста» слишком строгим, правда, не в теоретическом смысле. Он находит лишь, с одной стороны, что «истинных социалистов» (и прежде всего Моисея Гесса) не следует рассматривать только под углом зрения «Коммунистического Манифеста». «Аналогичным образом можно сказать, что сущность немецких социалистов тогдашней эпохи определялась на основании критики “Коммунистическим Манифестом” немецкого социализма, вместо того, чтобы выводить элементы этой критики из реальной жизненной обстановки, на почве которой находились авторы “Манифеста” вместе с немецким социализмом своего времени»<sup>1</sup>. С другой стороны, он указывает на честный революционный характер этих людей (опять-таки в первую голову Моисея Гесса), на то, что именно в этом направлении немецкой мысли оказалось

гораздо меньше перебежчиков во вражеский лагерь, чем в каком-нибудь другом; «из всех оттенков буржуазных социалистов тогдашней, а тем более современной эпохи у истинных социалистов в этом смысле самая чистая совесть»<sup>2</sup>.

Но этим, конечно, не разрешается, а едва-едва лишь ставится проблема исторической координации и понимания «истинного социализма», в частности Моисея Гесса, которым мы собираемся заняться здесь. Ведь второй вопрос Меринга – честное сохранение истинными социалистами идеалов тогдашней революционной демократии, их преданность буржуазной революции, несмотря на их теоретически совершенно ложное отношение к революционной роли буржуазии, – этот вопрос нисколько не решается указанным биографическим аргументом. Эта проблема, являющаяся по существу проблемой отношения буржуазной революции к пролетарской, всплывает в обостренной форме в позиции Маркса и Энгельса по отношению к лассалевской агитации, в отклонении ими «торийского чартизма» Лассаля, затем разветвляется в некоторое недиалектическое противоречие: с одной стороны, в тактику меньшевиков по отношению к буржуазной и пролетарской революции в 1905 и 1917 гг., а с другой – в теоретическую позицию провозвестников «чисто» пролетарской революции (К[оммунистическая] Р[абочая] П[артия], левый экономизм крайней школы Р. Люксембург) и находит свое реальное теоретическое решение лишь в революционной, и теперь еще многими плохо понимаемой, теории Ленина<sup>3</sup>. Таким образом, то, что Моисей Гесс в решительные моменты действия попросту отказывался от своей теории, является признаком не только его честного революционного характера, но главным образом тогда еще слабо дифференцированного революционного движения в Германии, не остав-

лявшего в революционные годы для практики никакого выбора: тот, кто не хотел сражаться на левом крыле буржуазной демократии, – причем он, конечно, вступал в непрерывные конфликты со все более и более правевшей буржуазией, – тот неминуемо должен был защищать дело реакции. Поэтому критика «Коммунистическим Манифестом» теории Гесса и его товарищей была вполне правильной: последовательно, до конца продуманная теория их должна была привести в лагерь реакции. Критика эта была несправедливой лишь постольку, поскольку она еще недооценивала беспочвенность «истинного социализма», его идеологическую сущность, поскольку она не принимала во внимание, что гессовская теория была в этом отношении настолько утопической, а его критика буржуазии настолько простым переводом фактов английской и французской жизни на логический язык чисто идеалистической диалектики, что при первом соприкосновении с революционной действительностью она должна была просто расплыться, бесследно исчезнуть в качестве теории. Таким образом, это «биографическое опровержение» критики «Коммунистическим Манифестом» теории Моисея Гесса является в действительности только подтверждением ее теоретической правильности. Там, где эта проблема снова всплывает в реальном виде, – в случае с Лассалем, – эта критика вполне подтвердилась и практически.

Установив это, вернемся обратно к первому вопросу Меринга. Если мы хотим понять «истинный социализм» как продукт германских социальных условий до 1848 г., то мы должны исходить из того, что это было интеллигентское движение. Особенность положения «истинного социализма» заключается в том, что он появляется в социально еще очень примитивном, дифференцированном и слабо расчлененном на классы обществе, на осно-

ве весьма развитой – в частности, в смысле познания социальных отношений– идеологии. Эта высоко развитая идеология есть, с одной стороны, данная великими английскими и французскими утопистами критика общества, зародившаяся на почве колоссального политического и социального переворота, произведенного буржуазными революциями, лихорадочно быстрым развитием капитализма и вызванным этим возникновением пролетариата, а также первыми восстаниями пролетариата; с другой же стороны, «истинный социализм» примыкает к высшей идеологической форме, достигнутой когда-либо буржуазией, – к классической немецкой философии, к диалектике Гегеля, и он принял живое участие в разложении гегельянства.

Но зато в ряду элементов, образовавших «истинный социализм», совершенно отсутствует другая высшая идеология, достигнутая буржуазией, именно – классическая политическая экономия Англии.

И как раз Моисей Гесс, к которому мы теперь целиком обратимся, после того как он путем личного общения с Марксом и Энгельсом теоретически убедился в правильности их метода, их теории и способа агитации, добросовестно стремился включить эту новую область в свою систему и духовно ассимилировать ее. Но именно его экономические работы<sup>4</sup> показывают самым убедительным образом, как далек он был от того, чтобы, при всей своей доброй воле, понять действительное значение совершенного Марксом и Энгельсом «перевертывания» гегельянства, не говоря уже о том, чтобы самостоятельно применять его или развивать дальше.

Гранью, помехой для Гесса явилась в этом случае именно сама гегелевская философия. На первый взгляд констатирование этого кажется чем-то банальным, табулогическим. Но оно приобретает более серьезное зна-



чение, если мы, как это требуется, поймем исторически и методологически правильно значение гегелевской диалектики для возникновения марксизма, а не ограничимся теми банальностями, которые обыкновенно высказывают в связи с этим вопросом. Не надо понимать дело так, что тут предпринимается какая-нибудь попытка «спасения» Моисея Гесса. Наоборот, именно наша постановка вопроса покажет, что суровая критика «Коммунистического Манифеста» оказывается во всем существенном правильной; что Гесс ни в каком отношении не может играть какую-нибудь роль для современной теории рабочего революционного движения; что даже его теоретическая роль в истории развития исторического материализма сильно преувеличивается его поклонниками, к которым относится и его новый биограф Злоцисти. Если, тем не менее, мы воспользовались случаем, который представляет появление в свет его важнейших произведений, для анализа их, то мы делаем это лишь для того, чтобы показать на этом примере от обратного реальный ход развития диалектики от Гегеля до Маркса. Сам Гесс является в этом освещении совершенно неудачным предшественником Маркса, судьба которого трагична не только потому, что он был совершенно честным революционером, но и потому, что из всех диалектиков-идеалистов он временами ближе всего подходил к марксовой концепции диалектики.

Эта двойственность мышления Гесса усиливается благодаря тому, что его попытки по-гегелевски преодолеть Гегеля всегда отбрасывают его назад от Гегеля. Его разложение гегелевского метода становится разложением в буквальном смысле слова: элементы, которые у самого Гегеля были диалектически преодолены, выступают снова в обнаженном, непреодоленном виде, примерно так, как Маркс говорит о Бруно Бауэре и Штир-

пере, что у них получили самостоятельное выражение – у одного фихтевская, а у другого спинозистская сторона гегелевской системы<sup>5</sup>.

Изменение, производимое Гессом в Гегеле, лежит тоже в фихтевском направлении, хотя Гесс постоянно называл себя спинозистом и хотя его «фихтеанство» радикально отлично от фихтеанства Бруно Бауэра. Это не наново субъективирование гегелевской объективности, как к этому стремится Бруно Бауэр в своей «Философии самопознания», а попытка преодолеть созерцательный характер гегелевской философии, сделать диалектику практической.

Новейший биограф Гесса Злоцисти указывает на мыслителя, который впервые поставил в отчетливой и точной форме этот вопрос, именно на Августа Цешковского<sup>6</sup>.

Цешковский во всех существенных пунктах остался гегельянцем. Он хочет лишь докончить, завершить гегелевскую философию, а не разложить ее. Он указывает, что в ней, в ее философии истории, не поставлена проблема познания будущего<sup>7</sup>.

Но не следует забывать, что на вопрос, поставленный себе здесь Цешковским, был дан уже ответ Фихте: его «Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters» расчленяют историю на пять эпох, из которых настоящее время, как эпоха «законченной греховности», есть третья по счету; две последние эпохи, структура которых подробно изображается, относятся к будущему<sup>8</sup>. Разумеется, общность взглядов здесь не является результатом прямого влияния, тем более, что Цешковский, и вслед за ним Гесс, видят здесь вопрос, проблему, между тем как Фихте еще наивно догматически дает немедленно ответ. Уже эта, более критическая, более диалектическая, менее формальная постановка вопроса показывает, что

Цешковский и Гесс, несмотря на все свое приближение к Фихте, стремятся здесь пойти дальше него, что методологически это приближение отнюдь не означает простого возврата к точке зрения Фихте. Будущее, как объект диалектического мышления, попытка *конкретно* постигнуть будущее, сделать его масштабом оценки прошлого и настоящего, выходит далеко за грани фихтевской философии истории, ибо у Фихте будущее немногим больше, чем несколько более конкретное выражение кантовского бесконечного прогресса, выражение еще-не-осуществленности требования абсолютного (надисторического) разума. Между тем Цешковский и Гесс пытаются диалектически постигнуть исторический процесс в его конкретной однократности, так что для них будущее становится «столь же конкретной эпохой, какими были эпохи прошлого». Поэтому для них познаваемость будущего должна была стать методологической проблемой диалектики, между тем как у Фихте периодизация истории могла вытекать без всяких проблем из его этической концепции абсолютного. Поэтому даже там, где существуют в деталях глубокие отдельные сходства, – прежде всего, естественно-правовое истолкование истории, – мы имеем все же различные вещи: у Фихте – философское завершение революционного естественного права XVIII столетия; у Цешковского и Гесса – попытка обосновать новое, конкретное, проходящее через историю естественное право.

Но постановка вопроса остается в существенном, как будет в дальнейшем показано, на почве фихтеанства. Ибо как бы ни модифицировать, как бы ни историзировать естественно-правовую постановку вопроса, в ней остается неразрешимое на этой почве противоречие между надисторическими принципами и самой историей, – противоречие, которое, разумеется, тщетно будут

стараться преодолеть при помощи логической диалектики. Поэтому методологическая близость к Фихте оказывается, несмотря на все, очень значительной.

Цешковский утверждает, что с проблемой истории – по его терминологии, с познаваемостью будущего – «дело обстоит так же, как и с критической точки зрения Канта, с недостижимостью абсолюта вообще, с той лишь разницей, что у Канта это было необходимым результатом его точки зрения и системы, между тем как у Гегеля это привнесено извне и поэтому в дальнейшем вносит повсюду путаницу»<sup>9</sup>. Это отчасти правильное наблюдение показывает, как мало здесь можно было говорить о действительном преодолении ограниченности гегелевской точки зрения, ибо, с одной стороны, остановка у настоящего связана, как мы уже указывали, с глубочайшими логическими мотивами Гегеля, именно с его исторически-диалектическим, в правильном смысле слова, мышлением. Если, например, в предисловии к «Философии права» он говорит: «Задача философии – понять то, что есть, ибо то, что есть, есть разум. Что касается индивида, то каждый – сын своей эпохи; и философия поэтому тоже есть ее эпоха, схваченная в мыслях. Так же нелепо думать, что какая-нибудь философия выходит за грани современного ей мира, как думать, что какой-нибудь индивид способен перепрыгнуть через свою эпоху», – то эти слова Гегеля несравненно ближе к историко-материалистической концепции, чем фихте-цешковско-гессо-лассалевская историческая конструкция следующих друг за другом эпох, хронологическая последовательность (Aufeinander) которых выводится из логической последовательности (Auseinander) законченной системы.

Рано выступающая у Гегеля – в противоположность революционной утопии Фихте – тенденция «понять то, что есть», свидетельствует первоначально об энергич-

но устремленном в будущее направлении, об усилении рассматривать настоящее одновременно как ставшее и становящееся, как это, например, выражено в одной эпиграмме Гегеля, написанной в его первую иенскую эпоху: «Стремись, пытайся добиться большего, чем сегодняшний и вчерашний день, – ты не станешь лучше, чем твоя эпоха, но будешь ею наилучшим образом».

Здесь имелось налицо ядро подлинной исторической диалектики самой истории, схваченной в мыслях, ибо процессовидность каждой предметности может быть раскрыта конкретнее всего на настоящем, так как настоящее яснее всего показывает единство результата и исходного пункта процесса. Таким образом, отклонение всякого долженствования, всякого утопически указующего на будущее мышления, концентрирование философии на познании диалектически постигаемого настоящего является единственно возможным путем познания, чтобы познать реально познаваемую сторону будущего, познать конкретные и реальные тенденции настоящего, которые гонят вперед к будущему.

Но в этой же самой тенденции, в реализме Гегеля, в его отклонении всякой утопии и всякого чисто формального долженствования заключалась и ограниченность его, которая не только помешала ему идти дальше вперед, но заставила его даже занять все более и более реакционную позицию. Благодаря этому его «настоящее» все более и более утрачивало свою имманентно указующую на будущее тенденцию, застывая все более и более в некий законченный результат: оно переставало быть диалектическим. Философски-правовая основная проблема этой эпохи, именно попытка разрешить признанные благодаря факту революции необходимыми изменения в государственном строе государственным образом, т.е. решить их, с формальной точки зрения,

имманентно-юридически, а не социальному содержанию – в рамках буржуазного общества<sup>10</sup>, попытка эта должна была – раз отказались от революционного, «вечного», разумного права – все решительнее вести в этом направлении. В то время как философия права Фихте ищет гарантий для того, чтобы провести это разумное право вопреки эмпирической действительности, вопреки фактическим властителям, Гегель пытается найти эти тенденции к дальнейшему развитию в развитии самого настоящего времени. Но чем реалистичнее он рассматривает это настоящее, чем больше он приближается к прусскому сословному строю, тем меньше он в состоянии усмотреть конкретно тенденции развития, тем больше он вынужден признавать абсолютным это государство и, таким образом, признать – с философско-исторической точки зрения – в настоящем конец исторического процесса.

Таким образом, результат гегелевской философии уничтожает процессивную сторону процесса. После того как и исторически, и логически все абстрактно-застывшее, все вечное было превращено в конкретное становление, в процесс, продукт процесса, настоящее застывает и превращается в простой продукт, в вещь; из диалектики снова получается метафизика.

Весьма понятно поэтому, что философски-радикальные младогегельянцы ухватились за эту проблему. Но так как они пытались уничтожить логическую ограниченность гегелевской системы, которая является необходимым следствием его отношения к реальному историческому процессу в самой логике путем логики (дело несколько не меняется от того, что эта логика должна быть логикой истории), то будущее, познание которого возможно только как объект действенной практики, которое вообще становится для нас конкретным и реаль-

ным предметом лишь благодаря практике, становится для них предметом простого созерцания. Правда, прошедшее, настоящее и будущее располагаются в одной и той же плоскости понятности, но эта последняя есть лишь понятность «чистого» познания, «чистого», логически-систематического развертывания диалектической триады.

При таком «познании» будущего утрачивается полученная Гегелем диалектическая связь прошедшего и настоящего. Вполне ясно выступает этот возврат к Фихте, а через Фихте назад к Канту, в учении о свободе, которое Гесс формулирует в «Европейской триархии» и которое так характерно для этой проблемы потому, что свобода должна обнаружиться именно в положительном отношении к будущему. (У Гегеля, по мнению Гесса, преобладает необходимость, так как он «включает в царство спекуляции только прошлое».) «То, что произошло *до* нас, – говорит Гесс<sup>11</sup>, – хотя и произошло для себя со свободой, произошло для нас с необходимостью, потому что оно произошло не благодаря нам. Только то, что совершается *нами*, хотя и происходит с необходимостью в себе, происходит *для нас* со свободой, поскольку наше внутреннее существо, сознание, является определяющим моментом его». Каждому, знакомому с кантовским учением о свободе, сейчас же становится ясно, что здесь выражены, хотя гегелевскими словами, но совершенно в духе Канта, противоречивая противоположность свободы и. необходимости, чисто субъективный характер свободы, распределение свободы и необходимости между двумя совершенно не соприкасающимися между собой сферами<sup>12</sup>, что Гесс опускается значительно ниже достигнутой уже Гегелем ступени диалектического объединения свободы и необходимости.

Из-за этой основной тенденции должна потерпеть крушение и попытка дальнейшего, по сравнению с Гегелем, историзирования диалектических категорий: она становится произвольным координированием типов категорий с определенными историческими эпохами, причем не могут быть выяснены ни необходимость их связи с этими эпохами, ни развитие исторических эпох друг из друга.

Но чем конструктивнее становится философия истории, чем слабее она связана с исторической действительностью, тем созерцательней должен стать ее методологический основной характер, тем менее может дело, которое Гесс ставит в центре своего учения, быть действительно активной и изменяющей действительность практикой, тем более должна философия снова возвращаться к методологическому дуализму Канта, к двойственности «чистого» и «практического» разума. Мы могли установить уже у Гесса эту ведущую через Фихте обратно назад к Канту тенденцию при рассмотрении проблемы свободы в «Европейской триархии». Но абстрактное отделение теории от практики выступает тем резче, чем энергичнее Гесс пытается сделать из своего философского «преодоления» Гегеля философскую основу социализма. Двойственность теории и практики принимает здесь характер двойственности, с одной стороны, исторического движения, которое реально призвано привести социализм, а с другой стороны, философской теории этого движения, которая должна уяснить ему его настоящие цели.

Надо признать, конечно, что эта двойственность имелась налицо в самом тогдашнем рабочем движении. Не только в социально неразвитой Германии, но и во Франции и в Англии тогда еще не встретились между собой теория социальной революции и революционная



практика пролетариата. До Маркса и Энгельса ни один теоретик социализма не мог усмотреть в самом социальном бытии пролетариата того процесса, реальную диалектику которого надо было только сделать сознательной, чтобы получить теорию революционной практики<sup>13</sup>. В этом пункте, центральной проблеме возникновения социалистической теории 40-х годов, обнаруживается совершенно наглядно тот теоретический тупик, в который зашел Гесс благодаря своему своеобразному преодолению Гегеля. В своей вообще не лишенной достоинств критике Лоренца Штейна он полемизирует против того, что уже «успели уши прожужжать разговорами о связи коммунизма с пролетариатом». «Это, – продолжает он, – единственная жизненная сторона, которую Штейн сумел найти у коммунизма. Там же, наоборот, где дело идет об оправдании притязаний пролетариата, там он отделяется несколькими философскими фразами, и из беспочвенности его рассуждений видно, что он неспособен . понять здесь сущность дела. Для понимания этого ему необходимо было бы уразумение связи коммунизма с социализмом и наукой, уразумение, которое, как сказано, совершенно у него отсутствует»<sup>14</sup>.

Это упорное стремление придерживаться метода, спорность которого не могла вполне укрыться от него (это доказывают непрерывные преобразования его «системы» и постоянные попытки примкнуть к Марксу), имеет, само собой разумеется, свою классовую подпочву. Гесс философствует с революционной точки зрения, симпатизирующей грядущей социальной революции *интеллигенции*. Страдания пролетариата являются исходным пунктом его философствования, пролетариат есть *предмет* его забот и его борьбы, впоследствии даже освободительная борьба пролетариата признается важ-

ной составной частью грядущего освобождения человечества от ига капитализма. Но наряду с этим – или даже над этим – царит теория, познание, философия, которая бескорыстно, беспартийно берет на себя духовное руководство этим благим делом<sup>15</sup>. Эта позиция, эта вера в свое превосходство над классовыми противоречиями, над всеми эгоистическими интересами людей является типической точкой зрения интеллигенции, которая, как кажется, не связана непосредственно с процессом производства и основой существования которой в материальном и духовном смысле является, как кажется, «все» общество, без различия классов (чем менее развиты в каком-нибудь обществе классовые противоречия, тем легче возникает эта иллюзия, тем труднее заметить, что это иллюзия), которая поэтому, стремясь добросовестно познать и возвестить истину, не усматривает никакого социального базиса, на основе которого могла бы воздвигнуться ее «истина».

Эта иллюзия какой-то классовой потусторонности, классовой отрешенности могла возникнуть в Германии 40-х годов тем легче, что в силу примитивного классового дифференцирования в ней еще гораздо менее имелась налицо «интеллигенция», в качестве самостоятельной группы с самостоятельными интересами, чем, например, в эпоху возникновения и расцвета русских социалистов-революционеров. Правда, и в России возникла иллюзия и идеология классовой отрешенности, но с тем серьезным различием, что эсэровская идеология была уже насквозь пропитана лицемерной идеологией пришедшей к концу своего развития буржуазии насчет «классово-потустороннего» государства и т. д., между тем как действительные идеологи буржуазии эпохи «истинного социализма» были еще, по крайней мере, отчасти – открытыми и явными провозвестниками

классовых интересов буржуазии (вспомним, например, крупных французских историков этого времени).

Но если теории уделяется, таким образом, место поверх борьбы различных групп, сословий и классов, то отсюда неизбежно получается моралистическое и морализирующее осуждение настоящего времени, в частности осуждение течений, враждебных социальной революции. Ибо если коммунизм не есть классовая истина пролетариата, если он не вырастает из его классового положения, как логическое выражение последнего, если он является «объективной истиной» исторического процесса, то мотивами борьбы с «истиной» могут быть только незнание или же моральная низость. Первый мотив играл огромную роль у утопистов. Гесс же и К° критиковали буржуазное общество, капиталистический способ производства, подводя его хозяйственные принципы под этическую категорию «эгоизма» и морально осуждая их, как таковые<sup>16</sup>.

Для теоретического развития Гесса имело роковое значение то, что он не мог выйти из рамок морального осуждения эгоизма, который он, правда, изображает в качестве необходимого продукта буржуазного общества и постоянно сравнивает с экономическими основами последнего, понимаемыми довольно поверхностным образом. Хотя он рассматривал эгоизм как необходимый продукт буржуазного общества, но все же как продукт, как нечто застывшее, т.е. метафизическое, а не диалектическое. Поэтому он мог занять по отношению к нему только морализирующую позицию. Очень ясно выступает эта концепция в критике Лоренца Штейна<sup>17</sup>: «Грубая ошибка Штейна, вытекающая прежде всего из его неправильного понимания французского духа, заключается в том, что в стремлении к равенству он видит лишь чисто внешнее, материальное устремление к на-

слаждению. Оправдывая сам так называемый материализм нашего времени, в котором он видит лишь первую попытку абстрактной личности придать себе конкретное содержание, он находит в коммунизме только стремление пролетариата добиться равного с имущими классами наслаждения. Но одним из главных преимуществ коммунизма является именно то, что в нем исчезает противоположность между наслаждением и трудом. Наслаждение отлично от труда только при строе раздельного владения. Общинный строй, это практическое осуществление философской этики, которая видит в свободной деятельности истинное и единственное наслаждение, так называемое верховное благо, подобно тому, как, наоборот, строй раздельного владения есть практическое осуществление эгоизма и безнравственности, осуществление, которое, с одной стороны, отрицает свободную деятельность, низводя ее до труда раба, а с другой стороны, ставит на место верховного блага человека животное наслаждение, как достойную цель этого столь же животного труда. Штейн все еще не выбрался из этих абстракций труда и наслаждения, между тем как коммунизм давно уже покончил с ними и стал уже – разумеется, в мысли его первых представителей – тем, чем он когда-нибудь станет в действительности: практической этикой»<sup>17</sup>.

Так настоящее время осуждается и отвергается абстрактно морализирующим образом. «Мы отлично знаем, – говорит Гесс в «Философии дела», – что существуют робкие и малодушные философы, которые, потеряв мужество дела, роются со своим диогеновым фонарем в навозной куче религиозной и политической лжи, чтобы отыскать здесь, если возможно, еще какие-нибудь пригодные предметы. Но не стоит труда вытаскивать весь этот хлам из мусора прошлого...»<sup>18</sup> В соответствии с

этой позицией по отношению к настоящему мостом к будущему может быть только реализация в действительности новой морали. «Вам сказано было, – продолжает Гесс, – что нельзя служить одновременно двум господам: богу и мамоне. Мы не говорим вам, что не нужно служить ни одному из них, если думаешь и любишь *почеловечески*. Любите друг друга, объединитесь в *духе*, и вы станете обладать в своем сердце тем блаженным сознанием, которое вы так долго и тщетно искали *над* собою, в боге. Организуйтесь, объединитесь в *действительности*, и в своих делах и деяниях вы станете обладателями того достоинства, которое вы так долго искали *вне* себя, в деньгах»<sup>19</sup>.

