

---

---

## Лукач и Достоевский: чтение Достоевского как веха на пути к большевизму\*

© 2021 г. Ю.В. Пущаев

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, 119991,  
Ленинские горы, д. 1; Институт научной информации по общественным наукам (ИНИОН РАН),  
Москва, 117997, Нахимовский просп., д. 51/21; Москва, 117218, ул. Кржижановского, д. 15, корп. 2.

E-mail: Putschaev@mail.ru

Поступила 20.01.2021

Статья посвящена тому, какое влияние на раннего Лукача в предреволюционные годы оказало осмысление произведений великого русского писателя Ф.М. Достоевского. Оно сыграло важную роль в его переходе на позиции большевизма. Ранний Лукач подчеркивал, что Достоевский поручал выразить свою настоящую позицию своим героям-атеистам. Через призму этих героев он толковал проблему революционного терроризма, привлекая произведения Б. Савинкова. Величие Достоевского ранний Лукач видел также в том, что он первым в мировой литературе обратился к «реальности души», стал описывать именно ее, в то время как обыденная внешняя жизнь (социальные связи, социальное положение и т.д.) хотя и порождена душой, но вторична и несущественна. Эти идеи раннего Лукача являются своего рода предшественниками его будущих марксистских идей овеществления и отчуждения. Ранний Лукач яростно отрицает неподлинную обычную жизнь, но это отрицание у него пока носит метафизически-экзистенциальный характер. После своего «прыжка» в новую веру то, что он раньше понимал под «неподлинной жизнью», Лукач станет толковать через призму раннего Маркса, диалектически и социально-исторически, через категории «овеществления», социалистической революции и пролетариата как привилегированного субъекта-объекта всемирной истории. Подлинной действительностью для Лукача-марксиста будет обладать уже не индивидуальная душа, а общественная тотальность и практика. Однако характерно, что путь к безоговорочному принятию философии марксизма и большевизма лежал у Лукача в том числе через его увлечение творчеством Достоевского.

**Ключевые слова:** Лукач, Достоевский, большевизм, коммунизм, революция, мораль, терроризм, революционная этика, философия жизни.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-7-38-49

Цитирование: Пущаев Ю.В. Лукач и Достоевский: чтение Достоевского как веха на пути к большевизму // Вопросы философии. 2021. № 7. С. 38–49.

---

\* Исследование выполнено при поддержке Междисциплинарной научно-образовательной школы Московского государственного университета «Сохранение мирового культурно-исторического наследия».

# Lukács and Dostoevsky: Reading Dostoevsky as a Milestone on the Road to Bolshevism\*

© 2021 Yuriy V. Puschaev

*Lomonosov Moscow State University, 1, Leninskie Gory, GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation;  
Institute of Scientific Information on Social Sciences, Russian Academy of Sciences, 51/21, Nakhimovsky  
prosp., Moscow, 117997; 15, bd. 2, Krzhizhanovsky str., Moscow, 117218, Russian Federation.*

*E-mail: Putschaev@mail.ru*

Received 20.01.2021

The article is devoted to the influence of the interpretation of the works of the great Russian writer F.M. Dostoevsky on early Lukacs in the pre-revolutionary years. Reading Dostoevsky's works played an important role in his transition to the position of Bolshevism. The early Lukacs emphasized that Dostoevsky instructed his atheist heroes to express their real position. Through the prism of these heroes, he interpreted the problem of revolutionary terrorism, drawing on the works of B. Savinkov. The early Lukacs also saw the greatness of Dostoevsky in the fact that he was the first in world literature to turn to the "reality of the soul", began to describe it, while ordinary external life (social ties, social status, etc.), although generated by the soul, is secondary and insignificant. These ideas of the early Lukacs are a kind of precursor to his future Marxist ideas of reification and alienation. The early Lukacs vehemently denies inauthentic ordinary life, but this denial is still metaphysically existential. After his "leap" into a new faith, Lukacs interprets what he previously understood as "inauthentic life" through the prism of early Marx, dialectically and socially-historically, through the categories of "reification", the socialist revolution, and the proletariat as a privileged subject-object of world history. For Lukacs, the Marxist, the true reality will no longer be the individual soul, but the social totality and practice. However, it is characteristic that Lukacs' path to unconditional acceptance of the philosophy of Marxism and Bolshevism lay, among other things, through his fascination with the work of Dostoevsky.