Здесь обнаруживается решительное влияние, оказанное Фейербахом на «истинный социализм», на Моисея Гесса: он дал им новую положительную мораль, которую можно было противопоставить «морали эгоизма». В то время как для Маркса и Энгельса учение Фейербаха послужило, в лучшем случае, окончательным толчком, побудившим их отбросить последние остатки гегелевского идеализма и окончательно и вполне материалистически преобразовать диалектику, Гесс и К° (и Гесс еще не так, как Грюн или Криге) ухватились как раз за ту сторону Фейербаха, которая осталась по существу идеалистической<sup>20</sup> и к которой Маркс и Энгельс уже тогда относились равнодушно или отрицательно. Для характеристики этого различия весьма показательно то письмо, которое написал Марксу Энгельс в эпоху своего сотрудничества с Гессом, когда последний как раз выпустил против Штирнера и Вауэра свою брошюру «Последние философы». Энгельс здесь пишет о Штирнере следующее: «Но мы должны взять то, что правильно в его принципе. А правильно в нем, разумеется, то, что мы должны сперва сделать известную вещь своей собственной, эгоистической вещью, прежде чем мы сможем что-нибудь сделать для

нее, что, следовательно, мы являемся в этом смысле – отвлекаясь от возможных материальных надежд – коммунистами также из эгоизма, что из эгоизма мы желаем быть *людьми*, а не просто индивидами»<sup>21</sup>.

Конечно, и Гесс не относится некритически к Фейербаху, и иногда его критика устремлена на очень существенные моменты фейербаховой философии, например, когда он, применяя марксову критику немецких порядков к Фейербаху, пишет: «Фейербахова философия будущего есть не что иное, как *философия настоящего*, но настоящего, являющегося для немцев еще будущим идеалом. То, что является в Англии, Франции, Северной Америке и в других странах настоящей действительностью, – именно современное государство с противостоящим ему и дополняющим его гражданским обществом, – то выражено философски-теоретическим образом в «Принципах философии будущего»»<sup>22</sup>. В то же время он замечает, что недостатком, ограниченностью фейербахова мышления является игнорирование общественной сущности человека и что поэтому «Человек» фейербаховой антропологии не может быть конкретным, реальным человеком.

Несмотря на эту правильную критику ограниченности Фейербаха, местами сильно приближающуюся к критике Маркса и Энгельса, – в которую вплетена столь же удачная критика младогегельянства, Гесс все же, как было указано, подпадает под влияние самой слабой, «самой идеалистической» стороны Фейербаха: его этики любви! Мы выше отметили те социальные мотивы, которые имели в этом отношении решающее значение для Гесса как для интеллигента, заключающего только «союз» с революционным пролетариатом, однако он никогда не в состоянии мыслить, исходя из классового положения пролетариата. В философском отношении

это выражается в том, что Гесс некритически усваивает в корне ложную позицию Фейербаха по отношению к гегелевской диалектике, в особенности его учение об отношении между непосредственностью и опосредствованием.

Ложная методологическая почва, на которую Гесс был увлечен Фейербахом, сводится к отрицанию гегелевского понятия опосредствования, попытка снова восстановить в своих нравах непосредственное знание. Правда, Фейербах протестует против того, что его непосредственное знание смешивают с прежними концепциями, например с концепцией Якоби<sup>23</sup>, но, если и признать его полную правоту в этом, все же у него утрачивается, как мы увидим, одно из важнейших завоеваний гегелевской философии, один из тех пунктов, где она содержала в себе *возможность* дальнейшего развития в материалистическую диалектику – *методологическую* возможность признания и познания социальной действительности настоящего времени в его действительности и критического, несмотря на это, отношения к нему (но не морализирующе-критического, а критического в смысле критически-практической деятельности). Правда, у Гегеля имеется только возможность этого. Но для развития социалистической теории имело решающее значение то, что Маркс в этом пункте методологически примыкает прямо к Гегелю, очищает метод Гегеля от его идеалистических непоследовательностей и ошибок, «ставит его на ноги», и хотя он многим обязан исходившему от Фейербаха толчку, но в этом пункте не принимает фейербахова «улучшения» Гегеля; а «истинный социализм» (в том числе и Гесс) следует здесь некритически за Фейербахом.

Огромное влияние Фейербаха на радикальных младогегельянцев основывается, таким образом:, на том, что он, подобно им, стоял методологически на той же

самой почве, хотя часто с обратным знаком при *оценке* (Bewertung) элементов их метода. Для рассматриваемой нами здесь проблемы это можно формулировать следующим образом: и Фейербах, и младогегельянцы рассматривали опосредствование как нечто чисто логическое, – братья Бауэры, чтобы сделать из него в своей философии самосознания какой-то логический фетиш, истинного двигателя всемирной истории<sup>24</sup>, Фейербах же – чтобы лишить его всякой реальной объективности. Так, Фейербах говорит в «Принципах философии будущего»: *«Истинно и божественно только то, что не требует никаких доказательств, что достоверно непосредственно, через само себя, говорит само за себя, непосредственно влечет за собой утверждение, что оно существует действительно – определенное, простое, ясное... Все опосредствовано, – говорит гегелевская философия. – Однако только в том случае что-либо истинно, если оно не опосредствовано, а дано непосредственно... Опосредствующая себя, истина, это – истина, еще не освободившаяся от своей противоположности. Она начинается с этой своей противоположности, затем, однако, устраняет ее. Если же она подлежит отрицанию, устранению, то почему должен я начинать с нее, а не, с равным нравом, с ее отрицания?.. Почему достоверное, познаваемое само через себя, не может быть выше, чем познаваемое посредством ничтожности своей противоположности? Следовательно, кто же может возвести опосредствование в необходимость, в закон истины? Только тот, кто не справился еще с тем, что подлежит отрицанию, кто боится, еще и спорит сам с собой, кто еще не на, чистоту сам перед собой...»*<sup>25</sup>

Но этим нисколько не преодолевается окончательно идеализм Гегеля, как надеялся на это сам Фейербах. Скорее здесь поднимается на свою – философски, несомнен-



но, наивысшую – логическую ступень этизирующий утопизм, скорее здесь дается только теоретико-познавательное обоснование этического утопизма. Ведь непосредственно достоверного единства, непосредственно очевидной истины можно добиться только в двух пунктах. Во-первых, нам даны с непосредственной очевидностью основные социальные формы нашего настоящего, и чем более это тонкие и сложные формы согласно гегелевской концепции, чем более это опосредствованные формы, с тем более непосредственной очевидностью они даны нам. Однако в случае социально-экономических основ эта непосредственность представляется (*ist durchschaubar*) с точки зрения пролетариата простой *иллюзией* (в дальнейшем нам еще придется говорить об огромных заслугах Маркса и Энгельса именно в этом пункте).

С этой формой непосредственной очевидности тесно связана вторая форма ее – непосредственная очевидность этической утопии. Она, коротко говоря, основывается на том, что человеку, как было показано, непосредственно даны объективные формы предметности окружающей его среды и что степень их непосредственной очевидности далеко не служит масштабом их надисторической сущности, а является, с одной стороны, функцией объективной мощи тех исторических сил, которые их вызывают, и с другой – функцией классовой заинтересованности и связи человека с существованием этой социальной среды.

Может казаться, что именно в этом пункте фейербахово учение является шагом вперед. Его разложение теологии в антропологию, его разложение «отчужденной» сущности человека кажется реальным генезисом. Но так только кажется. Прежде всего потому, что он ставит на место одного абстрактного понятия (бог)

столь же абстрактное понятие «рода», превращая, таким образом, в иллюзию выведение понятий из реальности. Маркс говорит по этому поводу в своих тезисах о Фейербахе: «Сущность религии Фейербах сводит к сущности человека. Но сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивидууму. В своей действительности она есть совокупность общественных отношений». Поэтому «сущность может быть понята у него только как «род», как внутренняя, немая общность, устанавливающая *естественную* связь между многими индивидуумами». Но если этот генезис, это показывание *реального* корня понятий является только видимостью генезиса, то оба основных принципа его образа мира – «отчужденный» человек и разложение этой «отчужденности» – превращаются в два застывших, противостоящих друг другу существа (Wesenheiten). Он не разлагает первого из них на второй, а отвергает один и утверждает (морально) другой. Он противопоставляет одну неизменную и готовую действительность другой, столь же готовой и неизменной действительности, вместо того, чтобы показать, как одна должна возникнуть в диалектическом процессе из другой. Его «любовь» оставляет совершенно нетронутой «отчужденную» действительность человека, точно так, как кантовское должествование не могло ничего изменить в структуре его мира бытия.

Практика состоит в этом случае в «оценке» («Bewertung»). При чисто созерцательной позиции Фейербаха это неизбежное следствие его методологической ограниченности не выступает у него в таком грубом виде, как у его последователей, «истинных социалистов». Если Гесс применяет фейербахову формулу «отчуждения» к обществу и противопоставляет фейербахову богу деньги<sup>26</sup> в качестве общественно-отчужден-

ной сущности: «Деньги, это продукт взаимно отчужденных людей, это *отчужденный человек*», то констатирование этого приводит его только к моральному осуждению этого мира «отчуждения», которому противопоставляется утопический мир уничтоженного «отчуждения»: *ложной* собственности противопоставляется *истинная* собственность. «Существующую собственность нужно отвергнуть не потому, что она личная, индивидуальная, что она срослась с индивидом: ее нужно отвергнуть, наоборот, только потому, что она не личная, не срослась с индивидом, а отделена, обособлена от него, и что, в качестве такого обособленного, совершенно отчужденного, всеобщего средства жизни и сношений, в качестве внешнего состояния, в качестве денег, она внешне противостоит индивиду»<sup>27</sup>.

Гесс в своих работах сравнивает в некоторых местах Фейербаха с Прудоном. Не касаясь здесь исторической состоятельности этой параллели (необходимым следствием метода Гесса является то, что он постоянно оперирует подобными параллелями, например: Бабеф – Фихте, Сен-Симон – Шеллинг, Фурье – Гегель, причем Гейне служит ему, несомненно, методологическим образцом), можно сказать, что в этом применении фейербаховых принципов к обществу обнаруживается, несомненно, прудонистская черта: противопоставление «хорошей» и «дурной» стороны какого-нибудь общественного явления, при чем прогресс, разрешение данной общественной антиномии заключается в том, чтобы сохранить «хорошую» сторону и истребить «дурную». Что несколько не справедливо по отношению к Фейербаху рассматривать эту мелкобуржуазную этическую утопию как приложение его метода, показывает, между прочим, и энгельсовская критика его этики, где Энгельс противопоставляет его трактовке противоположности добра

и зла диалектическую трактовку этой же самой проблемы у Гегеля<sup>28</sup>. Нисколько не случайно, что как Маркс в своем опровержении прудоновских «хороших» и «дурных» сторон, так и Энгельс в своей критике фейербаховой этики указывают на Гегеля, ибо и Фейербах, и Прудон с Гессом в этом пункте представляют значительный шаг назад по сравнению с Гегелем: они относятся к основным явлениям буржуазного общества гораздо менее критически, гораздо более непосредственно, чем относился к ним сам Гегель. Здесь не место излагать хотя бы самым кратким образом отношение Гегеля к этим проблемам. Но чтобы понять методологическое положение этих проблем в эпоху возникновения коммунистической теории в Германии, надо хотя бы в самых кратких чертах указать на то, что вся проблема отчуждения, «обособления» («Entfremdung») человека от себя самого, как исторически и философски необходимая ступень к его окончательному возвращению к себе самому, заполняет важнейшие главы «Феноменологии духа». Всем известно, что «отчуждение» есть гегелевский термин, но фейербахова полемика против Гегеля отчасти заставила рассматривать этот вопрос как проблему вообще идеалистической логики, отчасти же свела существенным образом проблему к проблеме гегелевской натурфилософии, к проблеме природы, как «инобытия», вне-себя-бытия («Sich äusserlich-sein») идеи<sup>29</sup>. Так как Гесс и К° благодаря своей общей основной точке зрения последовали здесь за Фейербахом и применили *его* теорию «отчуждения» снова к обществу, то они, несмотря на то, что некоторые из них были основательными знатоками Гегеля, проглядели основной общественно-исторический *характер* всей этой постановки проблемы у Гегеля. Ведь замечательная, приковывающая к себе и в то же время сбивающая с толку сущность «Феноменологии

духа» заключается в том, что в ней впервые в истории философии так называемые последние проблемы философии, вопросы о субъекте и объекте, о «Я» и мире, о сознании и бытии, рассматриваются как исторические проблемы, и притом не в том смысле, каком они «применяются» к истории у Канта или Фихте, как к эмпирическому материалу (какая-нибудь априорная, вневременная постановка вопроса, типология и т.д.), а в том смысле, что эти проблемы, рассматриваемые как *философские* проблемы в их «априорности», в их чисто философской сущности, трактуются в то же время как формы исторического развития человеческого сознания.

Основной пункт в гегелевской трактовке вопроса заключается в установлении *посюсторонности* общественной действительности. Глава об «Истине просвещения», служащая переходом к рассмотрению французской революции, заканчивается следующими словами: «Оба мира примирены друг с другом, и небо низведено на землю»<sup>30</sup>. И эта тенденция не заключается вовсе для Гегеля только в идеологической области. Наоборот: решающая категория, несущая с собой эту посюсторонность, есть экономическая категория (хотя и в мифологическом одеянии), именно категория полезного. И в этом полезном уже очень резко проглядывает диалектически двойственный характер товара, единство потребительной стоимости и меновой стоимости, иллюзия вещиности там, где в действительности имеется внутри отношение. «Это, – говорит Гегель, – нечто *в себе* существующее, или вещь; это в-себе-бытие есть в то же время только чистый момент; оно, таким образом, абсолютно *для другого*, но оно также только для другого таково, как оно для себя; эти противоположные моменты соединяются в неразрывное единство для-себя-бытия»<sup>31</sup>. Благодаря этому «полезному» данная ступень сознания достигает того,

чего не хватало прежним ступеням – действительности. «Это недостающее достигнуто в полезности постольку, поскольку чистое понимание получило в ней положительную предметность; оно есть поэтому действительное, удовлетворенное в себе, сознание. Эта предметность образует его *мир*; она стала истиной всего предыдущего, как идеального, так и реального, мира»<sup>32</sup>. Этот мир буржуазного общества, схваченный в мысли, и есть гегелевский мир «отчуждения», «обособления». Сознанию противостоит объективный закономерный мир, который, несмотря на свою чуждость и самозаконность, или именно в своей чуждости и самозаконности, и именно благодаря им, является своим собственным продуктом. «Но тот дух, – говорит Гегель в вводных замечаниях этого раздела, – самость которого есть абсолютно-дискретное, имеет против себя свое содержание в качестве столь же суровой действительности, и мир имеет здесь назначение быть внешним, быть отрицательной стороной самосознания. Но этот мир есть духовная сущность, он есть в себе взаимопроникновение бытия и индивидуальности; это его тут–бытие есть *дело* самосознания, но также и непосредственно наличная, чуждая ему действительность, которая имеет свое особенное бытие и в которой он не познает себя... Он получает свое тут–бытие благодаря *собственному* отчуждению и рассуществлению самосознания...»<sup>33</sup>

Терминологическое родство этих рассуждений с радикальным младогегельянством настолько бросается в глаза, что нет нужды подробнее анализировать его. Из вышесказанного следует также, что дело не просто в терминологическом родстве, но что радикальные младогегельянцы примкнули здесь к субъективным, идеалистическим сторонам Гегеля, к слабой стороне его мышления. При этом, однако, они проглядели самое

существенное, а именно то, что Гегель взял формы предметности гражданского общества в их двойственности, в их противоречии, как моменты некоторого процесса, в котором человек (у Гегеля мифологически – Дух) в отчуждении приходит к себе, к тому пункту, где противоречия его бытия доведены до крайности и порождают объективную возможность перехода, уничтожения самих противоречий<sup>34</sup>. Таким образом, хотя отчуждение, абстракция от себя самого и является видимостью (*Schein*), которая раскрывает себя как видимость, в себясамодостижении «духа», но как видимость она есть в то же время объективная действительность.

Здесь невозможно даже вкратце анализировать различные формы борьбы Гегеля с этой проблемой (наряду с учением о сущности, как в «Энциклопедии», так и в «Логике», сюда относится прежде всего изображение гражданского общества в «Философии права»): то, что здесь важно с методологической точки зрения, достаточно ясно уже из этих немногих намеков. Во-первых, что для Гегеля «отчуждение», «абстрактные» формы жизни, абстракция и обособление (*Entfremdung*) не являлись сами ни логическими образованиями, ни «заслуживающей отвержения» действительностью, а были непосредственно данными формами бытия настоящего, переходными формами к его самопреодолению в историческом процессе («Философия права» заканчивается переходом ко всемирной истории). Таким образом, их нельзя преодолеть ни теоретико-познавательным, ни этически-утопическим: они могут найти свое разрешение только путем самоуничтожения в тождественном субъект-объекте истории. Во-вторых, благодаря этому «отчуждение» предстает как непосредственность, а непосредственность как непреодоленное «отчуждение». В-третьих, благодаря этому непосредственность релати-

вирована как исторически, так и методологически: на каждой ступени развития результат прошлого процесса является как непосредственное; его непосредственность есть иллюзия: она есть продукт незнакомства с категориями опосредствования, через которые он прошел в процессе, чтобы стать этой новой непосредственностью. В-четвертых, сама эта иллюзия, видимость, есть необходимая и объективная форма бытия, которая может быть правильно понята лишь тогда, когда понят в своих диалектических взаимодействиях этот двойственный ее характер, т.е. тогда, когда показаны те категории опосредствования, которые сделали из нее необходимую иллюзию сущности, необходимую форму явления бытия, т.е. тогда, когда ее рассматривают не только как продукт, но и как момент процесса. И наконец, благодаря этому соединяются между собой методологически историческая и философская точки зрения, ибо выясняется, что каждая из них, взятая сама по себе, не выходит из непосредственности, ибо показывают, что действительная-философская «дедукция» какого-нибудь понятия, какой-нибудь категории, может заключаться только в ее «порождении», в указании ее исторического генезиса, и что, с другой стороны, история состоит именно в непрерывном изменении тех форм, которые считались вечными, надисторическими формами, недиалектическим прежним мышлением, всегда остававшимся в непосредственности своего настоящего.

Гегель мог достигнуть высшего логического охвата этого гражданского общества и постигнуть структуру его исторически, диалектически, в процессе<sup>35</sup>. А из антагонистической структуры буржуазного общества следует, что Гегель – именно в силу своего адекватного понимания буржуазного общества – должен был, подобно Рикардо, логически пойти дальше, выйти за пределы его.



Но это вырождение за пределы буржуазного общества носит у Гегеля чисто логический, чисто методологический характер. Так как он живет в менее развитом капиталистическом обществе, чем Рикардо, в обществе, социальные формы бытия которого гораздо сильнее пропитаны пережитками из прошлых эпох, так как поэтому буржуазное общество является для него скорее становящимся, чем ставшим, то он может относиться свободнее к созданным этим обществом формам бытия. Его метод мышления, созданный для познания этого настоящего и поэтому скрывающий в себе все противоречия его в форме методологических проблем, толкается этими противоречиями за грани настоящего, за грани буржуазного общества. Но поэтому же его метод мышления не может конкретизироваться и стать действительной критикой буржуазного общества.

Таким образом, дальнейшее развитие, попытка выйти из рамок буржуазного общества не может быть простым продолжением гегелевской диалектики (соответственная попытка Лассалья потерпела методологически крушение). Но она не может также заключаться и в том, чтобы либо делать из слабых, ограниченных сторон гегелевского мышления систематическое основоположение (Бруно Бауэр), либо в односторонней полемике против этой ограниченности попросту отбросить все достигнутое здесь (Фейербах); но менее всего оно может заключаться в попытке смешать между собой обе эти застывшие противоположности, как ото сделал Моисей Гесс. Тот факт, что ни один из младогегельянцев не обладал хотя бы в отдаленной степени экономическими знаниями Гегеля, не говоря уже о том, что никто из них не изучил экономического развития за годы после смерти Гегеля, является симптомом того, как плохо они поняли основной пункт исторической диалектики Гегеля,

как плохо они уяснили себе, в чем заключается плодотворная и допускающая дальнейшее развитие сторона его проблем.

Мы назвали недостаток реальных экономических знаний, недостаточное знакомство с дальнейшим развитием экономической теории симптомом; надо, однако, сейчас же прибавить к этому, что хотя этот недостаток является, с одной стороны, симптомом и следствием ложной постановки вопроса Моисеем Гессом и другими радикальными младогегельянцами, но что, с другой стороны, сама эта ложная постановка вопроса вытекает из их социального положения как представителей революционной интеллигенции. Уже в силу этого исходного их пункта Гегель, являющийся идеологическим представителем буржуазного развития, должен быть выше их<sup>36</sup>. Ибо, выходя идеологически за рамки буржуазного развития, они *принципиально* полностью отвергают типическую классовую науку буржуазного класса, политическую экономию, подобно тому как полностью отвергают классовую науку юнкерского абсолютизма, теологию<sup>37</sup>, ища освобождения на пути фейербахова недиалектического и неисторического генезиса, на пути раскрытия «отчужденной», нечеловеческой сущности этих сфер, – правильной реакцией на что может быть только уразумение, правильная точка зрения, сознательное нахождение «Человека»<sup>38</sup>. Наоборот, у Гегеля познание экономических явлений было интегрирующей составной частью его систематической ориентировки. Разумеется, и с точки зрения Гегеля имелись пределы, которых нельзя было преодолеть; во-первых, у него, у которого познание гражданского общества достигало своей кульминационной точки в государстве и который поэтому толкал философию далее этого, в «чистые» регионы абсолютного Духа, – и у него политическая экономия

«оказывает честь» «мысли» лишь потому, что «она находит законы в массе случайностей»<sup>39</sup>. Благодаря этому экономические элементы становятся лишь отчасти и бессознательно систематическими составными частями его мышления, и он не в состоянии закрепить и использовать достигнутого уже им исторически-социального понимания; во-вторых, эта его буржуазная точка зрения мешает ему методологически вскрыть границы самой политической экономии. Наряду с превосходными замечаниями и наблюдениями, являющимися отчасти шагом вперед по сравнению с имевшейся в его распоряжении экономической литературой<sup>40</sup>, мы видим, что Гегель, бок о бок со Смитом и Рикардо, называет Сэя в качестве равноправного представителя экономической науки, не чувствуя вовсе их различного удельного веса.

Здесь начинается критика Маркса и Энгельса. Прологающие новые пути статьи в «Немецко-французских Ежегодниках» создают совершенно новый *метод критики*, критику как раскрытие общественных основ известной проблемы и общественных предпосылок для ее решения. Только благодаря этой постановке вопроса становится возможным сдвинуть диалектику с мертвой точки, на которой она застряла у Гегеля. И несмотря на все кажущееся родство идей Маркса и Энгельса со взглядами их современников, уже здесь их путь отделяется от пути радикальных младегегельянцев и социалистических сторонников Фейербаха, которые, как было показано, все, без исключения, вместо того, чтобы додумать до конца учение Гегеля и вывести мышление об обществе и истории из тупика, куда, несмотря на всю гениальность ее творца, попала гегелевская философия, уютно устроились в этом тупике, хваля или критикуя друг друга. Здесь невозможно дать даже и краткого очерка новой формы, приданной Марксом и Энгельсом диалектическому мето-

ду. Мы хотели только на примере от обратного показать методологическую неизбежность того, что попытки даже такого честного мыслителя, каким был Моисей Гесс, заранее были обречены на жалкую неудачу. Часто утверждают, что младогегельянцы хотели философски разрешить философские противоречия системы Гегеля и потерпели неудачу в этом начинании. Но к этому надо еще прибавить, что мотивы этой неудачи заложены глубоко в самой философии, что новая форма диалектики Маркса и Энгельса создала теорию совершенно нового типа, хотя и глубоко связанную с гегелевской диалектикой, создала *критику политической экономии*.