**Keywords:** Lukács, Dostoevsky, Bolshevism, communism, revolution, morality, terrorism, revolutionary ethics, philosophy of life.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-7-38-49

Citation: Puschaev, Yuriy V. (2021) "Lukács and Dostoevsky: Reading Dostoevsky as a Milestone on the Road to Bolshevism", *Voprosy filosofii*, Vol. 7 (2021), pp. 38-49.

---

\* The research is carried out with the support of the Interdisciplinary Scientific and Educational School of Moscow State University, "Preservation of the World Cultural and Historical Heritage".

При Сталине националистический мессианизм был провозглашен сверху, теми людьми, которые находились у власти и которые, хотя они и кажутся потомками ненавистных Достоевскому «бесов», были вместе с тем незаконными наследниками наиболее заветных идей и видений самого Достоевского.

*Дж. Мэтлок*

### **Моральные причины обращения Лукача к большевизму**

Дьердь (Георг) Лукач (1885–1971), выдающийся венгерский философ XX в., которого Н.А. Бердяев в «Истоках русского коммунизма» назвал самым талантливым коммунистическим писателем, с одной стороны, является классиком западного неомарксизма. Его самую известную книгу, «История и классовое сознание», от многих существенных положений которой он, впрочем, позже отрекся, называют даже своего рода Библией новых западных левых 1960–1970-х гг. Лукач оказал громадное влияние на становление и идеи Франкфуртской школы, его основные труды и книги, выходявшие на немецком и венгерском языках, всегда получали заметный отклик в европейской интеллектуальной жизни. С другой стороны, Лукача вполне можно рассматривать и в рамках советской (русской советской) философии. Более 10 лет он жил и работал в нашей стране, находясь как коммунист и мыслитель-марксист в политической эмиграции до 1945 г., был членом авторского коллектива журнала «Литературный критик», сплотившегося вокруг другого видного советского философа, эстетика и критика Михаила Лифшица. Последний оказал очень сильное идейное влияние на Лукача (в частности, этим во многом объясняется отказ Лукача о некоторых положениях его «Истории и классового сознания»). Лукач и его идеи часто становились предметом дискуссий в советской культуре. Его философское творчество многими линиями и сторонами связано с целым рядом философских идей и имен в так называемом советском творческом марксизме (см., например [Мареев 2008]). Так что Лукача можно рассматривать и как западного, и как советского автора.

Однако тяготение Лукача к России выразилось еще в том, что еще до его обращения в коммунизм очень сильное влияние на него оказало творчество великих русских писателей, и особенно Ф.М. Достоевского. Рефлексия на морально-этические темы, возникшая у Лукача в процесс чтения романов Достоевского, сыграла важную роль в его превращении в убежденного коммуниста и ведущего мыслителя-марксиста.

На примере Лукача явственно виден парадокс коммунистической философии: отрицание морали во имя соображений, в своих истоках носящих все же моральный характер. Да, с одной стороны, вожди коммунизма и коммунистические философы отрицали самоценность и первичность морали как общественного института, нравственной и этической проблематики самой по себе, считали ее производной от общих социально-экономических условий. Однако если, например, внимательно вчитываться в размышления выдающихся коммунистических философов (Э.В. Ильенков, М.А. Лифшиц, Д. Лукач), то можно увидеть, что в основе радикальной революции лежал моральный посыл. Она в огромной степени предпринималась из моральных соображений как переворот, призванный изменить моральные отношения между людьми. Вот что Д. Лукач, уже успевший побывать комиссаром и заместителем министра просвещения в Венгерской советской республике, пишет в 1919 г. в статье «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 <...> 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* (курсив мой. – Ю.П.)» [Лукач 2008<sup>а</sup>, 110–111].

То, что путь Лукача к безоговорочному приятию большевистского марксизма в огромной степени определялся размышлениями на морально-нравственные темы, отчетливо видно по многим признакам. Яркий пример этого – его статья «Большевизм как моральная проблема» (1918), где он в последний раз решительно оппонирует коммунизму. По статье видно, что автор уже во многом симпатизирует радикальному марксизму, говорит о «заораживающей силе большевизма», поскольку тот освобождает от вязкой тины компромиссов и позволяет сохранить «видимую чистоту своего непосредственного убеждения». Однако, как говорит в этой статье Лукач, социологическое учение Маркса о классовой борьбе как движущей силе исторического развития и неизбежном в этой борьбе применении террора и насилия вступает в противоречие с утопическим видением социализма как бесклассового, лишённого всякого принуждения общества. Последнее убеждение основывается не на разуме и науке, но, как говорит Лукач, требует веры в смысле Тертуллиана: *Credo, quia absurdum est*. Однако автор еще не верит, что хорошее можно завоевать дурными средствами и достичь свободы благодаря угнетению: «Большевизм базируется на метафизическом допущении, будто из плохого может родиться хорошее, будто, как сказал Разумихин в “Преступлении и наказании”, возможно провраться до правды. Автор данных строк не разделяет этой веры, и потому он усматривает в корнях большевистской позиции неразрешимую моральную проблему» [Лукач 2008<sup>а</sup>, 55].