«Истинный социализм» стоит на точке зрения ограниченной буржуазной политической экономии. Так, например, если Маркс подчеркивает в противовес Джемсу Миллю: «Он возводит единство противоположностей в непосредственное тождество этих противоположностей»<sup>41</sup>, то он продолжает этим свою прежнюю полемику против политической экономии «истинного социализма», в которой он осыпает насмешками Грюна за нелепое, вульгарно-экономическое рассматривание «единства производства и потребления»<sup>42</sup>, ибо «нетрудно видеть, что из всей этой напыщенности получается только апология существующего порядка».

И суровая критика «Коммунистического Манифеста» есть только логическое дополнение этой критики: в одном случае экономическая структура буржуазного общества просто принималась теоретически в своей непосредственности; в другом же случае, в позиции «истинного социализма» по отношению к революционным движениям буржуазии, абстрактно утопически (но в то же время не выходя из плена непосредственности) игнорировалось конкретно-революционное ядро социального процесса развития. Однако методологически

обе эти – по видимости противоположные, а фактически противоречивые – точки зрения тесно связаны друг с другом. Они являются необходимыми следствиями основной идеалистической концепции «истинного социализма»: расхождения теории и практики и, в зависимости от этого, расхождения теоретического и исторического рассмотрения явлений общественной жизни. Колоссальный духовный подвиг Гегеля заключался в том, чтобы сделать диалектически взаимно относительными теорию и историю, чтобы рассматривать их в их диалектическом взаимопроникновении. Но и у него это осталось в конечном счете неудавшейся попыткой: он никогда не мог прийти до реального единства теории и практики, а либо пропитывал логическую связь и последовательность категорий богатым историческим материалом, либо же, рационализируя историю, делал из нее хронологическую последовательность сублимированных, абстрагированных и возведенных до степени категорий образов, структурных изменений, эпох и т. д. Только Маркс сумел разглядеть эту ложную дилемму, только он перестал выводить «связь преемственности (Reihenfolge) категорий из их логической последовательности, или из их исторической, хронологической последовательности, а понял, что «их связь преемственности определяется их взаимоотношениями в буржуазном обществе»<sup>43</sup>.

Благодаря этому он не только придал диалектике реальный фундамент, которого тщетно искал Гегель, не только поставил ее на ноги, но также вывел критику политической экономии, поставленную теперь во главу угла диалектики, из той фетишистской оцепенелости и абстрагирующей узости, жертвой которых должна была стать политическая экономия даже у своих величайших буржуазных теоретиков. Критика политической эконо-

мии оказывается теперь не просто «некоторой» наукой наряду с другими науками, она не просто возвышается над другими науками как «основная наука», она охватывает теперь всю всемирную историю «форм бытия» (категорий) человеческого общества<sup>44</sup>. Вместе с этим основоположением материалистической диалектики «истинный социализм» потерял всякое, даже субъективное, право на существование<sup>45</sup>.

Гесс в качестве честного мыслителя и революционера после тяжелой внутренней борьбы признал это. Меринг цитирует одно письмо Гесса от 1846 г., в котором это безусловно подтверждается<sup>46</sup>. Но он не был в состоянии действительно усвоить эту точку зрения, хотя статья его, помещенная в «*Deutsche Brüsseler Zeitung*» в 1847 г., и приближается сильно по терминологии к Марксу и пытается также пользоваться методом Маркса, но уже по самому своему содержанию, по самой своей теме – «Результаты революции пролетариата» – показывает, что Гесс даже в эпоху своего наибольшего приближения к Марксу все еще оставался старым идеалистом и этическим утопистом. А в своей вышедшей вскоре после революции 1848 г. работе «*Jugement dernier du vieux monde social*» он снова возвращается к старой точке зрения. Он пишет здесь о Марксе и Энгельсе следующее: «Они превосходнейшим образом владеют искусством рассекать тело нашего общества, анализировать его экономику и описывать его болезнь. Но они слишком материалисты, чтобы обладать тем энтузиазмом, который электризует, увлекает народ. После того как они отказались от идеалистической философии, они бросились в объятия материалистической политической экономии. Они променяли туманную концепцию немецкой философии на узкую и мелочную концепцию английской политической экономии»<sup>47</sup>.

Но действительное возвращение к старой точке зрения было для него уже невозможно. Экономический подход к явлениям стал отныне руководящим для теории Гесса, но так как его мышление и в дальнейшем осталось идеалистическим, то методологически он действовал как чужеродное тело. Так, например, цитированная выше брошюра во многих отношениях подходит близко к историческому материализму, но Гесс всегда остается при этом на половине (иногда на три четверти) пути, чтобы вернуться затем к своему старому морализирующему идеализму и обосновать его фантастически-мифологическими, космическими или какими-то расовыми теориями.

Так как Гесс не был в состоянии ни сохранить свою старую точку зрения, ни правильно понять и применить новую концепцию, то его литературная деятельность после его «обращения» Марксом стала беспомощным топтанием и метанием между совершенно пустыми и абстрактными логическими построениями, фантастическими идеями о какой-то натурфилософии, расово-теоретически-историко-философским обоснованием сионизма и т.д.<sup>48</sup>

В качестве честного революционера он принял участие в созданном Лассалем рабочем движении и до своей смерти оставался в рядах борющегося пролетариата. Но как теоретик он погиб от соприкосновения с материалистической диалектикой. Своеобразие этой судьбы, это резкое, почти внезапное обособление теории и практики, анонимное, не прекращавшееся действие ложных теоретических предпосылок, – после того как они были отброшены, по крайней мере, сознательно, самим Гессом, – возможность того, что философски одаренный революционер в решительные моменты действовал совершенно независимо от своих теорий, – все это можно объ-

яснить лишь неразвитостью классовых противоречий в тогдашней Германии: когда впоследствии возникали подобные идеи, то они всегда со своего рода принудительностью приводили из лагеря пролетариата в лагерь буржуазии. История с Гессом, – как его полная неудача в области творчества, несмотря на всю одаренность, несмотря на все правильные взгляды в частных проблемах, так и его личная преданность делу революции, – является одним из интереснейших примеров для иллюстрации духовного состояния Германии в эпоху возникновения теории пролетарской революции: Гесс сохранит в истории рабочего движения свое место как типичный – и в своих недостатках, и в своих добродетелях – представитель этой переходной эпохи, а не как некоторое теоретическое связующее звено между Гегелем и Марксом.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> «Nachlass» B. II, P. 348.

<sup>2</sup> Ср. *Mehring*, *Marx*. 2. Aufl., P. 120, и «Nachlass», B. II., P. 364.

<sup>3</sup> См. об этом мою книгу: «*Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken*». Berlin. Malikverlag. 1924.

<sup>4</sup> Главным образом статья «О денежной системе» в нюттмановских «*Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform*». B. I. 1845, в издании Злоциста, стр. 158 и сл.

<sup>5</sup> «Nachlass». B. II. P. 247.

<sup>6</sup> «*Prolegomena zur Historiosophie*». Berlin. Veit, und Co. 1838. Ср. с этим анонимно появившееся сочинение Гесса «*Die europäische Triarchie*». Lpz. Otto Wigand. 1841. Делавшиеся почти одновременно кружком «Галлеских Ежегодников» попытки историзировать Гегеля не относятся непосредственно к нашей теме. (Подробнее об этом см. статью Густава Майера «*Die Anfänge des vormärzlichen Radikalismus in Preussen*». «*Zeitschrift für Politik*», VI, p. 10–11.)



<sup>7</sup> Cieszkowsky, loc. cit., P. 8–9. В «Европейской триархии» Гесса вопрос этот, правда, уже поставлен как вопрос разложения гегелевской философии и даже философии вообще: «Немецкая философия, – так начинается его предисловие, – выполнила свою миссию: она привела нас к полной истине. Теперь мы должны навести мосты, ведущие обратно с неба на землю. То, что остается в отдаленности, – даже сама истина, если она заострится в своей возвышенной оторванности, – становится неистинным. Как действительность, которая не пропитана истиной, так и истина, которая не осуществлена в действительности, дурны».

<sup>8</sup> Werke, Ausg. Medicus, IV, P. 4–11.

<sup>9</sup> Cieszkowsky, loc. cit., P. 10.

<sup>10</sup> Достаточно вспомнить Кондорсе, Сийоса и т. д. Этот ряд развития буржуазно-революционной философии права достигает своей высшей точки в «Системе приобретенных прав» Лассалья.

<sup>11</sup> «Europäische Triarchies», P. 14.

<sup>12</sup> «Kritik der praktisclien Vernunft. Phil. Bibl., P. 121–123.

<sup>13</sup> Маркс изображает это отделение, его социальные причины и его разрешение в «Нищете философии», стр. 109.

<sup>14</sup> «Sozialismus und Kommunismus», ibid., P. 75. Его взгляд остается неизменным и после ознакомления со статьями Маркса и Энгельса в «Немецко-французских Ежегодниках». Ср. дедукцию возникновения социализма «извне», из природы пролетариата, «изнутри», в силу теоретической необходимости науки, с марксовой. «Критикой гегелевской философии права», на которую Гесс прямо даже ссылается в статье «Über die sozialistische Bewegung in Deutschland» в «Neuen Anekdoten» Грюна (1845), ibid., P. 106, а также полемику против социализма, как «вопроса желудка», в той же самой статье, ibid., P. 120, введение к «Gesellschaftsspiegel» (1845), цитируемое в статье Струве в «Neue Zeit», XV, 2, P. 269, sq.

<sup>15</sup> И в этом пункте мы встречаем у Лассалья очень сходные мотивы. Например, в его знаменитой речи «Наука и работники», где он называет обоих «двумя противоположными полюсами общества». (Werke, II, p. 248).

<sup>16</sup> Например, «Über die Not in unserer Gesellschaft und deren Abhilfe» в «Bürgerbuch» Пюттмана, 1845, у Злоцисти, стр. 138; «Über das Geldwesen» а «Rheinische Jahrbücher» Пюттмана, 1845, у Злоцисти, стр. 164 и сл.

<sup>17</sup> Указание Злощести, стр. 70–71.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> «Über die Not in unserer Gesellschaft und deren Abhilfe», *ibid.*, P. 149.

<sup>20</sup> Идеалистической в том смысле, в каком, например, Плеханов называет идеалистической историческую концепцию материалистов XVIII века.

<sup>21</sup> 19/XI 1844 (Briefwechsel, I, P. 7). Заметим здесь мимоходом, что уже Гегель признал – хотя и в несколько мифологической форме – необходимую связь «идеи» и «эгоистического интереса» и что это было забыто только его последователями (ср. роль «страстей» в его философии истории или разбор «полезного» в «Феноменологии»), то здоровое, что Энгельс находит в этом письме у Штирнера, является опять-таки мифологизирующим примыканием к буржуазной теории буржуазного общества. Энгельс подчеркивает в этом письме связь Штирнера с Бентамом.

<sup>22</sup> «Die letzten Philosophen», *loc. cit.*, P. 199.

<sup>23</sup> «Zur Kritik der Hegelschen Philosophie». Werke, II, P. 108.

<sup>24</sup> Гесс постоянно отвергает философию самосознания, но часто подходит к ней гораздо ближе, чем он сам об этом догадывается. Так, например, мы читаем в методологическом обосновании «Философии пола»: «Нельзя понимать перемену, различие жизни, как перемену закона, деятельности, как объективно различную жизнь, а только лишь как различие самосознания. Рефлексия, ставящая все на голову, говорит наоборот: “объективная жизнь” различна, а “я” всегда одно и то же» (*loc. cit.*, P. 39). Для канто-фихтевского идеализма Гесса характерно, что он видит здесь дилемму, но не видит методологической возможности того, что оба эти фактора могут взаимно изменяться, действовать друг на друга в диалектическом взаимодействии.

<sup>25</sup> *Loc. cit.*, P. 201. Я цитирую здесь лишь то, что относится к проблеме: непосредственность – опосредствование. Фейербаховское отождествление непосредственности и чувственности объясняет его огромное влияние на Гесса и К\*, но здесь, где рассматривается водораздел между диалектическим и недиалектическим мышлением, а не между идеализмом и материализмом, оно не имеет решающего значения. Решающий характер этот вопрос приобретает лишь у самого Маркса, где проблема материализма образует такой же водораздел между ним и Гегелем, как здесь проблема диалектики меж-

ду ним и Фейербахом. Вопрос об отношении между Фейербахом и Марксом (как, впрочем, и вопрос об отношении между Гегелем и Марксом) не выяснен ни теоретически, ни исторически. Меринг, по моему мнению, переоценивает влияние Фейербаха. При этом он может сослаться на отдельные заявления Маркса, но эти заявления далеко не доказывают того, что фактически объективное влияние Фейербаха было так же велико, как впечатление, которое, как Марксу казалось, он получил. Ведь места из «Святого семейства», на которые ссылается, например, Гаммахер, чтобы доказать, что Маркс подобно «истинным социалистам» принял – по крайней мере, временно – этику любви Фейербаха, при более внимательном анализе доказывают как раз обратное. Мне кажется, что в эпоху усилий молодого Маркса найти выход из логических дебрей младогегельянства к реальности материализм Фейербаха, несмотря на все глубокие различия, должен был быть ему симпатичен в силу тех же оснований, в силу которых были симпатичны, например, молодому Гегелю в эпоху сведения им счетов с Кантом и Фихте натуралистические философы права (особенно Гоббс), к которым он относился в это время гораздо симпатичнее, чем когда-либо в другое время, и с которыми он полемизировал мягче, чем с Кантом и Фихте. Маркс уже очень рано вполне ясно понял Фейербаха. И впоследствии именно прославляющие Фейербаха части «Святого семейства» действовали на него «очень юмористически», хотя к произведению в целом он не относился отрицательно. (Письмо к Энгельсу от 24/IV 1807 г., Briefwechsel. III, P. 370.)

26 «О денежной системе» в нюттмановских «Rheinische Jahrbücher», loc. cit., P. 107. Аналогичным образом уже в «Философии дела» (ibid., P. 58 sq.). В родственном как будто бы месте из «Еврейского вопроса»: «Деньги – это отчужденная от человека сущность его труда и его бытия» («Nachlass», I, P. 428), имеется недостаток абстрактно непосредственного категоризирования «труда», но в нем наблюдается уже сильная тенденция к конкретизированию и к реальной диалектике. Но зато совершенно в круте тех же мыслей движется мысль молодого Лассаля (ср. «Литературное наследство Лассаля», изданное Густавом Майором, т. I, стр. 216).

27 «Über die Not in inserer Gesellschaft usw.», loc. cit., P. 153; почти так же в «Über das Goldwesen», idid., P. 179 sq.

<sup>28</sup> Feuerbach, P. 30–31.

<sup>29</sup> «Enzyklopädie», § 247. Мы не будем здесь обсуждать этот вопрос; заметим только, что, в частности, Энгельс никогда не отказывался совершенно от гегелевской натурфилософии. В одном из писем к Ф.-А. Ланге от 28/III 1865 г. («Neue Zeit», XXVIII, I, P. 186), а также в одном письме к Марксу от 21/IX 1874 г. (Briefwechsel, IV, P. 368) он называет ее существенным ядром вторую часть «Логики», учение о сущности. Действительно, в учении о сущности заключено, по моему мнению, способное к развитию ядро гегелевской диалектики, и оно оказало решающее влияние не только на энгельсовскую концепцию природы, но и на историческую диалектику Маркса и Энгельса, на понимание структуры капиталистического общества.

<sup>30</sup> Werke. II, P. 440.

<sup>31</sup> Ibid., P. 438.

<sup>32</sup> Ibid., P. 440

<sup>33</sup> Ibid., P. 363

<sup>34</sup> Ibid., P. 439

<sup>35</sup> Вообще слишком мало известно, что Гегель в вопросах политической экономии всегда стоял на высочайшей, исторически для него доступной теоретической ступени. К сожалению, вопрос этот еще слишком мало разработан. Хороший материал для крайне желательного специального исследования этого вопроса можно найти в монографии Ф. Розенцвейга: «Hegel und der Staat», München u. Berlin. K. Oldenbourg. 1920, I, P. 131–132; 148 sq.; II, P. 120 sq. с указаниями на более раннюю литературу, например, на розенкранцевские замечания о комментариях к Стюарту из эпохи молодости Гегеля.

<sup>36</sup> По различным описаниям Гегелем гражданского общества можно проследить, как он все больше развивался в этом направлении. Так, Розенцвейг правильно указывает на то, что определение «ссловия» становится в ходе его развития все более «экономическим»; словесная нравственность является в «Философии права» уже скорее результатом, чем предпосылкой сословия, как в молодые годы Гегеля (loc. cit., II, P. 120).

<sup>37</sup> Гесс проводит параллель между обеими в статье «О денежной системе» (loc. cit., P. 167).

<sup>38</sup> Ibid., P. 63.

<sup>39</sup> «Rechtsphilosophie», § 189, Zusatz.

<sup>40</sup> «Здесь обнаруживается, что при избытке богатства гражданское общество недостаточно богато, т.е. не обладает достаточным количеством свойственного ему состояния, чтобы справиться с избытком нищеты и порождением черни». (Ibid., § 24–25.)

<sup>41</sup> Ibid., P. 99.

<sup>42</sup> См. его критику грюновской истории социализма («Neue Zeit», XVIII, P. 138–139). Эта концепция встречается также у Гесса, например, в статье «Über die Not etc.», loc. cit., P. 153. О подробной диалектике этих категорий ср. «Zur Kritik der politischen Oekonomie». Einleitung, P. XX–XXXIV.

<sup>43</sup> «Zur Kritik der politischen Oekonomie», P. XLIV. Выведение сознания из общественного бытия, а не наоборот, – чего никогда не мог найти «истинный социализм», который, впрочем, никогда серьезно и не искал этого, – следует необходимым образом из диалектического понимания категорий «как форм бытия, моментов существования» (ibid., P. XLIII).

<sup>44</sup> Это ясно видно из деления, проводимого Марксом в «Введении» (ibid., P. XLV – XLVI).

<sup>45</sup> Маркс признает правомерность этого для начального периода работ Гесса. Ср. критику Грюна, loc. cit., P. 10.

<sup>46</sup> «Nachlass», II, P. 871.

<sup>47</sup> Milley F. Genf. 1954. Отрывки помещены в «Dokumente des Sozialismus», I., P. 540.

<sup>48</sup> Об этой фазе эволюции Гесса ср. трудолюбивую, но беспринципную, сумбурную, предвзятую в пользу Гесса биографию Злоцисти.

## **ПРИЛОЖЕНИЕ**

*Янош Киш*  
ДИЛЕММА ДЕРДЯ ЛУКАЧА

ЦЕНТРАЛЬНАЯ проблема всей жизни Дёрдя Лукача — это поворот, случившийся с ним зимой 1918–1919 гг., когда он примкнул к коммунистическому движению и в мировоззренческом плане встал на позицию марксизма. Событие это заставляет по-новому взглянуть на его предыдущую эволюцию; но гораздо важнее другое: поворот этот решающим образом повлиял на все, что он будет думать и делать позже. Для того чтобы понять его жизнь, деятельность, творчество в целом, нам прежде всего нужно понять это его решение.

Но дело выглядит так, что понять это невозможно.

*Гипотезы*

В ноябре 1918 года Лукачем была написана статья «Большевизм как моральная проблема», в которой были приведены весьма серьезные аргументы против принятия коммунизма<sup>1</sup>. А в конце декабря или в начале января автор уже был членом ВПК (Венгерской партии коммунистов). Между указанной статьей и присоединением к коммунистам не случилось вроде бы ничего такого (во всяком случае, ничего явного), что могло бы заставить Лукача столь резко изменить свои взгляды. Неизвестны и внутренние причины, которые проливали бы свет на процессы, происходившие в его мы-

шении. Когда близкие друзья, участники Воскресного кружка, с которыми Лукач в тот период делился всеми своими этическими и политическими проблемами, — узнали, что он вступил в партию, они были в состоянии шока.

«Буквально за какую-то неделю он обратился в новую веру: из Савла превратился в Павла», — сказала Анна Леснай. «Когда Лукач сообщил, что стал коммунистом, все только руками разводили, не в силах понять, что бы это могло значить», — вспоминал Арнольд Хаузер<sup>2</sup>.

Чем же объяснить этот загадочный поворот? Одно из известных объяснений принадлежит Агнеш Хеллер и Дёрдю Маркушу. Суть его в том, что решение, принятое Лукачем в 1918 году, возникло совсем не на пустом месте, не взялось из безвоздушного пространства. Ведь в свой домарксистский период он не переставая бился над теми же самыми проблемами, на которые нашел наконец ответы в марксизме. В энергичном изложении Маркуша это произошло, скорее всего, следующим образом:

«Если сопоставить статью «Большевизм как этическая проблема», появившуюся в декабре 1918 года, с написанной парой месяцев позже (но еще до установления пролетарской диктатуры) работой «Тактика и этика», мы увидим, что в них, во-первых, поставлена одна и та же проблема, во-вторых, во многом близок ход рассуждений, даже формулировки порой совпадают. ... В самом деле, на поверхности все выглядит так, будто мостик над hiatus iptionalis, перекинутый между двумя противоположными позициями, есть — как это ни непостижимо и необъяснимо — ни что иное как радикальное волевое решение. Но именно невероятная резкость этого поворота — явно отразившегося и в произведениях Лукача — парадоксальным образом указывает: взаимоотношение между этими двумя, понимаемыми уже в самом широком смысле, творческими периодами нельзя исчерпать словами «дисконтинуитивность» или «hiatus». ... Там, где ответы могут быть противоположными, одинаковым должен быть хотя бы вопрос»<sup>3</sup>.



Наличие или отсутствие преемственности Маркуш выясняет с помощью двух, явственно различимых критериев. Один — процедурный: связывают ли домарксистский период Лукача с марксистским некие разумные доводы — или их разделяет hiatus, преодоленный одним прыжком, так сказать, «с закрытыми глазами»? Второй — содержательный: есть ли нечто общее в прежних и новых взглядах (если не в ответах, то хотя бы в вопросах) или же тут все (даже постановка вопроса) разное? Маркуш приходит к выводу, что содержательная связь имеет место (вопросы, например, остаются теми же), а значит, hiatus irrationalis с большой долей вероятности можно исключить. Назовем это *континуитивной гипотезой*.

Вот только дело в том, что из сходства, даже тождества главных вопросов еще не следует, что переход происходил обычным для таких случаев образом, то есть посредством поисков и взвешивания аргументов. Между двумя критериями, в свете которых Маркуш рассматривает поворот, происшедший в мировоззрении Лукача, можно, конечно, видеть некое взаимовлияние, — но оно еще отнюдь не означает наличия неопровержимой взаимосвязи. Вроде бы напрашивается вывод: чем радикальнее назревший поворот в мышлении, тем труднее его осуществить путем рациональных доводов, и чем сильнее готовность к иррациональному прыжку, тем более радикальным может стать поворот. Но все-таки нет ничего невозможного как в том, что иррациональный прыжок оставит существенные мысли неизменными, так и в том, что между двумя конечными пунктами непрерывной цепочки аргументов не останется практически ничего общего.

Маркуш и сам говорит, что «Большевизм...» и «Тактика...» почти дословно совпадают в описании проблемы, которую предстоит решить, а вот решения ее в них — диаметрально противоположные. Но если это так, тогда, конечно же, есть все основания предполагать — вне зависимости от того, повторяются ли поставленные Лукачем вопросы, —

что *hiatus irrationalis* имел-таки место. Назовем это *дисконтинуитивной гипотезой*.

Михай Вайда в объемном эссе «По следам диалектики: Лукач в 1918–1919 годах»<sup>4</sup> придерживается вроде бы второго варианта. «Однозначно можно утверждать, — пишет он, — что изменилась его (Лукача) вера. Он ощутил в себе способность уверовать в то, что из дурного *должно* произойти хорошее, что социализм *должен* осуществиться»<sup>5</sup>. Однако Вайда говорит о происшедшем повороте недостаточно подробно, чтобы мы совершенно ясно увидели, какой гипотезы он придерживается.