По этой небольшой, но важной статье мы видим, что путь к коммунизму для Лукача был связан с гигантскими моральными дилеммами и затруднениями, которые далеко не все смогли преодолеть. Лукач смог: статья была опубликована в декабре 1918 г., а буквально через пару недель он вступает в только что созданную Венгерскую коммунистическую партию. Его переход в новую, еще совсем недавно им самим отвергавшуюся веру произошел внезапно и непонятно для окружающих. Чем-то он напоминает знаменитый прыжок Кьеркегора. «Переход Д. Лукача на позиции пролетарского мессианизма и – как логическое следствие – его вступление в венгерскую компартию вызвали немалое удивление венгерской, а затем и немецкой интеллектуальной элиты. Духовно близкая философу писательница Анна Леснаи вспоминала, что обращение Лукача в новую веру произошло буквально в промежутке между двумя воскресеньями (в связи с этим можно было бы привести и свидетельство А. Хаузера о том, что на заседаниях Воскресного общества в течение трех лет Лукач ни разу не упомянул Маркса). С другой стороны, в рядах самих коммунистов появление Лукача было встречено с немалым недоверием и подозрением [Стыкалин web].

Конечно, этот прыжок был совершен не без причин и имел свою предысторию. Выходец из очень богатой еврейской семьи, сын крупного банкира, ставшего директором крупнейшего в Австро-Венгрии Венгерского кредитного банка, неконформист и романтик, Лукач с юности ненавидел мир буржуазии и буржуазных ценностей. К началу 10-х гг. XX в. он становится весьма заметной фигурой в интеллектуальной жизни Австро-Венгрии и Германии, плодотворно занимается философией и эстетикой, учится у таких знаменитостей, как М. Вебер и Г. Зиммель, и даже дружит с ними. Для Лукача изначально были характерны левые взгляды и романтический антикапитализм. Громадное влияние на него оказывает Первая мировая война, которая кажется ему закономерным крахом европейской буржуазной цивилизации. «Войну он воспринял как предельное выражение абсолютной иррациональности, бесчеловечности и греховности современной цивилизации, пока не видя при этом реальной силы, которая смогла бы вызволить человечество из такого состояния» [Стыкалин web]. Заняв радикальные антивоенные позиции (и этим сильно отличаясь от большинства даже друживших с ним немецких и австрийских интеллектуалов), он характеризует современный ему мир в своей незаконченной «Теории романа» словами Фихте как «мир завершенной

греховности». И тогда закономерно, что в своей пусть секуляризованной, но апокалиптической или квазиапокалиптической оптике он страстно ищет и жаждет новой веры, к которой после долгих колебаний и сомнений он переходит. Уже гораздо позже, в 1960-е гг., Лукач вспоминал: мы увидели, «что – наконец-то, наконец-то! – перед человечеством открылся путь выхода из войны и капитализма». В этих условиях он, по его словам, пережил короткий переходный период и его последние колебания перед окончательно сделанным выбором были преодолены.

О важности именно моральных и, шире, экзистенциальных соображений в выборе Лукача свидетельствует его товарищ, друг и единомышленник во многих вопросах М.А. Лифшиц: «Я не знаю, достаточно ли уместно будет такое сравнение, но в моих глазах мой покойный друг был, так сказать, образованным римлянином, примкнувшим к движению народов, зная заранее, что ему не раз придется говорить, подобно одному историческому герою другой эпохи: “Святая простота!” Он знал, что такое быть буржуазным профессором, он и был буржуазным профессором, *но по чисто внутренним моральным мотивам* (курсив мой. – Ю.П.) предпочел любые испытания по эту сторону исторического порога любой перспективе снова стать буржуазным профессором или чем-нибудь в этом роде» [Лифшиц 1988, 77].