Дисконтинуитивная гипотеза ясно и недвусмысленно присутствует в той небольшой (нигде не опубликованной) статье, которую мы с Дёрдем Бенце написали сразу после смерти Лукача, попытавшись в ней окинуть единым взглядом и оценить пройденный философом путь<sup>6</sup>. Мы утверждали: поворот Лукача к марксизму и коммунизму лишен был видимых причин потому, что он и не был рационально продуман и подготовлен. Рациональные доводы тут подменяются чем-то иным. Это «иное» следует искать в личности Лукача. Должно было быть в Лукаче что-то такое, что настоятельно понуждало его принять то роковое решение, никакими разумными доводами не оправдываемое.

Но если была такая пружина, если был такой стимул — в чем проявилось его действие? На этот вопрос можно дать два ответа, и мы с Д. Бенце затронули оба.

Первый я бы назвал *децизионной гипотезой*. Смысл ее в том, что за решением не стоит ничего, кроме самого решения: Лукач «с закрытыми глазами», без всяких мотивов сначала отверг большевизм, потом принял его.

Назовем второй ответ *гипотезой конверсии*. В этом варианте буквально воспринимаются те религиозные мотивации, на которые ссылаются и А. Леснай с А. Хаузером. Эта гипотеза как бы предполагает, что в период между ноябрем 1918-го и январем 1919-го годов на Лукача снизошло что-то вроде озарения. Оно по-новому осветило известные факты

и взаимосвязи, изменило оценку противостоящих друг другу альтернатив, порядок и силу доводов за и против. Эти изменения, происшедшие в мировосприятии, сделали для Лукача очевидной необходимость пересмотреть свое прежнее решение. Таким образом, если пересмотр и был обусловлен рациональными аргументами (изменениями, происшедшими в миросозерцании Лукача), то за изменением миросозерцания стояли уже не рациональные мотивы, а нечто такое, что можно определить как прозрение или озарение и что рациональному объяснению не поддается.

В нашей рукописи 1971 года предпочтение отдавалось конверсии, хотя последняя и не отделялась четко от чисто волевого решения (от децизионного варианта). Мы исходили из того, что в течение десятилетия, предшествующего 1918-му году, Лукач переживал глубокий кризис; его исследования в сфере этики и философии культуры были непосредственно направлены на поиски выхода из этого экзистенциального кризиса. В отчаянии он обратился к большевизму.

Выбор его — такой вывод мы сделали — не мог быть обусловлен рациональной мотивацией. Более того: в нем не просто *отсутствовали* рациональные мотивы: он, этот выбор, просто-таки *противоречил* всем рациональным мотивам. Ведь Лукач знал, что большевизм несостоятелен, и тем не менее хотел в него верить, ибо совершенно не мог уже уцепиться ни за что другое. Так что любой довод в пользу того, что в большевизм нельзя верить, лишь укреплял его в том, что вера его истинна и непоколебима.

Когда мы писали это, обращение Лукача к коммунизму интересовало нас не просто как факт его духовной и политической биографии. Назвав его шаг иррациональным, мы тем самым подталкивали потенциального читателя к некоему практическому выводу, который носил гораздо более широкий смысл: если коммунизм даже в момент его выхода на сцену истории нельзя было принимать, не «пожертвовав разумом», то теперь, зная его историю, можно ли держаться за него и интеллектуально его оправдывать? Та-

ким образом, наша статья 1971 года была важной вехой на пути разрыва с господствующим режимом.

С тех пор режим рухнул, а идеология его задолго до краха режима полностью утратила смысл и содержание. Соблазн коммунизма — дело далекого прошлого; давнишнее — фатальное для него — решение Лукача не поднимает теперь политических вопросов. Для того чтобы вновь обращаться к повороту 1918—1919 годов, теперь нужны какие-то другие причины.

Приступая к работе над этой статьей, я руководствовался двумя мотивами. Первый носит личный характер. В первые годы своей научной деятельности я принадлежал к последнему поколению последователей Лукача; для того, чтобы мне самому ясно видеть собственный путь, я должен до конца понять духовную эволюцию того философа, чьи труды этот мой путь определили. В последний раз попытка осмыслить эволюцию Лукача была предпринята мною (точнее, нами с Дёрдем Бенце) как раз в тот момент, когда мы порвали с лукачистами. Поскольку сегодня я уже далеко не во всем разделяю ту давнюю интерпретацию, причем в самом важном ее пункте, то чувствую: никуда не денешься, надо продумать и изложить на бумаге нынешнюю свою позицию. Второй мотив — чисто философский. В последние годы меня очень занимает проблема моральных дилемм, а Лукач свой выбор (за или против большевизма) воспринимал именно как моральную дилемму. Пытаясь осмыслить стоящую перед ним альтернативу, он, впервые в истории этики, разработал и понятийный аппарат для анализа явления моральной дилеммы.

В следующих далее рассуждениях я критикую оба варианта дисконтинуитивной гипотезы. И предлагаю третью гипотезу, которую называю *делиберативной*.

Под практической делиберацией мы понимаем тот предшествующий решению мыслительный процесс, в ходе которого человек взвешивает свои возможные цели, рассматривает факторы, которые говорят за то — или против

того, — чтобы считать эти цели достойными выбора, затем помещает выдержавшие испытание цели в иерархический ряд, проводит инвентаризацию имеющихся в его распоряжении средств, пытается представить последствия их применения и результат сопоставляет все с той же иерархией целей. Процесс этот — итеративный (повторяющийся. — *Перев.*), он вновь и вновь может возвращаться к взвешиванию и оценке как целей, так и средств.

В идеальном случае делиберация продолжается до того момента, пока ты не обнаружишь, что твои предпочтения, а также представления о возможностях и затратах достижения наиболее желаемых целей упрочились: теперь ты готов принять решение. Бывает, однако, что решение уже принято, а делиберация еще не достигла точки равновесия. Или потому, что после того, как решение родилось, ты узнал какие-то существенные факты и в свете этих фактов необходимо вернуться к обдумыванию. Или потому, что решение было принято преждевременно.

Раннее решение — не обязательно безответственное и незрелое. Возможно, тебя просто торопит время, а тебе кажется, что позиция твоя в основном уже сложилась; в таких случаях лишь внутренняя неудовлетворенность, которая беспокоит тебя после принятия решения, подсказывает, что позиция еще остается шаткой. И тебе приходится снова заняться раздумьями и взвешиванием аргументов.

Я не хочу сказать, что, когда мы пытаемся осмыслить поворот Лукача к коммунизму, особенности его личности могут не приниматься во внимание. Редко случается, чтобы какой-то выбор делался, в узком смысле этого слова, лишь на основе чистых умозрительных аргументов, вовлеченных в процесс обдумывания. А уж так, чтобы эти аргументы просто-таки диктовали тебе решение, не бывает никогда. Характер, склад ума человека играют существенную роль в том, какие проблемы, связанные с принятием решения, привлекают к себе его внимание в первую очередь, как он осуществляет делиберацию, предшествующую решению,

как и на чем завершает процесс обдумывания и взвешивания и как принимает решение. Это, однако, относится к любым мыслительным процессам, не только к тем, которые завершаются «слепым» решением или каким-нибудь актом «прозрения». Одно дело сказать, что рациональные аргументы не исчерпывают выбор, сделанный неким человеком в некой ситуации, и совсем другое — утверждать, будто за этим выбором вовсе не стояли рациональные аргументы. Второе я решительно отрицаю.

Таким образом, если я говорю, что Лукач подошел к своему решению конца 1918 года посредством рациональной делиберации, то этим я еще не перечеркиваю тех доказательств, которые свидетельствуют, с одной стороны, о глубоких религиозных мотивациях, свойственных ему в молодости, а с другой стороны, о его склонности до крайности обострять альтернативы. Я утверждаю не то, что отнюдь не эти черты играли роль в выборе им коммунизма; я лишь утверждаю, что его выбор не был чистым выражением подобных психологических мотивов. Свои душевные потребности Лукач с исключительно высоким сознанием моральной и интеллектуальной ответственности сопоставлял с тем, что он знал (или полагал, что знает) о мире, о людях, об общественных институтах, о культуре и о морали, и свои решения принимал, ориентируясь на то, что показывало ему это сопоставление.

Главная гипотеза, стоящая за данной работой, заключается в следующем: выбор Лукача за очень короткий промежуток времени изменился на 180 градусов потому, что неустойчивой была та его позиция, которая нашла выражение в статье «Большевизм...» При дальнейшем ее продумывании изменилось описание ситуации выбора; изменение это опиралось на конкретные аргументы, то есть его можно анализировать и обсуждать вполне рационально.

Ключ к пониманию этого мыслительного процесса мы обретем при том условии, если поймем, почему Лукач возобновил процесс делиберации, который однажды уже

счел завершенным. Полагаю, для этого не нужно ссылаться на какие-либо внешние факторы. Размышления Лукача содержали достаточно внутренних побуждений для возобновления делиберации.

Моя гипотеза, таким образом, основывается на предположении о том, что решение, сформулированное им в статье «Большевизм...», родилось где-то в середине незавершенного процесса делиберации. Эта статья — или, скорее, эссе — была написана Лукачем в первые недели «революции астр» (так в венгерской историографии принято называть Буржуазно-демократическую революцию, происшедшую в ноябре 1918 г. — *Перев.*); та часть венгерской интеллигенции, которая, подобно Лукачу, страстно отвергала войну, бурлила вовсю, и коммунистическое движение появилось на горизонте как одна из возможностей выбора: занять позицию по отношению к нему стало неотложной задачей. Было и одно случайное обстоятельство: газета «Сабадгондолат» («Свободная мысль») заказала Лукачу статью к определенному сроку. Так, словно бы на глазах у публики, появилось его первое, еще не окончательное решение.

Статья ушла в типографию, автор же в последующие дни и недели обнаружил, что многие пункты аргументации, на которой строилось неприятие им большевиков, неубедительны. Если бы он исходил из другой философской базы, то, возможно, размышления привели бы его к мысли о том, что его неудовлетворенность собой безосновательна: итоговый результат мотивов, имеющих в его распоряжении, подкрепляет тот выбор, который был сделан в статье «Большевизм...» Но — не привели; а привели сначала к изменению описания ситуации выбора, а затем к новому решению. Причем привели сюда Лукача вполне благие — хотя по большей части ошибочные — намерения и соображения. Этот процесс я и пытаюсь реконструировать ниже.

Прежде всего я рассмотрю итог мыслительной работы. Покажу, что — вопреки видимости — «Большевизм...» и «...Тактика...» предлагают радикально различающиеся кар-

тины ситуации, скрытых в ней возможностей выбора и моральной ценности различных альтернатив. Это исключает децизионную гипотезу. На следующей стадии я постараюсь показать, что для объяснения поворота нет необходимости прибегать к — и вообще-то неубедительной — конверсионной гипотезе. На основе того, что нам известно о взглядах молодого Лукача в области этики и философии истории, поворот можно удовлетворительно объяснить и без допущения какого бы то ни было озарения. В завершение я ненадолго вернусь к вопросу о континуитивности /дисконтинуитивности, к вопросу о том, что, если делиберативная гипотеза оправданна, то следует ли отсюда, что творческий путь Лукача можно рассматривать как воплощение преемственности?

### *«Большевизм как этическая проблема»*

Как я уже говорил, Лукач считал, что решает моральную дилемму:

«Конечный смысл классовой борьбы пролетариата действительно заключается в том, чтобы сделать невозможной всякую дальнейшую классовую борьбу, создать такой общественный строй, в котором она (классовая борьба. — *Перев.*) не могла бы иметь место даже в мыслях. Осуществление этой цели стоит в этот момент перед нами в манящей близости, и именно из близости этой возникает стоящая сейчас перед нами *моральная дилемма* (курсив мой. — Я. К.)»<sup>7</sup>.

О моральной дилемме мы говорим в том случае, когда все возможности выбора предполагают нарушение каких-либо моральных норм. Лукач проясняет и это. Что бы мы ни выбрали, пишет он, «... любая позиция таит в себе возможности ужасных преступлений и не поддающихся измерению аберраций, и тот, кто собирается тут принимать решение в любом направлении, с полным сознанием и ответственностью должен отдавать себе в этом отчет»<sup>8</sup>.



С еще более беспощадной остротой он формулирует эту мысль немного позже, в статье «Тактика и этика»: «...бывают ситуации — ситуации трагические, — в которых невозможно действовать так, чтобы не совершить преступление... убивать нельзя, это несомненный и непростительный грех, но [все же бывают ситуации, когда] это неизбежно и необходимо; нельзя, но надо»<sup>9</sup>.

Когда анализируешь некую моральную дилемму, нужно дать ответ на четыре главных вопроса. Кто поставлен перед дилеммой? Каковы те возможности действия, между которыми предстоит сделать выбор? В чем заключается моральная заинтересованность, заставляющая выбрать тот или другой вариант? Каково то непоправимое моральное зло, которое выбирающий совершит, выбрав один вариант, и каково — если другой?

«Большевизм...» отвечает на эти вопросы так. Данная дилемма является дилеммой убежденных социалистов, то есть тех, кто верит, что социализм есть идея, которая «искупит мир», а пролетариат — «мессианский класс истории»<sup>10</sup>. Если бы у них не было причин верить в это, для них эта моральная дилемма не существовала бы. Или, говоря по-другому: «Если бы ... государственный строй, не знающий классового угнетения, чистая социал-демократия были только идеологией», если бы, следовательно, о социализме выяснилось, что он «не сознательный и добровольный носитель идеи искупления мира», а всего лишь «идеологическое прикрытие... реальных классовых интересов», тогда «здесь невозможно было бы говорить о моральном вопросе, о моральной дилемме»<sup>11</sup>.

Таким образом, работая над статьей «Большевизм...», Лукач уже смотрит на себя как на социалиста. Он, собственно, всегда считал, что в условиях капитализма и парламентарной политики нельзя жить настоящей человеческой жизнью. А Первая мировая война окончательно убедила его в том, что человечество находится в стадии «всеобщего падения и глубокой испорченности»<sup>12</sup>, о которой говорил Фих-

те. Миллионы людей были посланы истреблять друг друга; это — величайший моральный кризис, нельзя, чтобы он продолжался дальше. Но лишь коренное преобразование существующего миропорядка может стать гарантией того, что кризис этот не будет продолжаться и не начнется снова. Тот, кто отвергает абсурд войны, неизбежно должен стать социалистом.

Разруха и хаос, воцарившиеся в мире после войны, ставят социалистов перед необходимостью срочно определиться с выбором, — так считал Лукач, когда писал «Большевизм...» Сложился исключительный исторический момент, когда старый мир зашатался, когда открылось пространство для создания нового мира. Выбирать нужно было между двумя возможностями: или «воспользоваться случаем» и немедленно создать социалистическое общественное устройство, или пойти кружным путем, ставя перед собой промежуточные цели и надеясь на время, которое позволит созреть предпосылкам социализма. В данный момент в принципе можно одинаково выбрать или ту, или другую возможность, но обе они чреваты тяжелыми моральными последствиями; именно в этом и состоит дилемма.

Привлекательность немедленного поворота обусловлена его бескомпромиссностью: ведь он обеспечивает полный и бесповоротный разрыв со старым миром. Тот, кто выберет этот путь, «сохранит — чего бы это ни стоило — видимую чистоту своих непосредственных убеждений»<sup>13</sup>. Однако и цена тут очень высока: ведь «большинство человечества сегодня еще не хочет этого нового мирового уклада», и поэтому, если мы все же предпочтем этот путь, «тогда мы должны встать на позицию диктатуры, террора, классового угнетения»<sup>14</sup>.

Медленный вариант привлекателен тем, что социализм тут родится в конечном счете «благодаря самоопределению человечества, по его доброй воле», рабочее движение подойдет к нему через «средства подлинной демократии»<sup>15</sup>. Но этот вариант тоже чреват моральной платой. Ведь этот путь

ведет к цели через компромиссы, уступки, включает в себя «необходимость — пускай временного — сотрудничества с такими классами и партиями, которые солидарны с социал-демократией лишь в отдельных конкретных целях, по отношению же к конечной ее цели настроены враждебно»<sup>16</sup>.

Тот, кто выберет этот путь, добровольно должен будет пожертвовать «видимой чистотой своих непосредственных убеждений»: такова моральная цена демократического пути.

Итак, на одной стороне — непреложная для каждого убежденного социалиста задача: если наступил момент, когда можно действовать, сделай все для прихода нового мира. На другой стороне — обязательное для каждого человека требование сохранять верность своим убеждениям и основным моральным запретам. То и другое нельзя выполнить одновременно. Если ты убежденный социалист, ты должен или пожертвовать своим долгом в деле преобразования мира, или выбирать между чистотой убеждений и чистотой действий.

Две эти возможности, однако, не являются равнозначными. О задаче, которую поставили перед собой большевики, Лукач пишет, что она «по сути дела не поддается решению»<sup>17</sup>. Можно было бы подумать, что он имеет в виду особенности большевистской диктатуры, то обстоятельство, что большевики проводили неприкрытый классовый террор: чтобы шантажировать неприятеля, брали в заложники аристократов, капиталистов, буржуазную интеллигенцию, священнослужителей и, в отместку за действия неприятеля или для его устрашения, без колебаний казнили заложников — мужчин, женщин, детей без разбора... Можно было бы подумать, «Большевизм...» говорит о том, что насилие против ни в чем не повинных, никому не угрожающих людей недопустимо само по себе, что оно не ведет ни к чему, кроме продолжения насилия и межклассовой борьбы.

Но дело в том, что Лукача на самом деле занимает отнюдь не природа террора. Отрицательное мнение, высказанное им в адрес революционного насилия, представляет

собой всего лишь частное приложение некоего совершенно универсально сформулированного этического принципа. «...Большевизм опирается на метафизическое допущение, будто добро может происходить из зла, будто, как говорит Разумихин в “Преступлении и наказании”, соврешь — до правды дойдешь»<sup>18</sup>, — читаем в заключительной части эссе. Если перевернуть утверждение, это означает: неприятие Лукачем большевизма опирается на «метафизическое» допущение, что из зла никогда, ни при каких условиях не родится добро, что невозможно осуществить моральную цель путем нарушения моральных запретов.

Нельзя путь к правде торить через ложь, ибо к тому моменту, когда ты готов будешь со спокойной душой высказать правду, ты уже стал лжецом, который тщетно пытается говорить правду: ведь никогда нельзя знать, искренне ты говоришь или с намерением ввести других в заблуждение. Если это ключевое утверждение распространить на проблему насилия, мы придем к тому («Большевизм...» не высказывает эту мысль прямо, но она подразумевается в аргументации), что отказаться следует не только от насилия, но и от сопротивления насилию. Нельзя сопротивляться Злу, ибо насилие, может быть, и одолеет то или иное конкретное зло, но Зло как таковое не победит; сам победитель станет воплощением Зла.

Поэтому Лукач пишет, что если они (большевики. — *Перев.*) «классовое господство пролетариата» ставят на место «прежних форм классового господства», «веря, что — изгоняя Сатану руками Вельзевула — это классовое государство, по времени последнее и по характеру своему самое беспощадное, самое неприкрытое, уничтожит самого себя, а вместе с собой и всякое классовое господство вообще»<sup>19</sup>, то они заведомо верят в нечто невозможное: «вот уж поистине *credo quia absurdum est*»<sup>20</sup>.

Но если то, что из зла не может возникнуть добро, есть «метафизическая» закономерность, то это должно быть справедливым для обеих ветвей дилеммы. И в таком случае

абсурдна не только большевистская альтернатива, но и демократическая. Ведь она тоже непредставима без моральной жертвы: тут в жертву приносится чистота убеждений. Лукач, однако, не утверждает, что у дилеммы, стоящей перед социалистами, нет решения. Статья его заканчивается следующим выводом: «... демократия... требует лишь сверхчеловеческого самоотречения и самопожертвования от тех, кто сознательно и честно хочет идти по этому пути до конца. Но этот путь, если он, может быть, и требует сверхчеловеческих усилий, не есть, в отличие от моральной проблемы большевизма, вопрос, неразрешимый по своей сути»<sup>21</sup>.

Как это возможно? Да, конечно, в конце эссе мы находим слова о том, что человек, выбирающий демократический путь, «сознательно приносит в жертву... видимую чистоту своих убеждений»<sup>22</sup>; слова эти естественно было бы прочитать так, что чистота убеждений с выбором демократического пути теряется безвозвратно. Страницей раньше, однако, выясняется, что Лукач на самом деле имеет в виду иное — тоже возможное, хотя и менее очевидное — прочтение. Мы помним, моральный риск демократии связан с тем, что социалисты, пускай временно, должны сотрудничать с такими классами и партиями, которые враждебно относятся к конечной цели социализма. Однако само по себе это еще только «внешний компромисс». Настоящая опасность заключается в том, что «внешний компромисс» постепенно, шаг за шагом, может перейти в «компромисс внутренний»: «... Очень трудно, почти невозможно сойти с прямого и непосредственного пути реализации какого-либо убеждения так, чтобы кружной путь не обрел при этом некой самоцельности, чтобы сознательное замедление темпов реализации не оказало обратного воздействия на пафос волевого устремления»<sup>23</sup>.

А это с течением времени уподобляет, приспособливает революционное движение к условиям старого мира. Риск очень велик, задача «почти невыполнима». Но — только «почти». С «внешним компромиссом» социалисты еще не

принесли в жертву чистоту своих убеждений: они только вызвали опасность, что такое произойдет. О том, можно ли избежать такой опасности, и говорит последняя фраза эссе: это, «может быть, и требует сверхчеловеческих усилий», но «не есть вопрос, неразрешимый по своей сути».

Однако, если это так, то моральной дилеммы, приписываемой социалистам, в действительности не существует. На одной стороне моральный крах неизбежен и влечет за собой крах цели; на другой же стороне имеется лишь риск моральной жертвы, а потому, если социалисты выберут этот путь, у них будет некоторая надежда, что они не потерпят фиаско на практике и что судьба не заставит их понести моральную жертву. Статья «Большевизм...», таким образом, решает дилемму, снимая ее.

А теперь посмотрим, как описана дилемма в статье «Тактика...»

### *«Тактика и этика»*

Уже при первом чтении этой работы бросается в глаза, что она крайне скептически настроена к надежде, высказанной в «Большевизме...», надежде на демократический путь. «Тактика...» признает лишь выбор между капитализмом и насильственным свержением его; возможности демократического преодоления капитализма Лукач здесь не видит. Если в «Большевизме...» выбор демократического пути сопряжен был с огромной — но в принципе не неизбежной — опасностью, то в «Тактике...» он уже абсолютно неприемлем.

«Классовая борьба пролетариата — не просто классовая борьба... но средство для освобождения человечества, освобождения, которое станет настоящим началом человеческой истории. Любой компромисс неизбежно заслоняет именно эту сторону борьбы, а потому — несмотря на все возможные временные... преимущества — играет роковую роль с точки зрения истинной конечной цели»<sup>24</sup>.

Различие — между крохотной надеждой на успех (ведь и «Большевизм...» определял ее как очень маленькую) и верным фиаско — в количественном отношении настолько мало, что граничит с нулем; и тем не менее оно имеет здесь решающее значение. Его оказывается достаточно, чтобы демократическая альтернатива вообще не фигурировала среди возможностей, которые может выбрать убежденный социалист. Поэтому очень важно точно увидеть, почему же Лукач теперь считает компромиссы, без которых нельзя обойтись при демократии, фактором *роковым*.

«Большевизм...» исходил из того, что «большинство человечества» (и у нас нет никаких оснований не подразумевать под этим большинство рабочего класса) «сегодня еще не хочет... нового мирового уклада». Там Лукач принимал это просто как факт, не задумываясь над тем, почему социализм воспринимается людьми слабо. «Тактика...», однако, такой вопрос ставит. И ответ ищет в том же направлении, в каком его искали все теоретики социалистического рабочего движения, от Маркса до Ленина и далее.

Каждый марксист принимал как аксиому, что рабочий класс — по своему положению — заинтересован в свержении капиталистического строя. Рабочие могут вырваться из угнетенного и эксплуатируемого положения только при том условии, что они положат конец общественным отношениям, в основе которых лежит частная собственность на средства производства и продажа рабочей силы как товара. Создание бесклассового, социалистического общества является их жизненным интересом. Но до того, как они непосредственно поставят перед собой эту цель, в сферу их интересов входят: высокая оплата труда, сокращение рабочего дня, оздоровление условий труда, завоевание избирательного права, свободы собраний и так далее. За эти цели можно бороться и не ставя под вопрос существование капиталистического строя. И точно в той мере, в какой эта борьба будет успешной, будут слабеть стимулы, поднимающие рабочих на борьбу против капиталистического строя

в целом. Отсюда — великая дилемма социалистического движения. Если оно сосредоточит внимание на близких целях, то упустит из поля зрения «конечную цель». Если же забудет о борьбе за близкие цели, то превратится в крохотную секту.

Лукач тоже исходит из этой трудности, однако рассматривает проблему не совсем привычным способом. Он тоже говорит, что, если революционное движение сосредоточится на «сиюминутных интересах пролетариата», это «заблудит для него ... такие задачи, как формирование необходимого для пролетариата осознания своего места во всемирной истории, как осознание человечеством самого себя»<sup>25</sup>. Но у Лукача «сиюминутные интересы» фигурируют лишь как часть перечня. Полный перечень выглядит так: приверженность «правопорядку, преемственности «исторического» развития, более того, пускай даже сиюминутным интересам пролетариата».

Нельзя не заметить: приверженность правопорядку или преемственности «исторического» развития — это нечто иное, чем приверженность человека своим сиюминутным интересам. Последнее означает, что ради немедленных преимуществ ты жертвуешь дальними целями. А первое — что все свои цели, и ближайшие, и дальние, ты подчиняешь предписаниям существующих институтов. Что существующие институты ты признаешь легитимными и не делаешь ничего такого, что тебе, может быть, дало бы преимущества, но нарушило бы институционные нормы. Лукач лаконично, но четко объясняет это, рассуждая об отношении к правопорядку.

Для тех классов, пишет он, цели которых могут быть реализованы в рамках данного общества, действующий правопорядок дает «нормативно определяющие принципы». Конечная цель пролетариата, однако, находится за рамками данного общественного устройства, и поэтому для рабочего класса, если он действительно ориентируется в своих действиях на конечную цель, действующий правопорядок



должен приниматься в расчет всего лишь «как пустая реальность, как реальная власть»<sup>26</sup>.

«Всякая революционная по своей сути цель... отрицает моральную правомочность и (с позиций философии истории) актуальность существующих и существовавших правопорядков, так что, с точки зрения этой цели, становится исключительно тактическим вопросом, считаться ли с ними и, если считаться, в какой мере...»<sup>27</sup>

Вот это, если смотреть под углом зрения «Тактики...», и делает демократическую альтернативу несостоятельной. Программа демократии в принципе тоже ставит перед рабочим движением цель, находящуюся вне пределов существующего мирового порядка. Но в то же время программа эта порядок, стягивающий, словно обручами, старый мир, воспринимает как данную рамку для действия, относится к ней не как к «пустой реальности», уважение к ней считает отнюдь не «исключительно тактическим», но принципиальным вопросом. И тем самым обозначает горизонт своих целей внутри существующего мирового уклада.

Социализм, продолжает рассуждать Лукач в статье «Тактика...», может осуществиться лишь в том случае, если те, чьей исторической миссией является его построение, осознают свою задачу и проникнутся ею. Однако это сознание не дано им от рождения; классовая борьба ведется не только за власть, но и за обретение такого сознания. В этом смысле классовая борьба — не средство, «она не инородна по отношению к цели... она — приближение самой цели к собственному осуществлению»<sup>28</sup>. И поэтому «хорошо любое средство, благодаря которому этот историко-философский процесс движется к своему самоосознанию, пробуждению к реальности, и плохо любое средство, которое лишает это самоосознание ясности»<sup>29</sup>.

Беда только в том, что демократический путь неизбежно ведет именно к утрате «самоосознанием» ясности. Тот, кто знаком с творчеством Лукача 1920-х годов, сразу обнаружит, что уже тут, в «Тактике...», брезжит одна из основ-

ных идей работы «История и классовое сознание»: «...если разразится окончательный кризис капитализма, судьба революции (а вместе с ней и человечества) будет зависеть от идеологической зрелости, от классового сознания пролетариата»<sup>30</sup>. Кризис станет продуктом механизмов функционирования капиталистической экономики. Но когда он разразится, исход его станет идеологическим вопросом. Как это следует понимать?

Капиталистический строй воспроизводит не только характерные для него отношения собственности и власти, но и *миросозерцание*, необходимое для его сохранения, утверждает Лукач. Для рабочих это миросозерцание определяет иерархию их интересов и взаимосвязи между ними. Пока рабочий класс остается в плену идеологии, воспроизводимой существующими институтами, в его действиях будет доминировать конфликт между «сиюминутными интересами» и конечной целью, и победа в этом конфликте будет принадлежать «сиюминутным интересам». Для того, чтобы рабочее движение могло оказаться на высоте своей исторической миссии, нужно сломать всевластие господствующей идеологии.

Поэтому автор статьи «Тактика...» уже считает, что выбор правил и приемов демократии и выбор социализма — или, как он теперь чаще говорит, коммунизма — несовместимы. Демократический путь ведет не к преобразованию существующего порядка, а к его консолидации. Альтернатива коренным образом изменяется. Статья «Большевизм...» утверждала, что нужно сделать выбор между двумя способами создания социализма. «Тактика...» же заявляет, что водораздел проходит между «крутым и узким, но единственным ведущим к цели путем правильных действий, продиктованных философией истории»<sup>31</sup>, то есть захватом власти, с одной стороны, и упрочением капиталистического строя, с другой.

Неодинакова и моральная цена выбираемых возможностей. Там индивид мог выбирать между диктатурой и тер-

рором, с одной стороны, и мирной эволюцией — с другой. Если ты выбирал второе, тебе не нужно было нести ответственность за насильственную смерть людей, за произвол по отношению к ним, за ограбление и заточение их в тюрьму. Здесь эта возможность исчезает. Что бы ты ни выбрал, ты взваливаешь на себя ответственность за чьи-то безмерные страдания.

«Итак, любой, кто в настоящий момент делает выбор в пользу коммунизма, в этическом плане должен нести такую *индивидуальную* ответственность за жизнь каждого человека, который погибнет в этой борьбе, словно это он убил всех их. Зато каждый, кто примкнет к противоположному лагерю, должен чувствовать такую же *индивидуальную* ответственность за дальнейшее укрепление капитализма, за разрушения и смерти, вызванные грядущими (то, что они грядут, можно сказать наверняка) новыми империалистическими реваншистскими войнами, за дальнейшее угнетение национальностей и классов» и т. д.<sup>32</sup>.

Эта предельно заостренная формулировка ставит перед исследователем два вопроса. Во-первых, почему Лукач полагал, что выбирать можно только между антикапиталистической революцией и капиталистической контрреволюцией? В конце концов, в принципе кто-то ведь мог бы выбрать и третий вариант: ты не присоединяешься ни к одной из сторон, уходишь в частную жизнь. Или четвертый: хотя ты и занимаешь публичную позицию, но не на той и не на другой стороне, а *против* любой формы насилия. Какие соображения заставили Лукача исключить такие и подобные им возможности? Во-вторых, что побудило Лукача дать такое, чрезвычайно далеко уводящее определение моральной ответственности, в соответствии с которым, какую бы сторону ты ни выбрал, этим ты взваливаешь на себя такую личную ответственность за судьбу людей, убитых в борьбе за избранное дело, «словно это ты убил их всех». Говоря о моральной ответственности индивида, мы обычно различаем в ней гораздо больше ступеней. Подстрекателя мы не отожд-

дествляем с преступником, идеолога — с подстрекателем, человека, затвердившего идеологические тексты, с идеологом, и так далее. Не хочу сказать, что человек, стоящий в самом конце цепочки, будет полностью невиновным, но его ответственность я бы все же не отождествлял с ответственностью того, кто совершил запретный поступок или дал приказ его совершить. Что дает Лукачу возможность уравнивать все эти степени?

Ответ на оба вопроса дает следующее утверждение:

«Этика обращается к индивиду и — неизбежное следствие подобной установки — выдвигает перед совестью и чувством ответственности индивида вот какую проблему: он, индивид, должен поступать так, будто от его поступка или бездействия зависит (...) поворот в судьбе мира (...) (Ибо в этическом плане нейтральности или беспартийности не существует: если ты не хочешь действовать, твое бездействие — тоже поступок, подлежащий суду совести.)»<sup>33</sup>

Этот пассаж содержит четыре утверждения, каждое из которых важно и само по себе: 1) этика обращается к индивиду; 2) для индивида этический вопрос всегда звучит в форме: как ты поступаешь; 3) ища подтверждения или оправдания для своих поступков, индивид не может отговориться в том смысле, что, дескать, как бы он ни поступил, ход дел в мире останется тем же: мораль требует от индивида всегда действовать так, будто от его выбора зависит судьба мира; наконец, 4) индивид не может оправдываться и тем, что он-де вообще ничего не делал, ибо бездействие тоже было его решением; если он остался пассивным потому, что не хотел действовать, то он несет ответственность за бездействие.

Первые два пункта комментариев не требуют. Что же касается третьего и четвертого, тут без пояснений не обойтись. Начну с последнего пункта.

Подобный подход современная философия морали называет подобное *принципом негативной ответственности*<sup>34</sup>. В соответствии с принципом негативной ответственности ин-

дивид несет моральную ответственность не только за то, что он совершил сам, но и за то, что совершили другие или что вызвано процессами, не имеющими отношения к тем или иным личностям, и чему он мог бы воспрепятствовать, однако не сделал этого. Те, кто (сюда относится, например, Кант) в требованиях морали видел препятствия, возникающие на пути действия, совокупность таких принципов, которые говорят, как на пути к осуществлению наших целей *нельзя* поступать с другими людьми (эту концепцию называют деонтологической), — отрицают принцип негативной ответственности<sup>35</sup>. Те, по мнению которых нормы морали, напротив, ставят перед индивидом цели, побуждая к действию, подсказывают ему, какой следует сделать выбор, чтобы его поступки повлекли за собой как можно более благоприятные последствия для людей, которых эти поступки коснутся (эту концепцию называют консеквенциалистской), — в той или иной форме признают указанный принцип<sup>36</sup>.

У принципа негативной ответственности есть безобидные и есть опасные формулировки. В безобидной формулировке этот принцип гласит, что определенные люди в определенных ситуациях несут ответственность за то, что не предпринимают усилий, чтобы воспрепятствовать совершению чего-либо злого. Родителю можно вменить в вину, что его ребенок голодает, хотя родитель этот в состоянии позаботиться о его питании; человек, гуляющий по берегу озера, может быть привлечен к ответственности, если он, хорошо умея плавать, не спас тонущего, хотя вполне мог бы его спасти; и так далее. В своей опасной формулировке принцип негативной ответственности без всяких оговорок гласит: если человек (любой человек) не предпримет какого-либо (какого угодно) действия, после которого мир должен стать немного лучше, чем он был до совершения этого действия, — то этого человека можно обвинить в преступном упущении и содействии Злу.

В этом безоговорочном варианте принцип негативной ответственности взваливает на индивида исключительно

тяжелый моральный груз: ведь что бы ты в данный момент ни делал, чаще всего ты можешь вместо этого сделать что-то другое, что могло бы смягчить нужду или страдания какого-нибудь другого человека.

Но и при этом в требованиях, диктуемых принципом негативной ответственности, имеются определенные ограничения: ведь приведенная формулировка опирается на предположение, что упущенный, не совершенный тобою поступок должен был бы пойти кому-то на пользу, улучшил бы ситуацию в мире. Принцип негативной ответственности не возлагает на индивида ответственность за такое зло, которое он не мог бы предотвратить никакими усилиями. Так вот: эту последнюю оговорку перечеркивает пункт третий, в соответствии с которым мера правильного поступка независима от того, что способен человек достичь своими силами, — индивид всегда должен поступать так, *словно* от его действий зависит судьба мира.

«В этическом плане никто не может уклониться от ответственности, ссылаясь на то, что он всего лишь человек, от которого судьба мира никак не зависит, — продолжает свою мысль Лукач. — Этого никогда нельзя знать наверняка не только объективно (ведь всегда существует теоретическая возможность, что именно от этого человека, от его поступка судьба мира и зависела), — думать так не позволяют этическая сущность человека, его совесть, чувство ответственности. Тот, кто принимает решение не с такой точки зрения, будь он в других отношениях сколь угодно развитое существо, — с точки зрения этики он стоит на уровне примитивной, бессознательной жизни, жизни инстинктов»<sup>37</sup>.

В говоря, Лукач считает, что основные свойства этики: то, что она обращается к индивиду, делает предметом оценки собственные поступки и упущения индивида, взывает к совести, — влекут за собой принцип негативной ответственности и делают моральные требования автономными, не

зависящими ни от способностей индивида, ни от доступных ему внешних источников силы.

Такой вывод представляется чрезмерным и во многих отношениях опасным. Однако для нас сейчас важно не выяснять, где кроется ошибка в рассуждениях Лукача, а постараться понять, к каким выводам эти рассуждения подталкивают. Принцип негативной ответственности объясняет, почему Лукач считал, что между свержением капитализма и стремлением его сохранить третьей возможности не существует. Если будущее мира должно решиться между этими двумя альтернативами, то, выбирая не лучшую альтернативу, мы ослабляем шансы реализации лучшей альтернативы (по сравнению с тем, что было бы, если бы мы все-таки встали на ее сторону). Тем самым мы взваливаем на себя груз негативной ответственности за торжество худшей альтернативы или за удлинение ее агонии. А принцип «поступай так, словно от твоего поступка зависит судьба мира» стирает различия в степени ответственности за содеянное: ведь если не имеет никакого значения, действительно ли от тебя что-то зависит или не зависит ничего, то не все ли равно, какова твоя фактическая роль? То ли ты всего лишь встал на сторону дела, для победы которого другие совершили огромные злодеяния, то ли сам эти злодеяния совершил?

Таким образом, в «Тактике...» мы видим следующий ход мыслей: пробил час мировой революции, людям нужно делать выбор; какая бы альтернатива ни взяла верх, в борьбе за ее победу будут совершены ужасные преступления; принцип негативной ответственности не позволяет индивиду, отвергнув обе альтернативы, выбрать третью возможность, возможность бездействия, непричастности к преступлениям, ибо своим бездействием он ухудшает шансы лучшей альтернативы и тем самым повышает вероятность преступлений, совершаемых во имя худшей альтернативы; принцип «поступай так, словно от тебя зависит судьба мира» не позволяет индивиду воспользоваться тем доводом,

что, дескать, как бы он ни поступил, положения дел это не изменит; и, наконец, этот же принцип влечет за собой еще одно следствие: уже сам по себе выбор той или альтернативы взваливает на индивида прямую ответственность за все преступления, совершенные во имя избранного им дела, причем независимо от того, участвовал он непосредственно в их совершении или не участвовал.

И тут мы подошли к подведению итоговой черты под дилеммой, которая беспокоит Лукача. «Убивать нельзя, это безусловное и непростительное преступление, но оно неизбежно; его нельзя совершать, но совершать нужно», — пишет в завершение статьи Лукач, ссылаясь на повесть Бориса Савинкова, эсера-террориста<sup>38</sup>. Бывают ситуации, когда нежелание совершить зло — в данном случае уклонение от революционного террора — делает индивида ответственным за некое еще большее зло — в данном случае за разгул контрреволюционного террора. Но от того, что зло в такой ситуации становится неизбежным, оно не становится меньшим злом; убийство остается убийством и в том случае, когда его совершают ради того, чтобы никто и никогда более не убивал ближнего своего. Поэтому, если мы согласимся с тем, что мир из его ужасного состояния может вывести коммунистическая революция — и только она, — то предстоящий нам выбор будет выглядеть следующим образом.

Или, следуя категорическому запрету «Не убий!», мы отвергнем революционный террор, или, принимая неизбежность революционного террора, нарушим категорический запрет «Не убий!» Если мы отвергнем революционный террор, то сами мы не будем совершать таких действий, которые мораль осуждает при любых условиях (именно при любых условиях, то есть даже тогда, когда признает их неизбежность). В этом смысле мы сохраняем свою чистоту. Но тогда мы несем ответственность за все то зло, которое совершат другие и против которого мы могли бы что-нибудь сделать, если бы приняли революционный террор. Ес-



ли же мы террор примем, то сделаем, что в наших силах, для разгрома контрреволюционного террора, но при этом испачкаем руки и станем преступниками. Таким образом, нужно выбирать из двух зол; только и исключительно из этих двух зол.

Но если это так, то возможен ли вообще выбор, который опирался бы на мораль? Лукач, когда писал «Большевизм...», полагал, что невозможен, поэтому он не стал характеризовать ситуацию как моральную дилемму. Лукач, писавший «Тактику...», видит дело так, что от дилеммы уклониться невозможно, поэтому он отчаянно ищет возможность морального выбора. И приходит к следующему выводу:

«Ни перед какой этикой не может стоять такая задача, как поиск рецептов для корректных поступков, как сглаживание и снятие неодолимых трагических конфликтов, терзающих человеческие судьбы. Напротив, этическое самосознание указывает, что бывают ситуации — трагические ситуации, — в которых невозможно не совершить преступление; но вместе с тем оно учит, что если даже выбор нужно сделать между двумя преступлениями, то и тогда еще есть мера правильного и неправильного поступка: и эта мера — жертва»<sup>39</sup>.

Речь здесь идет не о какой угодно жертве. Человеку, оказавшемуся перед моральной дилеммой, недостаточно рисковать своей жизнью: он должен принести в жертву свою моральную чистоту. Снова ссылаясь на Савинкова, Лукач пишет, что конечный моральный корень «акции террориста» кроется в том, «что ради братьев он приносит в жертву не только свою жизнь, но и свою чистоту, мораль, душу»<sup>40</sup>.

Но если, как бы ни поступая, ты все равно должен принести моральную жертву, то как может жертва быть мерой моральности? Ответ Лукача лаконичен и загадочен: «...выбирая между двумя преступлениями, индивид сделает правильный выбор в том случае, если свое низменное “я” принесет в жертву на алтаре высокого “я”, идеи»<sup>41</sup>.

О чем говорит Лукач в этом беглом утверждении? О «я» высшего порядка» мы узнаем, что оно — носитель идеи. Оно, это высокое «я», представляет собой в нас то начало, которое ассоциируется с универсальными моральными и мировоззренческими целями. Напрашивается предположение, что противостоящее ему «я» низшего порядка» есть та часть нашей личности, которая отождествляется с низменными, эгоистическими целями. Если ты во имя эгоистических целей причиняешь зло другим людям, ты приносишь в жертву свое высокое «я» ради низкого «я». Но какая эгоистическая цель может руководить тем, кто, служа добродетели, выбирает между злом и злом? Об этом Лукач не говорит, — только в завершающей «Тактику...» цитате Хейбеля дает почувствовать, что именно он имеет в виду: «И если Бог между мной и предназначенным мне деянием поставит преступление, — кто я такой, чтобы от него уклоняться?»

Кто уклоняется от совершения преступления, тот выбирает бездействие, чтобы ему не пришлось запачкать руки. Такой человек свой душевный комфорт ставит выше «предназначенного ему деяния». Вот только стремление к душевному комфорту — это интерес эгоистический, да к тому же основывающийся на самообмане. Индивид, отказывающийся от совершения преступления, сохраняет для себя комфортное ощущение моральной чистоты, но цену за это вынуждены платить другие — те, кто станут жертвами сохранения старого миропорядка, «империалистических реваншистских войн», угнетения и эксплуатации. Только очень самонадеянные люди могут воображать, что у них есть на это право («кто я такой...?»).

1 мая 1919 года в речи, произнесенной по случаю первого Дня молодого рабочего, Лукач сказал:

«Есть люди, которые ошибочно понимают диктатуру так, словно она направлена не только против классов, но и против отдельных людей. Но это — огромное непонимание диктатуры, непонимание ее сути. Ибо задача классового террора: разрушение институтов и идеологий и

создание ... (других) институтов. Это не борьба, направленная против людей. Люди здесь выступают только как представители институтов. Мы знаем, что эта борьба, пусть непрямо, но все же направленная против людей, противоречит морали. Наш прекрасный удел: принимать террор, который противен нашему естеству, принимать ради того, чтобы перед человечеством открылась возможность жить моральной жизнью, без террора; наш удел: бороться упорно и беспощадно, но без ненависти, делать зло ради добра, видеть цель, но знать, что мы уже не достигнем земли обетованной...»<sup>42</sup>

Не стоит думать, будто речь здесь идет о том, что революционер потому не увидит землю обетованную, что жизнь его самого будет недостаточно долгой. Лукач, конечно, считал, что если человек готов пожертвовать ради человечества жизнями других людей, то он должен быть готов принести в жертву и собственную жизнь<sup>43</sup>. Здесь, однако, можно с уверенностью сказать, что он не это имеет в виду. Текстовой контекст недвусмысленно говорит о другом: тот, кто решился встать на путь террора, не ступит на землю обетованную, даже если доживет до великого дня, потому что он лишил себя морального права на это. В этом — глубочайшая суть моральной жертвы, принесенной ради человечества.

Одним словом, Лукач как автор «Тактики...» отвечает Лукачу как автору «Большевизма...», что на моральной основе нельзя уклониться от выбора революционной диктатуры, но можно на моральной основе выбрать революционную диктатуру. Выбор на моральной основе — это и есть готовность совершить преступление.

Так мы получили ответ на вопрос: может ли быть моральным *индивидуальное* решение в пользу насилия. Но у нас впереди остается еще неясность: может ли вести выбор насилия — пускай сделанный на моральной основе — к самоликвидации насилия. Это уже проблема коллективного действия — *коллективного* выбора революционного насилия. Лукач говорит об этом, что мера коллективного выбо-

ра та же, что и при индивидуальном выборе. Здесь тоже «критерий» — жертва, то есть выбор, которое из своих «я» коллективный субъект пожертвует в пользу другого своего «я». С точки зрения революционного класса здесь тоже есть и «идея», и эгоистические интересы; то есть, с одной стороны, у класса есть интересы «сиюминутные, достижимые в данный момент», но в то же время перед ним поставлена историей «конечная цель», выходящая за рамки данного общества. Это возвращает нас к вопросу о классовом сознании. Ход мысли замкнулся. Этическая правильность индивидуального действия предполагает правильность (правильность с точки зрения философии истории) коллективного действия, а коллективное действие в том случае способно подниматься на уровень правильных с точки зрения философии истории целей, если этически правильны действия участвующих в нем индивидов.

«...Вследствие историко-философской ориентированности социалистической тактики нужно, чтобы в тех индивидуальных волях, из суммирования которых возникает коллективное действие, более или менее получало выражение регулирующее историко-философское сознание: ведь иначе невозможен необходимый с точки зрения конечной цели отказ от сиюминутной выгоды. Вопрос, таким образом, теперь может быть сформулирован так: какие этические соображения приводят индивида к тому, чтобы в нем проснулось историко-философское самосознание, необходимое для правильного политического действия, в котором этот индивид является составной частью коллективной воли, и чтобы действие это стало делом решенным?»<sup>44</sup>

В «Тактике...» ответ таков: условие формирования правильного классового сознания заключается в том, чтобы большинство участников революционного движения прочувствовало абсолютную потребность моральной чистоты и то моральное требование, которое кроется в негативной ответственности, чтобы осознало, что в момент всемирной истории, когда нуж-

но сделать выбор между капитализмом и коммунизмом, две эти заповеди не могут быть выполнены одновременно, и — сознательно пожертвовав «чистотой, моралью, душой» — пошло на преступление ради того, чтобы в этом жертвенном акте окончательно искоренить преступление в мире.

Подводя итог, скажем: различие между «Тактикой...» и «Большевизмом...» определяется не только знаком выбора. Два эти эссе по-разному описывают альтернативу, стоящую перед участниками борьбы за новый мир, по-разному оценивают возможности выбора, по-разному характеризуют добро, на которое можно надеяться, и зло, которым грозит та или иная альтернатива. Дают разные представления о дилемме как индивидуального, так и коллективного действия. Это существенное различие в описании ситуации предопределяет и различие в сопряженных с ней практических выводах; оно исчерпывающе объясняет резкое изменение позиции автора.

Такой итог исключает децизионную гипотезу из возможных объяснений неожиданного изменения позиции Лукача. Мы не можем утверждать, что за его решением не стояло ничего, кроме самого решения. Мы не можем считать, что Лукач «с закрытыми глазами» занял позицию сначала против большевизма, потом за него. Изменилось не только решение: основательно перестроилась и стоящая за ним картина мира.