Впрочем, Лукач позже неоднократно признавался, что даже после сделанного им решительного выбора ему еще долго оставалась неясной до конца «научная обоснованность» идеи коммунизма. Это лишний раз говорит о сделанном им прежде всего экзистенциальном и морально-этическом выборе, напоминающем прыжок-обращение в новую веру на манер Кьеркегора. Кстати, как интересно замечает А.С. Стыкалин, от моральных сомнений в правомерности жестокого насилия он, вероятно, не избавился до конца своей жизни и пытался находить менее болезненные пути перехода к социализму, что не раз давало повод его товарищам по партии обвинять его в «правом уклонизме» [Стыкалин web]. Тут имеются в виду, в частности, «Тезисы Блюма» (1929) о необходимости сотрудничества с социал-демократией, позиция Лукача по поводу ситуации Венгрии во второй половине 1940-х гг. и его деятельность в качестве министра культуры в правительстве И. Надя.

Для нас тут важно и интересно, что в этих внутренних размышлениях морального характера, длившихся не один год и закончившихся в итоге своего рода прыжком-переходом в новую веру, большую роль сыграли размышления над творчеством Достоевского. Конечно, ранний Лукач испытал множество влияний, среди которых философия жизни Дильтея, Зиммеля, Вебер и Кьеркегор, классики немецкой философии, анархо-синдикализм Ж. Сореля, и т.д. Однако чтение и столкновение романов Достоевского было особенно важным. В каком-то смысле его интерес к творчеству к Достоевского стал своего рода мостиком к его большевистской вере в советскую Россию. Например, если обратиться к цитируемому нами итоговому фрагменту из статьи «Большевизм как моральная проблема», то можно увидеть, что там для характеристики фундаментальных мировоззренческих предпосылок большевизма употребляется выражение «провратиться до правды» из «Преступления и наказания». Для Лукача также важно понятие «долгого подвига» из «Братьев Карамазовых» для описания образа мысли и политического действия противостоящей большевизму социал-демократии, поскольку последняя отвергает веру в чудесный стремительный прыжок в царство свободы и настраивает на долгую, планомерную работу.

Однако дело, конечно, не только в цитировании Лукачем отдельно взятых выражений из Достоевского. Как утверждает известный исследователь творчества Г. Лукача и переводчик его сочинений С.П. Поцелуев, «путь в коммунизм начинался для Лукача (и не только для него одного), скорее, с “Братьев Карамазовых” Достоевского, чем с “Коммунистического манифеста” Маркса и Энгельса. Это был с самого начала путь в русский коммунизм. Но именно потому в русский, что для Лукача большевизм воспринимался как общечеловеческая весть о спасении, как историческая необходимость повторить драму распятия и воскрешения человеческого духа и тем самым положить начало новой истории, без греха, отчуждения и капитализма» [Поцелуев 2001, 25].

Для нас анализ того, как и почему размышления над Достоевским послужили для раннего Лукача связующим звеном при переходе в большевизм, должен дать материал и важную информацию для размышлений о том, как и почему советские коммунисты, эти предсказанные Достоевским «бесы», вдруг оказались «незаконными наследниками некоторых из наиболее любимых и характерных для Достоевского представлений.

### Что Лукач извлекает из чтения Достоевского

Книгу «Достоевский» Лукач начал писать сразу после начала Первой мировой войны, но так ее и не закончил. В итоге объемистый чемодан с этой рукописью, а также другими незаконченными произведениями, набросками и заметками он кладет на хранение в Гейдельбергский Немецкий банк 7 ноября 1917 г., в день Октябрьской социалистической революции (знаменательное совпадение!), и о нем забывает. В 1973 г. чемодан, оставленный на хранение неизвестным Г. фон Лукачем, в банке идентифицируют как чемодан, оставленный тем самым Лукачем, вскрывают его, после чего начинается работа над публикацией рукописей, которые очень много дали для понимания эволюции молодого мыслителя и его прихода к революционному марксизму.

Если судить по этим отрывочным записям, то для Лукача была очень важна подхваченная в романах великого русского писателя тема атеизма и имплицитно содержащаяся в них постановка вопроса о возможностях новой, постатеистической веры как, добавим от себя, не выраженного эксплицитно в материалистических учениях духовного фундамента нового мировоззрения. В связи с этим в одной из заметок Лукач высказывает очень спорное, но, видимо, органичное для него убеждение: «Атеисты (Ставрогин, Иван) всегда провозглашают воззрения Достоевского». В этой связи он говорит о принципиальной разнице между атеизмом русским и европейским. Русский атеизм, по Лукачу, – не просто убеждение, но переживание. Его привлекает радикальность и тотальность русского атеизма, то, что он – не только теоретическая и мировоззренческая, но и жизненная позиция.