### *О децизионной гипотезе*

Но можно ли быть уверенным, что решение было мотивировано именно изменением картины мира, а не само решение мотивировало изменение этой картины? Сопоставление текстов ничего не говорит о временной последовательности и о направлении, в котором шли эти изменения. В принципе ведь ничего невозможного не было бы в том, что Лукач

сначала изменил свое решение, а потом подготовил ему оправдание, перестроив свою картину мира.

Так вот: хотя это в самом деле не невозможно, но, тем не менее, в высшей степени невероятно. Прежде всего: решения свои мы обычно принимаем не вслепую, а на основании каких-то фактов и соображений. Случаи «слепых» решений хотя и существуют, но являются очень специфическими; можно сказать и так: за ними кроются специфические причины.

Без раздумий мы принимаем решение, если преимущества при выборе тривиальны, а потому долгий поиск правильного решения не оправдывает затрат времени и энергии: например, когда с полки супермаркета нам нужно взять коробку стирального порошка, выбрав из двадцати разных марок. Такой, не сопряженный с ответственностью выбор можно назвать выбором *«на чем глаз остановится»*.

Мы прекращаем взвешивание и размышления и принимаем решение, если в ходе делиберации обнаруживается, что хотя ставка выбора велика, ценность противостоящих альтернатив равнозначна или, напротив, несопоставима. В таких случаях, сколько бы ни ищи, дальнейших рациональных мотивов для выбора все равно не найдешь. Такое решение, вероятно, можно назвать *радикальным*.

Лукач наверняка не считал, что решение о том, принимать или не принимать большевизм, можно найти по принципу *«на чем глаз остановится»*. В конце 1918 – начале 1919 г. он принял одно из самых значительных решений своей жизни – и с большим пафосом пережил значение этого решения. Не думал он и о том, что альтернативы тут равноценны или несопоставимы. Хотя в качестве правильного решения он рассматривал не одно и то же: в «Большевизме...» был против диктатуры, в «Тактике...» за диктатуру, – у него никогда не было сомнений относительно того, что и то, и другое решение опирается на очень весомые факторы. Поэтому к изменению своей позиции он не мог относиться и как к радикальному решению.

Есть однако третья возможность, и децизионное прочтение нашего наброска 1971 г. ближе всего стоит именно к этой, третьей возможности. Это — случай *экзистенциального решения*. Такое решение принимает человек, который делает выбор из стоящих перед ним возможностей действия не на основе того, какой вариант выглядит более правильным с точки зрения имеющихся в его распоряжении доводов, а на основе того, каким человеком сам он хочет стать; и уже из принятого таким образом решения он черпает доводы для оправдания своего выбора.

По мнению философов-экзистенциалистов, любой наш выбор — это решение экзистенциальное. Оно не связано с нашей моральной, культурной и социальной картиной мира; сначала мы делаем выбор, а уж потом — в свете этого выбора — создаем образ мира, из перспектив которого можем свой выбор одобрить. Поэтому мы каждый день, в буквальном смысле слова, заново выбираем самих себя.

Это крайнее представление о свободе очень далеко от всего того, что нам известно о человеческой делиберации и человеческом действии. Это, конечно, не означает, будто не существует особых случаев, когда человек действительно принимает экзистенциальное решение. Прежде всего эта возможность становится реальной в ситуации, когда выбор относится к отдаленной перспективе и действительно определяет, каким человеком станет тот, кто делает выбор. В таких случаях может случиться, что имеющиеся в распоряжении доводы, в свете которых одна из возможностей, между которыми предстоит выбрать, кажется разумной и правильной, а другая — неразумной и неправильной, — выдвинут на повестку дня иное действие, не то, которое диктовалось устремлениями человека, направленными на собственную личность. Если в этом конфликте человек сделает выбор на основании того, какой путь лучше всего соответствует идеальному образу, составленному о самом себе, — тогда это и будет экзистенциальное решение.

Допустим, Дёрдь Лукач в конце 1918 — начала 1919 гг. принял экзистенциальное решение. Это означало бы, что хотя у него не было разумных причин для пересмотра выводов, сделанных в статье «Большевизм...», тем не менее с этими выводами он не мог смириться. Жизнь, которую открывал перед ним вымощенный компромиссами демократический путь, представлялась ему мелочной, незначительной, пошлой. Он был человеком, которому по вкусу было не смазывание, а обострение конфликтов, не обход трагедий, а погружение в них; он хотел в своих принципах быть последовательным до конца. Вот почему, в едином отчаянном порыве, он отбросил все выводы статьи «Большевизм...» и вступил в коммунистическую партию, чтобы после этого, оглядываясь с позиций принятого решения, уже в новом свете увидеть альтернативу. Если это так, то различие между «Большевизмом...» и «Тактикой...» в оценке ситуации — не причина, а следствие совершенного Лукачем поворота.

Эту возможность сам по себе не исключает тот факт, что различие между двумя эссе выходит далеко за пределы простого пересмотра решения. И все же против нее говорят очень весомые соображения. Экзистенциальное решение проблематично в моральном плане: оно переворачивает естественное соотношение между оценкой поступка и оценкой характера. В обычных условиях ты совершаешь то-то и то-то потому, что это разумно и правильно, и потому желаешь быть человеком с таким-то и таким-то характером, что свойственные этому характеру склонности и мотивы делают наиболее вероятным, что ты вообще будешь делать то, что является разумным и правильным. Ценность характера — функция ценности поступков, а не наоборот. Эта мысль появляется и у Лукача, причем появляется еще в 1911 г.: «Человек... не может стать добрым. Особенно же не может хотеть добра в отношении к кому-либо. Нужно, чтобы человек хотел спасти другого, — тогда он добр»<sup>45</sup>.

Экзистенциальное решение, однако, делает ценность поступков функцией ценности характера и предполагает,



что характер мы оцениваем ради него самого. Представим себе человека: он вполне сознает, что женщины — равноправные с ним люди, которые имеют все основания претендовать на равноправное к ним отношение и с которыми он может завязать содержательные отношения только на основе взаимного уважения, такта и доверия, — но в то же время он всем своим существом жаждет жить как истинный мачо, в душе он бабник и сердцеед; и вот этот человек в один прекрасный момент принимает решение и выбирает для себя «я» мачо. Что будут думать об этом его решении другие? Что оно легкомысленно и безнравственно.

Так полагал и Лукач. В начале эссе «Большевизм...» он пишет:

«Вопрос о том, поднимать или не поднимать эту моральную проблему... целиком зависит от того, относится ли он лишь к тактике демократии и социализма (как средству борьбы на то время, пока силы социализма находятся в меньшинстве, пока борются против — обремененного в право или противоправного — террора угнетательских классов) или является такой неотъемлемой частью этой борьбы, которая не может быть оставлена без внимания, *прежде чем будут прояснены все моральные и мировоззренческие последствия* [такого шага] (курсив мой. — Я. К.)»<sup>46</sup>.

Особенности характера Лукача, по всей очевидности, тоже играли определенную роль в том, что он не мог успокоиться на решении, высказанном в статье «Большевизм...» Но это вовсе не значит, что мы можем заявить: он принял решающее экзистенциальное решение вопреки всем рациональным доводам. Если мы принимаем во внимание характер Лукача, то это дает лишь право считать, что у Лукача были и личные мотивы, которые побуждали его пересмотреть свой первоначальный выбор. Остальное — плод мыслительной работы. Только такой подход согласуется с той серьезностью, с какой он в 1918—1919 годах пытался осмыслить историческую дилемму рабочего движения и свою

личную проблему. Так что гипотезу о том, что он принял решение «с закрытыми глазами», можно отбросить.

Однако гипотеза конверсии этим еще не закрыта. Сопоставление текстов ничего не говорит о том, каким путем происходила перестройка картины мира Лукача. Можно, конечно, представить, что в том состоянии, когда он, внутренне неудовлетворенный «Большевизмом...», еще не приступил к переосмыслению своих взглядов, его вдруг постигло что-то вроде озарения. Оно и осветило новым светом все то, что он до того момента думал и во что верил, а затем, вслед за перестройкой картины мира и оценки сложившейся ситуации, были предприняты и практические шаги.

Для того чтобы окончательно отбросить гипотезу конверсии, нужно сначала убедительно обосновать гипотезу делиберации. Если дистанцию между двумя точками можно заполнить шагами разумного взвешивания, ступенями логических размышлений, то гипотеза об озарении становится просто ненужной. Правда, реконструкция хода делиберации может быть только гипотетической: прямых письменных свидетельств об этих критических неделях не осталось. Однако не существует и письменных подтверждений озарения: это тоже не более чем гипотеза. Что же касается реконструкции процесса делиберации, тут мы все же можем найти некоторые точки опоры в том, что Лукач писал в конце 1918 и в начале 1919 годов, — в то время как для предположения об озарении нам совсем не на что опереться, разве что на предполагаемый *hiatus*, который нужно как-то заполнить.

*Возобновленная де-libeрация*

Будем, таким образом, исходить из того, что у Лукача был некий личный (внутренний, связанный с особенностями характера) мотив для пересмотра позиции, изложенной в «Большевизме...»

Нам известно, что в его размышлениях осталось нетронутым, известны стабильные пункты. Не изменилось убеждение, что существующий мировой порядок должен уйти в прошлое. Неизменной осталась вера, что наступил исторический момент, когда появились шансы свергнуть старый уклад. Прежним остался и этический максимализм, с которым Лукач подходил к проблеме решения: основные запреты морали обладают абсолютной силой, ты или сохраняешь чистоту — никогда, ни при каких обстоятельствах не вступаешь с этими запретами в конфликт, — или безвозвратно погрязаешь в пороке.

Нам известно, какие из стабильных пунктов изменились. Иным стало описание одной ветви дилеммы: из возможностей, среди которых предстоит сделать выбор, выпал демократический путь. Более радикальными стали этические воззрения Лукача: требование абсолютной чистоты было дополнено принципом негативной ответственности. Альтернатива превратилась в настоящую моральную дилемму, которую нельзя обойти, и появилась мысль о добровольной готовности к преступлению как идея единственно нравственной позиции перед лицом этой моральной дилеммы.

Вопрос заключается в том, какие соображения могли привести к этой ревизии. Что именно происходило в голове Лукача, мы, разумеется, не можем воспроизвести. Но мы знаем те мысли, которые он изложил в письменном виде перед «Большевизмом...» и после «Тактики...» Эти записи позволяют довольно хорошо разобраться в важнейших вопросах.

Начнем с отказа от демократической альтернативы. Анализируя «Тактику...», я писал, что поворот был вызван появлением точки зрения классового сознания. Я упоми-

нал также, что, хотя у Лукача и появляется характерная марксистская мысль о конфликте между сиюминутными и отдаленными интересами, в центре его внимания находится вовсе не это. Демократическая стратегия для него не приемлема прежде всего потому, что она признает нормативность существующего правопорядка. Это несогласие возвращает нас к вопросу, который находился в центре размышлений Лукача в годы Первой мировой войны: к вопросу о взаимоотношениях между социальными институтами и человеческой жизнью.

Главная проблема, занимавшая молодого Лукача, заключалась в том, как можно жить разумной — как он писал, «сущностной», или «необходимой» — жизнью в современном обществе. Проблема эта была вызвана двумя основными трудностями. Во-первых, повседневная жизнь типичного человека — так ее видел Лукач — «бесформенна»: она течет от одной случайной цели к другой, от настроения к настроению. Во-вторых, для этой жизни характерны отчуждение между людьми, отсутствие взаимопонимания и солидарности. «Сущностной» же жизни придает форму всеобъемлющая цель, которая покоится на глубоких убеждениях; с одной стороны, ее характеризует продуманная последовательность актов выбора, а с другой стороны, такую жизнь делают богатой и человеческой интенсивные личные связи.

Поначалу Лукача беспокоило, что эти ценности словно бы исключают друг друга. Повседневная жизнь, как она открывается нам, «не сущностна»: она содержит лишь осколки аксессуаров настоящей, разумной жизни. «Сущностной» же жизнью жить невозможно. С одной стороны, тот, у кого есть большая цель — как у художника эстетическое творчество, — должен все подчинить этой всеобъемлющей цели, а потому волей-неволей отчуждается от богатства целей и переживаний, которое (богатство) необходимо для человеческой жизни. С другой стороны, такая доминирующая страсть делает невозможными и завязывание и поддержание личных связей, обесчеловечивает жизнь. Таким

образом, или жизнь «несущностная», но которой можно жить, или «сущностная», но непригодная для человека.

Эту трагическую альтернативу Лукач вначале объяснял тем, что «сферы» современной культуры: наука, искусство, религия — находятся в непримиримом противоречии друг с другом; каждая из них отрицает другую и каждая претендует на человека целиком. Обществу они необходимы все, но жизнь неспособна охватить их в гармоническое единство. Получается, чтобы жить, ты должен быть непоследовательным, избегать глубоких убеждений, больших целей; ты не должен полностью посвящать себя ни одной из сфер. Ведь для того, чтобы быть последовательным, ставить перед собой большие цели, опирающиеся на глубокие убеждения, ты должен полностью отдаться какой-нибудь сфере, что означает, что ты откажешься от нормальной человеческой жизни<sup>47</sup>.

Позже на передний план у Лукача выходит другое соображение. Он все отчетливее видит: главная причина трагедии современной жизни заключается в том, что он в свой марксистский период будет называть то овеществлением, то отчуждением. Для упорядочения своей жизни люди создают искусственные формации: культурные объективации и социальные институты; без этих формаций невозможно жить специфически человеческой жизнью. Но, возникнув, эти формации обретают «власть, господствующую над людьми без разбора, слепо и без исключений», и обеспечивают свое господство через «далекий от человека, извечный и неизменный диктат» закона<sup>48</sup>. Господство законов же характеризуется «чуждостью и враждебностью взаимоотношений между внутренним и внешним миром»<sup>49</sup>.

В свете этого вопрос Лукача переформулируется так: можно ли, и, если можно, как поставить динамику формаций на службу человеческим интересам и целям.

Для того, кто знаком с Лукачем-марксистом, естественно понимать слепую власть формаций в том плане, что правила, порождаемые социальными институтами, действуя «за спинами людей», перенастраивают и направляют в одну сто-

рону множество индивидуальных выборов, вызывая никем не спланированные и даже никем не предугадываемые следствия, которые затем, наподобие природных условий бытия, предопределяют стоящие перед людьми возможности выбора. Скорее всего, молодой Лукач думал о чем-то подобном *тоже*. Но не это его центральная мысль. Центральная его мысль — в том, что искусственные правила социальных институтов претендуют на нормативность, авторитарность своих предписаний ставят выше норм этики, более того, вторгаются во взаимоотношения между людьми, подменяя собой этические отношения, и подчиняют собственным формальным правилам все личные связи между людьми.

Взаимоотношения социальных институтов и этики Лукач, еще до «Большевизма...», рассматривал в работе «Выступление по докладу Белы Фогарши «Консервативный и прогрессивный идеализм»»<sup>50</sup>. Здесь он пишет следующее: этика есть царство *Sollen* (долженствование, нем. — *Перев.*), положения ее нормативны, критерий нормативности же — действительность, а не существование: то, что некое положение («поступать надо так-то и так-то») действительно, не зависит от того, существует ли оно (то есть есть ли в данном сообществе общепринятое правило, в соответствии с которым надо поступать так-то и так-то). Иными словами, «*Sollen*, с точки зрения его сути, всегда имеет трансцендентную природу», не зависит от фактической практики общества<sup>51</sup>.

Институты общества также претендуют на нормативность, считают себя действенными и даже полагают в отношении себя, что «обладают действенностью с уклоном в принуждение»<sup>52</sup>. Вот только предполагаемая нормативность этих институтов — не трансцендентна: «социальные институты (от собственности до нации и государства) сами по себе не обладают ценностью»<sup>53</sup>.

Отсюда можно в принципе двигаться в двух направлениях. Одно из них обозначено в самом «Выступлении...» Нормы социальных институтов всего лишь существуют, сами по себе действенностью они не обладают. Но вторичная, заим-

станованная из этики действенность у них все-таки может быть. В конечном счете смысл и цель им придает то, что они служат самореализации индивида, созданию и поддержанию отношений между людьми. Пока они соответствуют этой своей инструментальной роли, у нас будет моральный стимул выполнять их правила.

Проблема в том, что эти нормы никогда не смогут соответствовать своему моральному предназначению полностью. Во-первых, в их природу входит склонность становиться самоцельными; причем «едва только [какая-то из них] становится самоцельной, она соскальзывает с плоскости действенности и превращается в просто существующую, а существующее, с точки зрения этического идеализма, находится на одном уровне со всеми прочими существующими явлениями и — как таковое — не может по праву рассчитывать на всеобщее признание»<sup>54</sup>.

Во-вторых, если бы в них не было стремления стать самостоятельными, все равно оставалось бы истиной то, что «каждый социальный институт лишь приблизительно может служить этой цели» — цели этического прогресса, — «которую по-настоящему может увенчать успехом только итог независимого от него (от института.— *Перев.*) этического развития»<sup>55</sup>.

«Выступление...» не анализирует, что следует отсюда в плане покорности социальным институтам. Лукач не задается вопросом, нужно ли соблюдать закон и в том случае, когда принципы морали этот закон не подкрепляют, или же на него следует ориентироваться лишь в том случае, когда он, закон, предписывает то же самое, что и без того требуется моралью. Вместо этого Лукач обращает внимание на то, что социальные институты недолговечны и потому непрестанно нуждаются в реформировании. Он отождествляет политику с практикой, направленной на создание и реформирование институтов, и утверждает, что, поскольку действенность институциональных норм не автономна, то не может быть автономной и

политика. «...Этический идеализм закономерно отрицает автономию политики, ибо эта автономия означала бы самоценность чего-то только существующего (государства, нации), чего этика признать не может»<sup>56</sup>.

Социальные институты никогда не достигнут этической цели полностью, но могут бесконечно приближаться к ней (отсюда «извечность прогресса»<sup>57</sup>); миссия этики в сфере политики заключается в том, чтобы стимулировать это вечное приближение:

«Этический идеализм — это перманентная революция против бытия как бытия, как чего-то, что не достигает этического идеала, и так как это — перманентная революция, так как это — абсолютная революция, она способна определить направление истинного, никогда не достигающего точки покоя, никогда не впадающего в застой развития и регулировать его ход»<sup>58</sup>.

Эту позицию нетрудно связать с позицией, нашедшей выражение в «Большевизме...». Демократический путь не разрушает, но — в свете моральной критики — развивает существующие институты, тем самым ступень за ступенью преобразуя человеческие отношения, пока ситуация не созреет для того, чтобы «из самоопределения человечества» родился институционный строй социализма<sup>59</sup>.

Но когда Лукач, опровергая собственную позицию, выраженную в «Большевизме...», оглянулся на то представление об этическом идеализме, которое было высказано им в дискуссии вокруг доклада Фогараши, у него была серьезная причина поставить вопрос: удовлетворительно ли это представление? Способна ли моральная критика одолеть слепую власть формаций, в корне не отвергая претензии социальных институтов на нормативность?

Чтобы ответить на этот вопрос утвердительно, ему необходима была бы комплексная теория институционной авторитарности. Эта теория подтвердила бы, что право социальных институтов — государства — на создание обязательных и принудительных правил нуждается в доказатель-



стве с помощью морали. Но такое доказательство должно поддерживать именно право на создание правил и на принуждение; а не прямо содержание отдельных правил. Если бы у Лукача была такая теория, она могла бы показать, что институционные правила не автономны относительно морали; но она бы показала также, что в типичном случае им нужно следовать, даже если они не переводят какую-либо этическую норму на язык формаций.

У Лукача, однако, не было возможностей для создания такой теории; более того, ему было совершенно чужда мысль, что институционным правилам может быть присуща нормативность, независимая от их морального содержания. Например, в 1915 г., в письме, адресованном Паулю Эрнсту, он писал:

«Власть формаций, по всей видимости, будет все возрастать, для большинства людей означая, может быть, реальность более живую, чем реально существующие вещи. Но мы не должны это принимать как факт: именно этому меня научила война. Мы должны постоянно подчеркивать, что единственная сущность — только мы, только наша душа; но даже и вечно-априорная объективация души (пользуясь прекрасным образом Эрнста Блоха) — это всего лишь бумажные деньги, ценность которых зависит от того, можно ли обменять их на золото. Реальную власть формаций, конечно, отрицать невозможно. Но смертный грех духа в том, что всякую власть он окружает метафизическим нимбом; этим полна немецкая философия со времен Гегеля. Государство — действительно власть, но нужно ли по этой причине признавать его (с утопически идеальных позиций философии ли, с точки зрения подлинных этических норм ли) существующим? Не думаю»<sup>60</sup>.

Таким пониманием было намечено другое направление в размышлениях Лукача, направление, коренным образом отличающееся от идеи «вечного прогресса», к которой он склонялся в «Выступлении...» Это новое направление предполагало такой радикальный сдвиг, который раз и на-

всегда лишит социальные институты их нормативного авторитаризма и восстановит мораль в ее законных правах.

Никаких сомнений, в 1919 году Лукач считал, что этот сдвиг совпадет с созданием бесклассового общества. Более того, он, этот сдвиг, станет подлинным смыслом социальных преобразований, увенчает их ход. Уничтожение классовых различий — всего лишь средство, которое сделает возможным такое состояние, когда отношения между людьми будут определяться непосредственно моралью. «Конечная цель коммунизма — построение такого общества, в котором регулировать действия человека будет не принудительное право, а свобода морали», — с недвусмысленной четкостью провозглашает работа «Роль морали в коммунистическом производстве»<sup>61</sup>.

Однако если Лукач теперь считал, что сломать безличную власть социальных институтов можно, лишь заменив институционный авторитаризм нравственной мотивацией, то «вечный прогресс» («Выступление...»), а вместе с ним и демократическую альтернативу он уже не мог не квалифицировать как совершенно безнадежное предприятие. И справедливо считал, что у него есть серьезные причины сомневаться в возможности демократического пути.

Подобный же вывод можно сделать, когда мы говорим о переосмыслении моральной дилеммы и о готовности на преступление как решения этой дилеммы. Повесть Бориса Савинкова «Конь бледный» заинтересовала Лукача еще в 1914 году<sup>62</sup>. Именно проблема оправдываемого этикой терроризма впервые привела его к мысли о моральной дилемме, и структуру этой дилеммы, вместе с идеей готовности к преступлению, он очень рано сформулировал для себя в той же форме, что и позже в «Тактике...»:

«Здесь — ради спасения души — как раз и необходимо пожертвовать душой: исходя из некой мистической этики, стать безжалостным реальным политиком, преступив абсолютную заповедь, которая не является обязанностью по отношению к формациям, — заповедь «Не убий!»<sup>63</sup>

С итогом этого хода мыслей согласуется даже цитата из Хеббеля, которой завершается «Тактика...»

У Савинкова Лукача особенно сильно взволновали две вещи. Первая — безжалостно острая формулировка моральной дилеммы и разрешение ее через заявление о готовности к преступлению. Вторая — сочетание этики и реальной политики, без чего, конечно, и сама дилемма бы не возникла. Пример эсеров-террористов впервые показал ему: это отнюдь не невозможно, чтобы этические мотивы стимулировали человека к политической активности и чтобы политика не исчерпывалась беспринципной тактической игрой, а воплощала кардинальнейшие этические убеждения человека, причем воплощала их с беспощадной последовательностью.

Тем не менее влияние эсеровского терроризма в интеллектуальных исканиях Лукача отошло на какое-то время на второй план. Уже в статье 1914 года, где впервые упоминается Борис Савинков (точнее, его писательский псевдоним), Лукач говорит о революционном терроре лишь как об одном из проявлений «двух русских крайностей» (атеизм и автократия)<sup>64</sup>. Как ни влекли его проблемы, поставленные в повести «Конь бледный», Лукач быстро приходит к пониманию: то, что предлагают террористы, этически несостоятельно. Для выражения своих тревог и сомнений Лукач прибег к помощи Достоевского.

Старец Зосима в «Братьях Карамазовых» говорит, что любовь выражает себя двумя способами. Один способ — «любовь деятельная», второй — «любовь мечтательная». Деятельная любовь — это «работа и выдержка», это долгая, жертвенная череда добрых деяний, не бросающихся в глаза. Мечтательная любовь «жаждет подвига скорого, быстро удовлетворимого и чтобы все на него глядели». Приговор, скрытый в этом различии, однозначен: человечеству поможет не эффектное самопожертвование, сгущенное в одном мгновении. У тех, кто жаждет «подвига скорого», отсутствуют смирение и упорство, без которых нет подлинной человеческой любви к ближнему.

Трудно сказать, когда именно Лукач обратил внимание на эту мысль Достоевского. Одно несомненно: уже в начале 1918 года он относил готовность эсеров-террористов к преступлению к категории «подвигов скорых». В марте 1918 года вышла его брошюра «Бела Балаж и те, кому он не нужен»; во вступлении к ней мы читаем следующие строки:

«Обломов видит дальше, чем позволяет достижимая реальность, он устремляет взгляд к реальности утопической; он видит полную бесцельность достижимой, эмпирической реальности — и остается лежать в постели, потому что не в силах вынести этой бесцельности. Он видит перед собой абсолют, и если бы его можно было реализовать одним прыжком, одним «подвигом скорым» — как сформулировал старец Зосима центральный вопрос русской души, — то Обломов стал бы действовать. Но он понимает, что это невозможно, и, не в силах жить в плоскости относительного, предпочитает остаться в постели. Его бездействие, таким образом, относится к кругу проблем «подвига скорого», к тому странному ряду, что ведет от Германна «Пиковой дамы», через Раскольников до, если угодно, террористов Ропшина (Савинкова)»<sup>65</sup>.

Таким образом, уже в то время, когда Лукач писал статью «Большевизм...», у него было два различных этических критерия для оценки политического насилия. Одна — мысль о необходимости быть готовым к совершению преступления; вторая — убежденность, что мир можно спасти лишь в «медленной, на первый взгляд не героической, но глубоко ответственной, перемалывающей душу, долгой и поучительной борьбе»<sup>66</sup>. Верх взяли на время доводы, диктующие отказ от «подвига скорого».

Лукач, автор «Большевизма...», даже захват власти русскими коммунистами считал примером «подвига скорого». Это позволяет с уверенностью считать, что в ноябре 1918 года Лукач встал на сторону демократической альтернативы не за неимением лучшего, а потому, что у него было глу-

бокое этическое убеждение: альтернатива пролетарской диктатуры морально и практически неприемлема.

Однако пересмотр демократической альтернативы подорвал его веру в эффективность «деятельной любви». И когда Лукач остался один на один с альтернативой немедленного захвата власти, он легко смог прийти к тому мнению, что между большевиками и эсерами-террористами все же имеются существенные различия. Савинков и его единомышленники реальными политиками являются лишь на первый взгляд: видимость эту им придает только то, что они не боятся прибегать даже к самым крайним средствам. На самом же деле поступки их — не более чем личный жест, после которого мир остается таким, каким был. Именно поэтому их тактика — характерный пример «подвига скорого». Большевики же — настоящие реальные политики: они захватывают и удерживают власть, мобилизуют массы и строят государственный механизм. Деятельность их — деятельность коллективная; в жертве, которую приносят участники этой борьбы, по отдельности нет ничего эффектного. В ходе пересмотра своей позиции Лукач легко мог найти доводы для того, чтобы изъять большевистскую практику из разряда «подвигов скорых». А когда это было сделано, моральная дилемма, в которой пример эсеров фигурировал лишь как теоретическая возможность, становится дилеммой большевистской политики. Теперь она, эта политика, вступает в права готовности к преступлению.

Таким образом, мы можем достаточно точно реконструировать мыслительный процесс, который привел Лукача к перестройке системы его взглядов. Как переоценку демократической альтернативы, так и новое осмысление моральной дилеммы и выход на сцену этики готовности к преступлению вполне можно объяснить разумными доводами. Труднее обнаружить, откуда происходит третий опорный камень, принцип негативной ответственности. Но кое-что все-таки мы можем сказать и об этом.

Требование моральной чистоты молодой Лукач представлял в понятиях кантианской этики. То есть мораль он воспринимал как совокупность обязанностей, которые следует соблюдать ради них самих. Этичность действия определяется его мотивами, и только ими; этическим является такое действие, которое диктуется волей, «правильной всего лишь ради правильности», волей, «отвечающей этическим нормам»<sup>67</sup>. Моральная чистота в этом смысле означает не что иное, как чистоту воли, диктующей действие, чистоту намерения. И при этом ты можешь запачкать себя двумя способами. Или исчезнет чистота твоих поступков: ты намеренно нарушишь моральные нормы. Или лишатся чистоты твои убеждения: даже если твои поступки не противоречат моральным нормам, мотивы их все же аморальны. (Отсюда структура дилеммы «Большевизма...»)

Последовательное кантианство, однако, исключает возможность столкнуться с настоящей моральной дилеммой для людей, которые поступают по совести. Кантова этика делает индивида ответственным только за требование «правильность ради правильности», невзирая на последствия его поведения. Твоя ответственность сводится к тому, что ты последовательно следуешь заповеди «Не убий!»; если это означает, что ты не помешал кому-то убить двух других людей, то за гибель этих жертв ты никакой ответственности не несешь: вина лежит только на убийце. Кантова этика не знает негативной ответственности даже в исключительных случаях.

Однако мы знаем, что Лукач — хотя до марксистского поворота он никогда не отказывался от кантовой основной идеи — немало мучился с трудностями кантианства. В гейдельбергской «Эстетике» есть интересный пассаж, в котором обращается внимание на то, что подход к поступку с позиций морали лишь в том случае позволяет вынести за скобки его (этого поступка) последствия, если способен создать о поступке некое совершенно особое, с трудом совместимое с повседневным опытом представление, а

именно, если будет исходить из того, что у поступка нет временных предпосылок и следствий:

«... свободная воля решения в буквальном смысле слова означает: действовать нужно так, словно это в мироздании первый и последний поступок, словно не существует никаких причин, которые повели к ситуации, в которой принимается решение, словно поступок должен быть совершен непосредственно перед страшным судом, когда время перестанет течь, и у поступка могут быть только такие последствия, которые в его чисто этическом намерении онтологически предполагаются вместе с ним»<sup>68</sup>.

Хотя Лукач не использует это утверждение как аргумент, противостоящий кантову представлению о моральном решении, в одном из последующих мест «Эстетики» он дает понять, что подобное «атомистическое» понимание действия доставляет ему серьезную сущностную проблему: ведь отсюда (из этого понимания) следует, что из сферы этики выпадает конкретный, развивающийся во времени характер и, точно так же, отношение к конкретным потребностям другого человека:

«Благодаря выключению проблемы последствий этического поступка — поскольку поступок этот не вступает в непосредственные взаимоотношения с целью и с чувством — с точки зрения этой сферы объективный мир существующих предметов вообще не идет в расчет. Сама сфера строится из бесконечного ряда изолированных действий, всегда начинающихся сызнова, означающих, так сказать, извечное начало, ряда, где субъект в каждом случае совершения действия вновь и вновь должен делать частью своей воли этическую максиму, а с точки зрения оценки воплощенности или невоплощенности этической нормы принимается в расчет только чувство, проявляющееся только при этом одном действии, так, словно действие это — первое и единственное. ... В этой сфере “бытие” “души” имеет место лишь как идеал, а пол-

нота целей и направленные на них другие субъекты [правильно: другие субъекты, на которые направлены цели] — лишь частично как идеалы, частично же как условия действия, и любое ослабление или усугубление нормативно-процессуальной атомизированности сферы трансцендентизирует этику, делает ее метафизикой практики, вследствие чего чисто практический ее характер само собой разумеющимся образом тут же уничтожается и трансформируется в метафизически-контемплативный (или квазиконтемплативный характер)<sup>69</sup>.

Но Лукач даже здесь останавливается, чтобы констатировать: к этике закономерно принадлежит точечное, «атомизирующее» понимание действия и — как отсюда вытекает — ее неспособность вобрать в себя преемственный во времени характер и конкретные отношения между людьми. На это утверждение можно реагировать двумя, радикально отличающимися друг от друга способами. Один из возможных ответов таков: любая попытка преодолеть этический «атомизм» — это глубокое заблуждение. Цитата, приведенная выше, подсказывает скорее этот вывод. Другой ответ гласит: предписанное этикой поведение нужно преодолеть.

Эта вторая возможность также появляется у Лукача, причем в тех эссе, которые были написаны примерно в одно время с «Эстетикой». В вышедшей в 1910 году «Эстетической культуре» Лукач обращает внимание на опасную легкомысленность отношения к жизни, словно к эпизоду перед Страшным судом:

«Перманентная трагедия... величайшая фриivolность. Именно так, потому что... в день Страшного суда все ведь и так будет найдено слишком легковесным — где же разница между легким и тяжелым в подлинной жизни? Так как жизнь и искусство трагичны в целом, то все равно, сколь весомой и сколь серьезной будет каждая отдельная их деталь»<sup>70</sup>.

А эссе «О нищете душевной» (1911) утверждает, что «истинная этика... античеловечна»<sup>71</sup>; абстрактной морали испол-



нения долга это эссе противопоставляет личную доброту, находящуюся за границами этики. Доброта, с одной стороны, ломает разделительные стены, возводимые отвлеченными обязанностями между душами: она создает мистическое тождество душ (цитата, взятая из «Эстетики», также оглядывается на предполагаемую ограниченность этической сферы со стороны альтернативы мистики — чистой «метафизической контемплации», и такая возможность жизни занимала Лукача, пускай с разной степенью интенсивности, вплоть до его поворота к марксизму). С другой же стороны — и для нас сейчас это будет главным, — доброта стремится не к обязанности ради обязанности, а к «спасению» другого человека. Две эти цели независимы друг от друга, и потому доброта может войти в противоречие с долгом: «может быть, каждое ее действие — преступление», однако «жизнь доброты в чистоте более не нуждается; у нее есть чистота иная, более высокого порядка»<sup>72</sup>.

Немного ниже читаем следующее:

«Чистота в жизни — всего лишь тусклое украшение, она никогда не станет стимулом действия... Хотеть же чистоты ... просто нельзя, ибо тогда она превратится в абсолютное отрицание и утратит имевшееся в ней неистовое и удивительное «несмотря ни на что»: оставаться чистым среди греха, обмана и жестокости»<sup>73</sup>.

Этот пассаж, несмотря на похожую пафосность выражения, вовсе не предваряет моральной дилеммы 1918–1919 годов. Он не констатирует наличия конфликта внутри этики; он приводит аргументы в пользу того, что нужно выйти за пределы этической точки зрения. Но парадокс, который нашел в нем выражение, оказывает давление на мысль даже в том случае, когда она, мысль, возвращается обратно в пределы этики, как это произошло с Лукачем после эссе «О нищете душевной»<sup>74</sup>. Ибо погоня за призраком чистоты «среди обмана и жестокости» лишь тогда может стать грехом, если наша моральная ответственность не ограничивается тем, что делаем мы сами, но — по крайней мере, в определенных слу-

чаях — распространяется и на то, что делают другие, но чему мы упустили возможность воспрепятствовать.

Каким образом эта мысль возникла между «Большевизмом...» и «Тактикой...», понять в общем можно. Пока Лукач верил, что к новому мировому порядку ведет путь «деятельной любви», «медленная, на первый взгляд негероическая, но глубоко ответственная, перемалывающая душу, долгая и поучительная борьба», кантово понимание этики не вступало в противоречие с той ее (кантовой этики) уязвимой чертой, которая живо занимала Лукача уже несколько лет назад. Но как только он увидел, что от этой веры нужно отказаться, похожая по структуре — хотя уже с гораздо более широким полем действия — проблема вновь сделала прежние размышления актуальными.

До этого момента развитие его мысли прослеживается четко. Но когда появляется совершенно радикальная концепция негативной ответственности, далеко выходящая за пределы самого последовательного консеквенциализма, тут нам просто не за что зацепиться. Этого, однако, все-таки недостаточно мало для того, чтобы отбросить делиберативную гипотезу.

### *О гипотезе конверсии*

В начале статьи я говорил о том, что делиберативная гипотеза — естественная отправная точка для решения нашей проблемы. Она соответствует представлениям о том, как человек, умеющий пользоваться своим разумом, движется от осознания проблемы, которую нужно решить, к принятию решения. Вот почему нужна уж очень из ряда вон выходящая причина, чтобы этой естественной гипотезе предпочесть вариант решения «с закрытыми глазами» или гипотезу конверсионную.

Мы видели, что ход делиберации прослеживается удовлетворительно. Реконструкция, конечно, гипотетична: ведь мы не знаем наверняка, что этапы мысленной работы

проходили точно в таком порядке. Но у нас есть серьезные причины предполагать, что в общем и целом процесс развивался именно так.

О мотивах, скрытых в психологическом складе Лукача, и о том, как они действовали, речи пока почти не было. Однако у меня и необходимости не было говорить о них больше. Моей целью не являлось изложение личной истории человека, пускай даже такого, как Лукач. Я лишь хотел показать, какие рациональные доводы — обнаруживаемые и в имеющихся в нашем распоряжении работах — играли роль и какую роль они играли в мыслительном процессе Лукача в период между «Большевизмом...» и «Тактикой...», когда он круто изменил свой выбор.

Приведенный здесь анализ делает гипотезу конверсии излишней. В завершение я покажу, что эта гипотеза маловероятна и с других точек зрения.

Большевики представляли две вещи: бескомпромиссную утопию коммунизма и практику террора. Лукачу нужно было прийти или к одному, или к другому.

Итак, в 1918–1919 годах Лукач представлял коммунизм как такой мир, где «из жизни общества и из самосознания людей исключаются все классовые различия», а «с ними из совместной жизни людей исчезает все, что их разделяло друг с другом: всякий гнев и всякая ненависть, всякая зависть и всякое высокомерие», а вместо них человеческие взаимоотношения пронизываются нравственными чувствами «любви и понимания»<sup>75</sup>. Работы Лукача полны библейскими метафорами: пролетариат он называет «мессианским классом всемирной истории», об обществе будущего говорит как о царстве «блаженства» и как о «Земле Обетованной». Религиозная настроенность тут неоспорима. В 1918–1919 годах социализм для Лукача — такая идея, к которой, при должной степени восторженности, действительно можно обратиться как к новой вере. А «всемирно-исторический момент», несомненно, был таков, что легко мог привести его в состояние восторженности.

Только дело в том, что конверсия должна была бы объяснить поворот, случившийся между «Большевизмом...» и «Тактикой...», а Лукач уже в период написания «Большевизма...» определял себя как социалиста. Более того, он был твердо уверен, что между его социализмом и социалистическим мышлением, приписываемым большевикам, различия нет: тех, кто отвергает большевистский путь насильственной революции, и тех, кто идет по этому пути, вдохновляет одна и та же идея «спасения мира»<sup>76</sup>. Он даже не согласен с тем, что между приверженцами двух этих позиций есть разница хотя бы в силе их веры в идею, в степени их готовности к самопожертвованию<sup>77</sup>.

К тому же Лукач не нуждался в конверсии, чтобы усвоить идеал этики любви, на котором будет строиться бесклассовое общество. Все его мышление в молодости было исполнено поисками возможностей для того, чтобы люди обращались друг с другом не как чужие, не как существа, противопоставляемые друг другу эгоистическими интересами и ложью, чтобы между ними царили солидарность и понимание. Очень рано его стал занимать вопрос, могут ли дать решение этой проблемы рабочее движение и его программа. И хотя до осени 1918 года на этот вопрос он неизменно отвечал отрицательно, сомнения его объяснялись вовсе не тем, что он считал социалистическую идею безнадежно утопической. Скорее он полагал, что она недостаточно утопична: она не сломает принудительные условия существующего мира<sup>78</sup>.

Институциональный уклад старого мира зашатался, и Лукач пришел к выводу, что кризис, с одной стороны, создает пространство для интегральной социалистической идеи, а с другой стороны, показывает крах старого мира настолько глубоким, что тот, кто туда заглянет, всем сердцем должен желать прихода социализма. С этой минуты Лукач считал себя социалистом. Но коммунистом он еще не был. Большевистскую диктатуру он еще отвергал. Так что если между «Большевизмом...» и «Тактикой...» произошла мировоз-

зренческая конверсия, она должна была прежде всего затронуть оценку террора. Но о каком именно повороте здесь должна была идти речь?

Один из возможных ответов заключается в том, что в революционном насилии Лукач уже видел не что-то дурное, а что-то хорошее. Не такое средство, без которого новый мир, видимо, не может быть создан, хотя оно этому новому миру и чуждо, но первый шаг к созданию нового мира.

Как был возможен такой ход мыслей? Предположим, что абсолютный запрет насилия относится к морали старого уклада и эту мораль угнетатели навязывают угнетаемым, чтобы держать их в подчинении. Для того, чтобы угнетенные подняли голову, чтобы они обрели способность создать новую мораль нового строя, сначала им нужно разрушить мораль старого строя. Они должны доказать, что нормы, навязанные им господствующим классом, больше не властны над ними. И сделают они это в акте приятия несправедливого насилия. В этом случае террор — не просто средство захвата и удержания власти, но совершаемое ради себя самого, моральное деяние.

К принятию мысли о насилии как освобождающем, возвышающем человека творческом акте Лукач, скорее всего, действительно пришел через конверсию. Ведь темная эта идея, отягощенная этическим релятивизмом и иррационализмом, была — хотя он читал Жоржа Сореля — совершенно чужда Лукачу и его мышлению до 1918 года. Только вот в «Тактике...» следов этой идеи мы не находим. Культ насилия не коснулся Лукача и в момент его поворота к большевизму; мысль о моральной самоцельности насилия, которая будет играть такую важную роль в философии Жан-Поля Сартра<sup>79</sup>, несовместима с ключевым положением «Тактики...»: «...Совершаемое убийство может стать — трагически — моральным лишь у того человека, который знает, неколебимо и не допуская никаких сомнений, что убивать нельзя ни при каких обстоятельствах».

Таким образом, предполагаемая конверсия не может быть объяснена позитивным влечением террора. Если Лукача все же обратило к большевистской стратегии что-то вроде озарения, то переживание это должно было быть негативным. Оно должно было быть связано с осознанием того, что существующий правопорядок в моральном плане несостоятелен, но в то же время его невозможно изменить без массового применения внеправового насилия. Если предположить, что Лукач думал именно так, то крайнее отчаяние могло привести его к тому, что, несмотря на все рациональные контраргументы, он попытался уцепиться за большевизм, — ибо, как мы писали в наброске 1971 года, больше ему уже не за что было уцепиться.

Это утверждение, вероятно, могло бы показаться вполне приемлемым, если бы «Тактика...» появилась не после «Большевизма...» Но она появилась после «Большевизма...», и это эссе («Тактику...») Лукач писал в тот исключительный момент, когда ему казалось, что социалистический миропорядок может быть установлен и мирными средствами. В последние месяцы 1918 года дела человечества виделись ему не такими безнадежными, как когда-либо прежде. Так что у нас нет оснований предполагать, что он находился в душевном состоянии крайнего отчаяния. Картина мира, сложившаяся на этот момент, не объясняет того негативного импульса, который со всей мощью отчаяния повернул бы его к одобрению революционной диктатуры.

А теперь вспомним событие, с которым совпало решение Лукача о вступлении в коммунистическую партию. Если конверсия и имела место, то это был самый подходящий момент для нее. Сотрудники Института истории партии, которым Лукач, десятилетия спустя, рассказывал, как это произошло, записали следующее:

«...Этот шаг созрел в нем и вылился в решение в тот момент, когда они вместе с Белой Фогараши прослушали один из докладов на тему, которую подготовил Ласло Рудаш; сам доклад произвел на них очень скверное впечат-

ление. Они уже уходили, когда (Лукач) сказал Фогараши: знаете что, Фогараши, через неделю мы все равно вступим в партию, почему бы не сделать это сейчас?»<sup>80</sup>

Внезапность этого решения, возможно, может породить ощущение, будто здесь в самом деле имело место некое озарение. Но что это была за конверсия? Для озарения необходимо какое-то необычное переживание, которое вдруг представит все в новом свете. Савл на пути в Дамаск увидел вдруг ослепительное сияние и услышал глас с неба: «Савл! Савл! что ты гонишь меня?» Доклад Рудаша, который «произвел очень скверное впечатление», — как глас с неба? Ну нет! Если решение Лукача действительно созрело там, в той аудитории, тогда оно пришло хоть и внезапно, но едва ли было следствием озарения.

Известная вещь: когда ты проделал большую умственную работу и близок к итогу, но итог еще не получен, то помочь преодолеть последнее препятствие способны и какие-нибудь сами по себе незначительные, случайные мелочи: слово, образ, жест. Не исключено, что в докладе Рудаша прозвучала какая-то фраза, какой-то оборот, которые и дали толчок, после которого в голове Лукача все встало на место и чаши весов качнулись в сторону ноябрьского выбора. Это — обычный, даже тривиальный момент в процессе раздумий над какой-либо трудной проблемой, и гипотеза об озарении здесь просто лишняя.

Доклад Рудаша состоялся 31 декабря [1918 года]. Когда Лукач занял место в аудитории, в нем уже давно шло переосмысление тех положений, которые получили выражение в «Большевизме...» Поиски и взвешивание доводов и контрдоводов зашли уже далеко. Размышляя под звуки «очень скверного» доклада над своей проблемой, он, возможно, вдруг обнаружил, что доводы и контрдоводы складываются в единую систему и результат их склоняется в сторону пересмотра ноябрьского решения. Он еще раз прокрутил в голове не дававшиеся ему до сих пор вопросы — и процесс пришел к итоговой точке. Сомнения, колебания улетучились.

Лукач понимает, что и спустя неделю он не сможет уже ничего решить по-другому, чем в тот момент, — так какой смысл оттягивать решительный шаг?

Если все произошло именно так, если само практическое решение подверглось моментальному пересмотру лишь во время доклада Рудаша, тогда становится понятным и то, почему члены Воскресного кружка, с которыми Лукач делился всеми своими мировоззренческими проблемами, были уверены, что Лукач превратился из Савла в Павла совершенно внезапно и немотивированно. Они видели, какие этические вопросы мучают Лукача, но не заметили, что ставка в этой борьбе — пересмотр или сохранение однажды уже принятого политического решения.

*Континуитивность перехода –  
дисконтинуитивность мысли*

В начале статьи я поставил друг против друга две всеохватывающие гипотезы: гипотезу континуитивности и гипотезу дисконтинуитивности. Дисконтинуитивную гипотезу я опроверг в обоих ее вариантах: и как решение, принятое «с закрытыми глазами», и как озарение. Я показал, что у нас нет причин сомневаться: к выбору коммунизма Лукач пришел обычным путем практической делиберации. Так что необходимое отсутствующее звено для континуитивной гипотезы дано.

Однако там же, в начале статьи, шла речь о том, что о наличии или отсутствии преемственности можно говорить в двух различных ключах. Один связан со способом происшедшего поворота, второй — с его содержанием. Мой анализ выявил преемственность в способе поворота, продемонстрировав наличие и активную роль рациональных доводов. Я не исследовал вопрос о том, осталась ли между двумя периодами достаточная содержательная преемственность.



Дёрдь Маркуш предложил самый минимальный критерий для определения содержательной преемственности: «Там, где ответы могут быть полярно противоположными, одинаковым должен быть хотя бы вопрос». Но действительно ли поворот 1918—1919 годов не затронул поставленного Лукачем вопроса?

Так вот: между произведениями раннего периода и «Тактикой...» тождество вопроса, вне всяких сомнений, имеет место. В 1918—1919 годах Лукач находится в рамках все того же широкого круга этических проблем, что и в предшествующем десятилетии. Отсюда он черпает аргументы для своего политического решения; этот круг определяет и характер его марксистского мировоззрения этой поры. Его марксистские взгляды этого периода не только не исключают, но прямо-таки предполагают идею личной ответственности.

Однако вопрос этот, в 1918—1919 годах еще острый, в 1920 году уже исчезает бесследно. С этого времени работы Лукача не просто дают новые ответы на старые вопросы: они отбрасывают сами вопросы. В них и следа нет этической проблематики. Не остается для нее и теоретического пространства.