Это и предполагает тему неявной, новой, постатеистической веры и нетрадиционного революционного «Бога». Жить и энергично действовать вообще без веры не получится. По поводу Ивана Карамазова Лукач пишет в заметке № 10: «Последнее колебание Ивана как типа атеиста: [колебание] между бытием и небытием Бога (атеисты этого типа верят в Бога; наверное, Кириллов представляет собой исключение) <...> Надо изобразить – намеком – нового, молчащего, нуждающегося в нашей помощи Бога и его верующих (Каляев), которые тоже считают себя атеистами» [Лукач 2008<sup>6</sup>, 42]. Лукач говорит здесь о персонаже «Братьев Карамазовых» Иване Карамазове и об эсере-террористе Иване Каляеве, убившем великого князя Сергея Александровича, как о представителях особого типа атеистов, верующих в какого-то своего, нового Бога. Убеждение, что русский атеизм и социализм – это разновидность веры, веры ненормальной, квазирелигиозной, тоже можно почерпнуть из романов Достоевского. Например, в «Бесах» Тихон говорит Николаю Ставрогину: «Полный атеизм почтеннее светского равнодушия <...> Совершенный атеист стоит на предпоследней верхней ступени до совершеннейшей веры (там перешагнет ли ее, нет ли), а равнодушный никакой веры не имеет, кроме дурного страха».

Помимо чтения Достоевского для Лукача важными оказываются автобиографические романы и произведения знаменитого Б. Савинкова (В. Ропшина), особенно его «Конь бледный». Анализируя феномен русского террориста, он оперирует персонажами и ситуациями из книг Савинкова. Фигурирующих в них революционеров-мистиков он считает приверженцами совершенно особой – второй этики, противостоящей этике первой. Это вводимое Лукачем различие тоже во многом навеяно чтением Достоевского.

Первая этика, согласно молодому Лукачу, – это этика формального закона, формально-нравственного долга и общественных институтов, их хранения и повиновения им, а также соотносящейся с ними жизни. Это нечто субстанциальное или, как говорит Лукач, иеговическое. Этой первой этике противостоит этика вторая – этика «импе-

ративов души», взрывающая общественные институты и предполагающая даже преступления, когда революционер жертвует своей душой, когда, как говорит Лукач, «святой должен стать грешником». Последняя, вторая этика – этика люциферическая, производящая бунт против Иеговы.

По сути, Лукач уже тогда начинает строить совершенно особую этику революции, в которой будут переосмыслены и переистолкованы на «люциферический», революционно-диалектический лад традиционные религиозные понятия греха и преступления. Позже нарушение религиозных заповедей и традиционной морали ввиду революционной необходимости будет возведено в революционный долг. А подходы к этому пониманию были сделаны им еще тогда, в 1914–1916 гг., во время попыток написать книгу о Достоевском. В письме Паулю Эрнсту 4 мая 1915 г. Лукач пишет: «Я вижу в книге Ропшина – понятой как документ, а не как художественной произведение – не картину болезни, а новую форму проявления конфликта между 1-й этикой (обязанности по отношению к институтам) и 2-й этикой (императивы души). *Ценностная иерархия всегда претерпевает специфические осложнения, когда душа ориентирована не на себя, а на человечество, как это имеет место в случае политического деятеля, революционера* (курсив мой. – Ю.П.). В этом случае, чтобы спасти свою душу, надо ею пожертвовать: исходя из мистической этики, надо стать жестоким, реальным политиком и нарушить абсолютную заповедь “Не убий”, которая не несет в себе долженствования. В конечном счете, речь идет об очень старой проблеме, которую геббелевская Юдифь сформулировала с особой четкостью: “Если Бог между мной и моим деянием ставит грех, то кто я такой, чтобы роптать из-за этого, чтобы от него уклоняться?”» [Лукач 2008<sup>г</sup>, 39].

Когда Лукач говорит о том, что ценностная иерархия революционера ориентирована не на себя, а на человечество, то это было характерно в качестве некоего настроения и для некоторых идей Достоевского. У последнего можно проследить признаки или предвосхищения этой инверсии тогда, когда он, например, называл Церковь «нашим русским социализмом» и был убежден, что русский народ посредством веры произнесет окончательное слово мировой гармонии. Уже здесь, на наш взгляд, есть начало явного смещения основной функции религии как спасения прежде всего себя, человека, его души, понимаемого трансцендентно, к спасению в социальном плане, к спасению человечества.

Философски утонченный Лукач должен был на метафизическом уровне отрефлексировать свой переход в новую веру. Представление о том, как он это делал, дают воспоминания венгерского коммуниста Йозефа Льендела о речах, которые он услышал среди «этиков» – то есть в кружке людей вокруг Лукача, которые вместе с ним пришли в коммунистическую партию в начале 1919 г. Льендел был изумлен, когда ему там, в частности, посоветовали читать отрывки о старце Зосиме из «Братьев Карамазовых» Достоевского, прежде всего, рассуждения старца о «долгом подвиге». Он прочитал. Его реакция была следующей: «Я прочитал речи старца; прекрасно. Великолепно; но как это касается меня? – Когда я затем узнал, что за проблемы обсуждаются в кружке Лукача, я буквально открыл рот и глаза. Вот одна из проблем: “Мы, коммунисты, как евреи. Наша кровавая работа состоит в том, чтобы распинать Христа. Но эта греховная работа есть вместе с тем наше призвание: только через смерть на кресте Христос становится Богом, и это необходимо, чтобы спасти мир. Значит, мы, коммунисты, берем на себя грехи мира, чтобы спасти мир”» [Лукач 2008<sup>б</sup>, 48–49].

Противопоставление второй этики первой как люциферического иеговическому у молодого Лукача также во многом имеет гностические корни. С гностическим типом сознания его объединяет мессианизм, непринятие иеговического, ветхозаветного, дуализм. Недаром в своем еще более раннем эссе 1911 г. «О нищете духа» он называет Алешу Карамазова и князя Мышкина «гностиками дела»: их мышление, говорит он, теряет чисто дискурсивный характер сознания, их видение человека становится интеллектуальным созерцанием. Совсем ранний Лукач говорит о совершенно особом характере этики и доброты «гностиков дела», которыми их наделила «милость Божия»:

«Доброта есть уход за пределы этического, она вообще не является этической категорией. Вы ее не встретите ни в какой последовательной этике. По праву не встретите. Ибо этика является всеобщей, обязательной и далекой от людей; она есть первое, примитивное возвышение человека из хаоса обыденной жизни. Этика – это уход человека от самого себя. Доброта же возвращает человека в действительную жизнь. В ней человек обретает дом свой» [Поцелуев 2001, 64–65].

Лукач сам стремился стать гностиком революционного дела. Это выразилось в его успешной партийной и советской политической деятельности, когда он стал заместителем наркома просвещения Венгерской советской республики и одновременно комиссаром фронтовой дивизии, по выходным возвращаясь на бронепоезде с фронта в Будапешт. Или потом, после разгрома Венгерской советской республики, когда он занимался философией, одновременно, по заданию партии, организуя в Венгрии коммунистическое подполье.

В эссе «О нищете духа» молодого 26-летнего Лукача (оно было написано после самоубийства его бывшей подруги Ирмы Зайдлер), пронизанном близкими к этике русских террористов вроде Каляева религиозно-мистическими мотивами, доброта перетолковывается диалектически на противоположный себе лад: «Доброта есть одержимость. Она не выступает кроткой, рафинированной и безучастной; она является дикой, жестокой, слепой и авантюрной. Душа доброго становится свободной от всякого психологического содержания, от всех оснований и следствий; она превращается в чистый лист бумаги, на котором судьба выводит свое абсурдное повеление, и приказ этот слепо, свирепо и отчаянно доводится до конца. И то, что невозможное становится при этом делом, слепота – ясновидением, а жестокость – добротой, – в этом и состоит настоящее чудо, Божья милость» [Там же, 67]. Божья милость (или благодать), которая делает доброту жестокой, дикой, слепой и авантюрной... – Отцы Церкви, услышь они подобные толкования того, что есть доброта, вполне возможно сказали бы, что подобные рассуждения – от дьявола, что от добродетели доброты должна быть неотделима и добродетель трезвомыслия или рассудительности. И тогда доброта ни в коем случае не будет толковаться как жестокая и авантюрная, предполагающая грех и даже требующая его, поскольку «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин. 1: 5).