Даже лексика этики в этом году используется лишь в одной-единственной работе, да и то по отношению к коммунистической партии (а не к выбирающему коммунизм индивиду):

«Царство свободы должно жить в деятельности коммунистических партий уже в то время, когда следующие за ними массы еще не способны оторваться от коррумпированной почвы капитализма... Коммунистическая партия должна первой воплотить царство свободы, в ней в первой должен достичь господства дух братства, подлинной солидарности, готовности к самопожертвованию»<sup>81</sup>.

Лукач считает, что, став участником рабочего движения, он обрел возможность смотреть на мир с новой, более высокой идейной позиции, при взгляде с которого и бывшие этические проблемы обретают новое, радикально отличающееся от прежнего освещение. При таком взгляде моральные

дилеммы индивидуального выбора, которые занимали его на рубеже 1918 и 1919 годов, все до одной кажутся порожденными ложной постановкой вопроса. Тот факт, что они вообще были сформулированы сейчас, когда Лукач оглядывается назад, показывает, как ему самому кажется, что он как автор «Тактики...» выбрал коммунизм еще с позиций буржуазного индивидуализма. Присоединение к компартии, однако, привело его на коллективную позицию пролетарского классового сознания, откуда вопросы «Тактики...» представляются всего лишь псевдovoпросами.

Для пролетариата как коллективного действующего субъекта законы общества представляют собой не фиксированные данности, а потому из перспективы развития этого класса — идентичного субъекта-объекта истории — исчезает дуализм намерения и следствия, считает сейчас Лукач. «Пролетариат как субъект концепции общества одним махом разрешает парадокс инерции: дилемму между фатализмом чистых законов и этикой чистого чувства»<sup>82</sup>.

Бичуя в 1920 г. два очередных «уклона» коммунистического движения, оппортунизм и путчизм, Лукач пишет следующее:

«Оппортунисты полагают, что с помощью «просветительской работы» они постепенно добьются «зрелости» пролетариата для революции. Путчисты полностью исключают этот вопрос, поскольку они протаскивают на место сознания масс собственное «революционное» сознание»<sup>83</sup>.

Внимательный читатель сразу заметит, что присутствующая здесь критика относится и к собственным прежним работам Лукача. Первая фраза расправляется с платформой «Большевизма...», вторая — с платформой «Тактики...». Вот и все, что остается от дилеммы и от ее философских предпосылок.

Эту внезапную опустошенность сначала трудно понять. Пролетариат «как субъект замысла общества», фигурирующий в «Тактике...», еще не был реальностью, которая подра-

зумевалась сама собой настолько, чтобы одна лишь ссылка на него «одним махом» решала все парадоксы. В конце концов, Лукач исходит здесь из того, что эмпирическое сознание рабочих не совпадает с классовым сознанием, выражающим всемирно-историческую миссию этого класса. А если нет совпадения, то вывод, что пролетариат тождествен «субъекту замысла общества», вовсе не следует сам собой.

Правда, в первой половине 1919 года Лукач еще был уверен, что дистанция между «эмпирическим» и «всемирно-историческим классовым» сознанием в революционной ситуации за короткое время сойдет на нет. Мы «стремительно приближаемся» к последней стадии развития пролетарского самосознания, когда «сиюминутные интересы без колебаний» подчинятся «действию, которого требуют конечные цели»<sup>84</sup>, — пишет он 1-го мая. Однако в июле он уже рассуждает о том, что если у пролетариев не обнаружится достаточно самосознания для добровольного восстановления производственной дисциплины, то придется вернуть институционные методы принуждения, известные из капитализма<sup>85</sup>. А после падения Венгерской Советской республики он вынужден с горечью констатировать: «Только слепые романтики могли забыть о том, что рабочие массы, введенные в заблуждение предателями социал-демократами, были против диктатуры и за “демократическое” правительство Пейдля»<sup>86</sup>.

Таким образом, получается, что у Лукача были все причины, чтобы усомниться в собственных рассуждениях о рабочем классе как о субъекте, которому выпала честь думать о создании общества будущего. Но если бы он стал на этот путь, то ему пришлось бы отказаться не только от позиции, занятой в «Тактике...» Он вынужден был бы вернуться туда, где был даже до «Большевизма...» Ведь уже там он писал: если верно, что классовая борьба пролетариата тоже ведется лишь за свои отдельные интересы, тогда «все идейное содержание социализма, кроме удовлетворения непосредственных материальных интересов пролетарского класса, было бы только

идеологией. *А это невозможно* (курсив мой. — Я. К.)»<sup>87</sup>. Однако теперь он должен был бы сказать, что в общем-то да, возможно. Но если Лукач уже на восходящем этапе революции не мог принять, что рабочее движение не принесет разрешения невыносимо глубокого морального кризиса мира, то тем более это было неприемлемо для него сейчас, в период контрреволюции, когда рабочие были угнетены и в стране бушевало антикоммунистическое насилие. Значит, ему оставалось лишь спастись бегством *вперед*.

Пока Лукач надеялся, что последняя фаза пролетарского самосознания «стремительно приближается», он считал, что революционный пролетариат не нуждается в какой-то партии нового типа: он вообще не нуждается в партии.

«То, к чему люди теории приходят в процессе тяжелого умственного труда, пролетарию дано вследствие его классового положения, — при условии, что он осознает свое истинное классовое положение со всем, что отсюда следует... А с этим исчезает оправданность существования как социал-демократической, так и коммунистической партии... коммунисты сознательно организовались в партию лишь для того, чтобы разрушить все партийные рамки»<sup>88</sup>.

Когда Лукач понял, что осознание пролетариатом «своего истинного классового положения» — процесс удручающе трудный и долгий, его отношение к партии изменилось. Он пришел к выводу о том, что у «всемирно-исторического» сознания пролетариата в необозримо долгий период, предшествующий «осознанию самого себя», должна быть какая-то организационная база, и базой этой может быть не что иное, как коммунистическая партия:

«Коммунистическая партия — организационное выражение революционной воли пролетариата. Поэтому в начале она никогда не может вобрать в себя весь пролетариат; как воплощение революционной идеи, она объединяет самых сознательных передовых борцов рабочего класса, действительно революционных и действительно классово сознательных рабочих»<sup>89</sup>.

Самый первый вопрос, в котором Лукач после падения Советской республики отступил назад, была как раз оценка роли партии<sup>90</sup>. И когда это произошло, круг замкнулся.

По всей вероятности, избавление от этической проблемы, мучившей его в 1918–1919 годах, наполнило Лукача ощущением покоя. «На высоте своей жизни, на верхнем пределе своих возможностей мы просто не могли бы жить», — писал он несколькими годами раньше, в эссе «Метафизика трагедии»<sup>91</sup>. «Тактика...» же требовала от него, чтобы он — как коммунист и революционер — постоянно жил «на верхнем пределе своих возможностей», день за днем глядя в глаза беспощадно обострившимся моральным дилеммам, с полной и бескомпромиссной последовательностью переживая их. Должно быть, он с облегчением перевел дух, думая, что в этом больше нет необходимости. Достаточно быть верным солдатом партии, частью большого целого, делать свое дело, решать как будто бы незначительные, обыденные задачи.

Он даже мог смириться с тем, что в западном мире капитализм постепенно консолидируется, а Советская Россия заключает экономический компромисс с капиталистами-предпринимателями и кулаками. Не должно было его сбить с толку и то, что компромисс потом был нарушен, классово чуждые элементы сметены с дороги, а следом за ними сметены и те, кто осуществлял генеральную уборку. И пока «всемирно-исторический» момент уходил во все более отдаленное будущее, принадлежность Лукача к партии уже сейчас, в данный момент гарантировала ему, что сам он находится за пределами старого мира, принять который для него было невозможно. Путь этот завел его очень далеко, вплоть до апологии московских процессов<sup>92</sup>.

Конечно, в 1918–1919 годах Лукач, даже если бы питал больше скепсиса относительно революционной готовности к преступлению, не мог предвидеть тоталитарный террор тридцатых годов. Поэтому тогдашний его выбор мы не можем осуждать на том основании, что господство партии, которую он выбрал, вылилось в тотальную диктатуру. Но

выбором этим он лишил себя средств, которые дали бы ему возможность осудить и отвергнуть тотальную диктатуру, — такой вывод можно сделать и без антиисторических обращений в прошлое.

Правда, Лукач и в самые трудные годы сохранял некоторую духовную самостоятельность, а после смерти Сталина все с большей критичностью относился к практике советского социализма. Но ему так никогда и не удалось занять такую точку зрения, с которой он объективно и с полной независимостью мог бы оценить сделанный когда-то выбор. Книжечка, которую он писал как свое политическое завещание, «Настоящее и будущее демократизации»<sup>93</sup> — жалкий и поучительный документ, свидетельствующий о неспособности взглянуть в глаза своему прошлому.

Последствия обращения в коммунистическую веру он не осмыслил и в своих философских работах. Как доказательство преемственности домарксистского и марксистского периодов упоминают обычно — упоминали и мы — то обстоятельство, что основополагающие категории не завершенной им в молодые годы эстетики вновь появляются, хотя и в частично модифицированном виде, в труде «Своеобразие эстетического». В арсенале эстетических понятий Лукача в самом деле на удивление много постоянства. Только дело в том, что молодой Лукач не был в первую очередь эстетиком. Его центральная проблема — мы тоже отмечали в статье 1971 года — носит этический и культурно-философский характер; в искусстве он видит лишь способ проявления этой проблемы, более широкой, чем эстетическая. И, завершив «Эстетику», пожилой Лукач хочет вернуться и к этике, — но эта его попытка терпит фиаско. Он долго откладывает начало работы над своим *magnum opus*; вместо того, чтобы размышлять об этике, он принимается писать «общественно-онтологическое» предисловие; рукопись все разбухает и разбухает, пока в конце концов от грандиозного плана не остается громадная, на три тома объемом, гряда руин.

Лукач, конечно, был слишком крупным явлением, чтобы весь его творческий путь после 1918 года называть сплошной коллекцией неудач. Скажем, «Geschichte und Klassenbewusstsein» («История и классовое сознание») оказало большое влияние на умы, а глава «Овеществление» многих вдохновила на значительные философские свершения. Работа «Der junge Hegel» («Молодой Гегель») впервые вскрыла влияние французской революции и классической политэкономии на философию Гегеля. Отдельные части труда «Гете и его эпоха» изобилуют тонкими наблюдениями; поздняя работа «Минна фон Барнхельм» поражает своим изяществом. Философская архитектура написанной в старости «Эстетике» отличается масштабностью, многие главы ее чрезвычайно интересны.

И все же незадолго до смерти Лукач, как утверждают, сказал: «Ich bin eine gescheiterte Existenz»<sup>34</sup>. Если это так, то, значит, с жизнью своей он расставался с болью и горечью. Но хотя бы осознал факт своего поражения. На рубеже 1918 и 1919 годов он достиг вершины своей предыдущей духовной эволюции. На этой вершине ценой огромных моральных и интеллектуальных усилий сформулировал для себя проблему выбора. Эту проблему поставил перед ним трагический катаклизм истории, который он воспринял с величайшей моральной серьезностью. Работа над проблемой сопровождалась и побочными результатами: он сделал значительные философские выводы. Однако главный итог — анализ альтернативы и опирающийся на этот анализ политический выбор — оказался ошибочным, и эту катастрофическую ошибку Лукачу никогда уже не удалось исправить.

*Перевод Ю. Гусева*

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> A bolsevizmus mint erkölcsi probléma // Szabadgondolat. 1918 dec. 1. См. также в книге: *Lukács Gy. Forradalomban*. Budapest, 1987.

<sup>2</sup> Kettler D.. *Marxismus und Kultur. Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolutionen*. Neuwied-Berlin, 1967, S. 64.

<sup>3</sup> Márkus Gy. A lélek és az élet: A fiatal Lukács és a 'kultúra' problémája // Magyar Filozófiai Szemle, 17 (1973), 742 – 760. p. (742 sk.). Ср. с замечанием А. Хеллер: «Лукач вовсе не из Савла стал Павлом. Трагическим переживанием, вынесенным им из юности, был вывод о том, что жизнь утратила свою сущность, что пропасть между Произведением (объективацией) и миром повседневной жизни, между сферами этики и творчества ничем нельзя заполнить. Он всегда хотел, чтобы сама жизнь стала «сущностной», случайное бытие – закономерным, чтобы партикулярное поднялось в ранг общего...» Heller A. A kötelességen túl (1972). In: *A Budapesti Iskola I.* Budapest, T-Twins 19, 313. p. (Hiatus — пропуск, зияние; лат. — *Peper.*)

<sup>4</sup> Эссе написано в 1972 г. Vajda M. *Változó evidenciák*. Budapest, 1992.

<sup>5</sup> Указанное издание, с. 53.

<sup>6</sup> Bence Gy., Kis J. *Az ifjúlukácsizmusig és tovább*. Рукопись, 1971. Этот текст был ответом на вопрос, с которым мы обратились к нашим коллегам и сверстникам, начинавшим свою работу, как и мы, в кружке учеников Лукача.

<sup>7</sup> «Bolsevizmus...», 39. p.

<sup>8</sup> Op. cit., 40. p.

<sup>9</sup> «Taktika és etika». In: *Lukács Gy. Forradalomban*, 132. p.

<sup>10</sup> «Bolsevizmus...», 38. p.

<sup>11</sup> U.o., 39. p.

<sup>12</sup> В работе «Теория романа». *Lukács Gy. A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika — A regény elmélete*. Budapest, 1975, 593. p.

<sup>13</sup> «Bolsevizmus...», 41. p.

<sup>14</sup> U.o., 39. p.

<sup>15</sup> U.o., 39. p.

<sup>16</sup> U.o., 40. p.

<sup>17</sup> U.o., 41. p.



<sup>18</sup> U.o., 41. p.

<sup>19</sup> U.o., 39. p.

<sup>20</sup> U.o., 41. p. (Crelj quia absurdum est — верую, ибо это бессмыслица; *лат.*)

<sup>21</sup> U.o.

<sup>22</sup> U.o.

<sup>23</sup> U.o., 40. p.

<sup>24</sup> «Taktika...», 127 sk.

<sup>25</sup> U.o., 127. p.

<sup>26</sup> U.o., 124. p.

<sup>27</sup> U.o., 125. p.

<sup>28</sup> U.o.

<sup>29</sup> U.o., 127. o.

<sup>30</sup> Работа «Классовое сознание». *Lukács Gy. Történelem és osztálytudat.* Budapest, 1971, 303. p.

<sup>31</sup> «Taktika és etika», 128. p.

<sup>32</sup> U.o., 130. p.

<sup>33</sup> U.o., 129. p.

<sup>34</sup> См.: *Williams B. A Critique of Utilitarianism.* In: *Smart J.J. and Williams B. Utilitarianism, For and Against.* Cambridge, 1973, 93 skk.

<sup>35</sup> См.: *Nagel T. The View from Nowhere.* Oxford, 1986, 175 skk.

<sup>36</sup> См.: *Kagan S. The Limits of Morality.* Oxford, 1989.

<sup>37</sup> «Taktika...», 130. p.

<sup>38</sup> U.o., 132. p. (Очевидно, имеется в виду повесть В. Ропшина [Б. Савинкова] «Конь бледный». *Прим. перев.*)

<sup>39</sup> U.o.

<sup>40</sup> U.o.

<sup>41</sup> U.o.

<sup>42</sup> *Lukács György elvtárs előadása az első ifjúságmunkásnapon.* In: *Lukács Gy. Forradalomban*, 227. p. (Речь Лукача сохранилась в кратком газетном изложении.)

<sup>43</sup> Лукач много думал о том, что контрреволюция обязательно расправится с ним. См., например: *Crystal Eastman*, очерк «В коммунистической Венгрии» (*The Literator*, New York, 1919, VIII), где Лукач в двух случаях говорит о том, что его, конечно, повесят. In: *Lukács Gy. Forradalomban*, 252, 259. p.

<sup>44</sup> «Taktika...», 129. p.

<sup>45</sup> «A lelki szegénységről». In: *Lukács Gy. Ifjúkori művek*. Budapest, 1977, 544. p.

<sup>46</sup> «Bolsevizmus...», 37. p.

<sup>47</sup> Это изложение в высшей степени упрощает позицию Лукача. В нем не говорится о роли понятия «души», нет точного анализа понятия «формы», не рассмотрено различие между жизнью «по эту сторону форм» и «по ту сторону форм». Однако я думаю, что, при всех упрощениях, для наших настоящих целей это изложение подходит.

<sup>48</sup> «A regény elmélete», 522. p.

<sup>49</sup> U.o., 530. p.

<sup>50</sup> Было произнесено в апреле 1918 г. Было опубликовано в журнале «Huszadik század», 1918, июнь. In: *Lukács Gy. Ifjúkori művek*, 837–844. p.

<sup>51</sup> Hozzászólás..., 839.p.

<sup>52</sup> U.o., 841.p.

<sup>53</sup> U.o., 842.p.

<sup>54</sup> U.o.

<sup>55</sup> U.o.

<sup>56</sup> U.o.

<sup>57</sup> U.o.

<sup>58</sup> U.o., 843 sk.

<sup>59</sup> Какие преобразования имел в виду Лукач, выясняется из его политической статьи «Республиканская пропаганда», написанной незадолго до «Большевизма...» («A köztársasági propaganda». In: *Lukács Gy. Forradalomban*. 34.p.): земельная реформа, налоговая реформа, новая социальная политика, новые школы.

<sup>60</sup> Письмо Паулю Эрнсту, датированное 15 апреля 1915 года. In: *Lukács Gy. Levelezése*. Budapest, 1981, 591.p.

<sup>61</sup> *Lukács Gy. Forradalomban*, 185.p.

<sup>62</sup> Впервые Лукач упоминает Савинкова в рецензии на книгу Т. Г. Масарика «О русской философии истории и религии»; рецензия была опубликована в журнале «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik». См.: *Lukács Gy. Ifjúkori művek*, 610.p. В письме Паулю Эрнсту от 14 апреля 1915 г. Лукач рассказывает, что повесть «Конь бледный» Б. Савинкова, изданную под псевдонимом В. Ропшин, ему читала, переводя с русского на немецкий, его тогдашняя жена.

<sup>63</sup> Письмо Паулю Эрнсту от 4 мая 1915 г. *Lukács Gy. Levelezés*, 5. p.

<sup>64</sup> *Lukács Gy. Ifjúkori művek*, 612. p.

<sup>65</sup> «Kinek nem kell és miért a Balázs Béla költészete». *Lukács Gy. Ifjúkori művek*, 707. p.

<sup>66</sup> «Bolsevizmus...», 41.p.

<sup>67</sup> «Hozzászólás...», 840.p.

<sup>68</sup> «Heidelbergi művészetfilozófia és esztétika». In: *Lukács Gy. Heidelbergi...*, 263.p.

<sup>69</sup> U.o., 338.p.

<sup>70</sup> «Esztétikai kultúra». In: *Lukács Gy. Ifjúkori művek*, 430.p.

<sup>71</sup> «A lelki szegénységről. In: *Lukács Gy. Ifjúkori művek*, 546.p.

<sup>72</sup> U.o., 544.p.

<sup>73</sup> U.o.

<sup>74</sup> Мысль о преодолении этики вновь возникает в набросках к готовящейся книге о Достоевском; но тут она остается настолько нераскрытой, что из обрывочных фраз не проясняется даже, куда относил автор эту идею: к приемлемым или отвергаемым возможностям. См.: *Lukács Gy. Dostojewsky. Notizen und Entwürfe*. Budapest, 1985.

<sup>75</sup> «A kommunizmus erkölcsi alapjai». In: *Lukács Gy. Forradalomban*, 89.p.

<sup>76</sup> «Bolsevizmus...», 39.p.

<sup>77</sup> Или, если такую разницу он и видел, то разница эта была в пользу сторонников демократической альтернативы.

<sup>78</sup> «Социализм, — писал он в 1910 г., — видимо, не обладает пока той заполняющей душу, религиозной силой, какой обладали первые христиане», и поэтому он не является настоящим врагом для буржуазной культуры. См.: «Esztétikai kultúra». In: *Lukács Gy. Ifjúkori művek*, 428.p. «Идеология пролетариата, его идея солидарности сегодня еще настолько абстрактны, — пишет Лукач в начале 1918 года, — что они не способны... дать настоящую, оказывающую влияние на все проявления жизни этику». См.: *Balázs Béla, Halálos fiatalság*. In: *Lukács Gy. Ifjúkori művek*, 686.p.

<sup>79</sup> См.: *Sartre J.-P. Cahiers pour une morale*. Paris, 1983, p. 412–421.

<sup>80</sup> Jegyzetek «A bolsevizmus mint erkölcsi problémá»-hoz. In: *Lukács Gy. Forradalomban*, 380.p.

<sup>81</sup> «A kommunista párt morális küldetése». In: *Lukács Gy. Történelem*, 125 sk. Эта работа воспринимается сейчас уже почти как самопаро-

дия: Лукач пишет здесь о «коммунистических субботниках» как о доказательстве того, что партия русских коммунистов — не просто институт власти, но вместе с тем и нравственное движение, которым охвачены ее члены.

<sup>82</sup> «Rosa Luxemburg, a marxista». In: *Lukács Gy. Történelem*, 125 sk. Статья впервые была опубликована в 1921 г., затем в дополненном и переработанном виде вошла в книгу «Geschichte und Klassenbewusstsein» (1923).

<sup>83</sup> «Opportunizmus és puccsizmus». In: *Lukács Gy. Történelem*, 1923, 136.p.

<sup>84</sup> «A proletáröntudat fázisai». In: *Lukács Gy. Forradalomban*, 123, 122.p.

<sup>85</sup> «Az erkölcs szerepe, 1919, 188 sk.

<sup>86</sup> «Korvin Ottó». In: *Lukács Gy. Történelem*, 66.p.

<sup>87</sup> «Bolsevizmus...», 40.p.

<sup>88</sup> «A proletáregység helyreállításának elméleti jelentősége». *Lukács Gy. Forradalomban*, 103.p.

<sup>89</sup> «A kommunista», 1919, 121.p.

<sup>90</sup> «Önkritika». *Lukács Gy. Történelem*, 59 skk.

<sup>91</sup> *Lukács Gy. Ifjúkori művek*, 493.p.

<sup>92</sup> См.: *Lukács Gy. A polgári filozófia válsága*. Budapest, 1949, 174, 196.p.

<sup>93</sup> *Lukács Gy. A demokratizálódás jelene és jövője*. Budapest, 1988.

<sup>94</sup> Можно перевести так: «Вся моя жизнь пошла псу под хвост». Слова Лукача приводит М. Вайда: *Vajda M. A különbség* // «Holmi», 15 (2003), 819–823 (819.p.).

## Содержание

|                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------|-----|
| Большевизм как моральная проблема*                                  | 5   |
| Тактика и этика                                                     | 15  |
| Проблема духовного лидерства<br>и «работники умственного труда»     | 28  |
| Что такое ортодоксальный марксизм                                   | 39  |
| Роль морали в коммунистическом производстве                         | 81  |
| Изменение функций исторического материализма                        | 88  |
| К вопросу о парламентаризме                                         | 135 |
| Старая культура и новая культура                                    | 151 |
| Моральное призвание коммунистической партии                         | 173 |
| Стихийность масс, активность партии                                 | 183 |
| Рецензия на книгу Н.Бухарина<br>«Теория исторического материализма» | 197 |
| Рецензия на книгу Эрнста Симона «Ранке и Гегель»                    | 213 |
| Моисей Гесс и проблемы идеалистической диалектики                   | 222 |
| ПРИЛОЖЕНИЕ                                                          |     |
| Янош Киш Дилемма Дердя Лукача*                                      | 265 |

Дердь Лукач

**Политические тексты**

ISBN 5-94607-067-3

Издательство «ТРИ КВАДРАТА», Москва 2006

*Издатель и арт-директор: Сергей Митурич*

*Исполнительный директор: Савва Митурич*

*Верстка: Татьяна Боголюбова*

*Корректурa: Ада Мартынова*

*Производство: Елена Кострикина*

**Издательство «ТРИ КВАДРАТА»**

Москва 125319, Усневича д. 9, тел. (495)151-6781, факс 151-0272  
e-mail: triqua@postman.ru

---

Подписано в печать 9.11.2006. Формат 70х100/32. Печать офсетная.

Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,5. Тираж 1000 экз.

Отпечатано в типографии АКО-Принт