В этой связи показательно, что Лукач в этом своем раннем эссе во имя жизни резко критикует и отвергает понятие чистоты применительно к сфере этического, которую считает лишь «бессильным отрицанием» и «простым украшением» и которой «никогда не стать действительной силой поведения». Объявляется, что грех больше не есть противоположность доброты, а разве что «необходимый диссонанс в музыкальном сопровождении». В таком случае каждое деяние может оказаться греховным, но великая жизнь, жизнь добрых, утверждает Лукач, больше и не нуждается в такой чистоте, у нее есть иная, более высокая чистота. Последнюю он понимает как «способность остаться чистым в грехе, обмане и жестокости» [Там же, 64–65]. Все это уже тогда для Лукача предвосхищало и во многом соответствовало его будущим диалектическим моральным убеждениям как сторонника большевизма.

Раннее творчество Лукача, в противоположность его философствованию зрелого, коммунистического периода, имеет отчетливое и открытое экзистенциальное измерение. Это разговор не только о литературе и о философии литературы, но и о душе, о Боге, о муках и страданиях, о напряженных личных поисках смысла жизни. Вот и эссе «О нищете духа» представляет собой разговор с молодым человеком, возлюбленная которого только что покончила жизнь самоубийством и который сам вскоре после диалога, как сказано в его предисловии, сделает то же самое, потому что считает себя виновным в ее смерти. В разговоре он заявляет, что его возлюбленная осталась бы жива, если бы он понимал, что она собирается сделать. Но у него «не было ушей для ее громкого голоса» [Там же, 62]. Однако если бы он был одарен добротой в том смысле, как это понимает Лукач, этого не произошло бы. Ведь доброму человеку, наподобие Франциска Ассизского, напрямую открываются мысли других людей, он их просто знает. Добрый человек не истолковывает душу другого, он в ней просто читает.



И «в такие моменты он – другой» [Поцелуев 2001, 62]. Эта способность напрямую, непосредственно понимать других людей и объединяет, по Лукачу, таких «гностиков дела», как князь Мышкин, Алеша Карамазов и, надо думать, и Франциск Ассизский. Однако такая доброта и есть нищета духа и милость (благодать) Божия. Она – это умение разбить формы, говорит Лукач, которые являются мостами и которые, однако, не объединяют, а разъединяют людей. Люди ходят по этим мостам от себя к себе и не могут встретиться. Лишь милость Божия, разбивающая эти формы, дает возможность настоящей прямой встречи.

Итак, для раннего Лукача правильная этика – это ничем не опосредованные «императивы души» [Лукач 2008<sup>г</sup>, 39], которые представляют собой обязанности по отношению к своей подлинной сущности, к «душе». Лишь в их пространстве возникает и существует прямое, непосредственное общение с другими душами. Перед этим любыми формальными установлениями и общественными институтами, какие-то внешние социальные правила второстепенны и даже предстают как помеха, это то, что должно быть устранено и отброшено. И как раз в творчестве Достоевского ранний, еще «докоммунистический» Лукач видел прообраз будущего мира, где будет возможно неотчужденное существование и подлинное понимание других людей, где будет возможна прямая коммуникация помимо любых посредников и институтов. Его ранняя и незаконченная «Теория романа (Опыт историко-философского исследования форм большой эпики)» завершается загадочными словами о том, что только в произведениях Достоевского показан совершенно новый мир. Его специфическое отличие в том, что в нем «сфера сугубо душевной действительности», в которой человек только и может выступить как собственно человек, а не как общественное существо или абстрактный индивид, «предстает как наивно переживаемая очевидность, как единственно подлинная действительность». И тогда «может возникнуть новая и завершенная тотальность всех возможных в ней субстанций и отношений, которая так же превзойдет нашу разорванную действительность, оставив за ней роль фона, как наш двойственный мир – социальный и “внутренний” – превзошел мир природы. Но само искусство не в силах осуществить такое преобразование». Лукач высказывает парадоксальное суждение, что, поскольку роман как литературный жанр принадлежит, по словам Фихте, «эпохе абсолютной греховности», Достоевский не писал собственно романов. Поэтому, говорит Лукач, «этот писатель, как и созданная им форма, выходит за пределы наших наблюдений <...> Стал ли он Гомером или Данте этого (нового. – Ю.П.) мира или просто слагает песнопения, которые писатели более поздних времен вкупе с песнями других предтеч сплетут в великое единство; знаменует ли он начало или осуществление – все это сможет показать лишь анализ формы его произведений. И лишь тогда перед историко-философскими толкователями может встать задача определить, готовы ли мы выйти из состояния абсолютной греховности или только одушевлены надеждами на приход нового [Лукач 1994, 77–78].

Лукач начинал как последователь философии жизни, ученик Вильгельма Дильтея и Георга Зиммеля. Для него, автора книги «Душа и формы» (1911), главными категориями философско-экзистенциального анализа тогда были понятия жизни («обыкновенной» и противостоящей ей «действительной», «живой» жизни), души и форм. Он понимает обыкновенную жизнь как мир чуждых человеку механических сил и формообразований (институтов и конвенций). Они создаются душой, но потом необходимо становятся чисто внешними силами. Отдельно взятый человек, «эмпирический индивид обыкновенной жизни» предельно одинок. Во тьме этой неподлинной жизни он ищет путь к людям и истине, но в силу искусственности и отчужденности форм никогда не может его найти. И человек или погружается в мир внешних форм и конвенций, и тем самым утрачивает свою подлинную личность, или он удаляется в «чистую душевность».

Подлинным бытием для раннего Лукача обладает лишь душа. Она для него является субстанцией человеческого мира, творящим и образующим началом всякого общественного института и всякого культурного явления. Как отмечал венгерский последователь Лукача Дьердь Маркус, «острый дуализм “жизни” и “души”, неподлинно-

го и подлинного бытия составляет, по-видимому, самый характерный момент в философии молодого Лукача»; цит. по: [Земляной 2002, 193]. С.Н. Земляной в этом контексте отмечает тот важный момент, что концепцию раннего Лукача «отличает от “классической” философии жизни Дильтея и Зиммеля, отождествлявшей творческую субъективность, “душу” – с иррациональным потоком переживаний, артикулированный антипсихологизм и антирелятивизм Лукача: “душа” для него не сводится к “переживаниям”, это есть высшая ступень развертывания присущих каждому индивиду волевых потенций, его способностей и “душевных энергий”. Душа – это то, чем человек может и должен стать, дабы обрести свою личность» [Там же].

Величие Достоевского как художника ранний Лукач видит в том, что он первым в мировой литературе обратился именно к «реальности души», в то время как обыденная внешняя жизнь (социальные связи, социальное положение и т.д.) хотя и порождена душой, но вторична и несущественна. Как поясняет литературовед Ю.П. Гусев высказанные Лукачем в сборнике «Бела Балаж и те, кому он не нужен» (1918) мысли по поводу Достоевского, для Лукача «Достоевский изображает столкновение человеческих сущностей, воплощенных в том или ином характере, а место, время и обстоятельства, в которых происходит это столкновение, суть уже факторы вторичные, несущественные, вроде кулис, на фоне которых разыгрывается трагедия. На таком метафизическом уровне “душа лишается всех тех связей, которые вообще-то соединяли ее с общественной средой, классом, происхождением и т.д.; на их место приходят новые, конкретные связи, идущие от души к душе. Открытие этого нового мира – великое свершение Достоевского” (с. 89). Лукач объясняет это так: у всех других художников слова, “от Гомера до Шекспира, Гёте и Толстого”, герои появлялись в своем конкретном социальном облике; “путь к абсолюту, полное достижение души собой” не снимали, не упраздняли социальных моментов: король Лир остается королем, Дон Кихот – рыцарем, Левин – среднепоместным дворянином и т.д. В то время как у Достоевского “Мышкин столь же мало князь, сколь Епанчин – генерал, сколь Рогожин – купец-миллионер: они суть нагие, конкретные души, и их конкретные взаимоотношения даже полемически не привязаны к этой форме проявления” (с. 89)» [Гусев 2009, 42].

Эти идеи раннего Лукача в определенной степени являются своего рода предшественниками его будущих марксистских идей овеществления и отчуждения. Ранний Лукач, хотя тоже яростно отрицает неподлинную обычную жизнь, но это отрицание у него пока преимущественно метафизически-экзистенциального порядка. И он словенно колеблется между видением неподлинной жизни как своего рода метафизической неизбежности и в то же время страстным утопическим желанием ее уничтожения, неясным предчувствием возможности совершенно нового мира. Позже, после своего «прыжка» в новую веру, то, что он раньше понимал под «неподлинной жизнью», Лукач станет толковать через призму раннего Маркса, диалектически и социально-исторически, через категории «овеществления», социалистической революции и пролетариата как привилегированного субъекта-объекта всемирной истории. Именно пролетариат и его классовое сознание, сконцентрированные в коммунистической партии, призваны совершить «скорый подвиг» – главный переворот в мировой истории и открыть двери в «царство свободы». И подлинной действительностью для Лукача-марксиста будет обладать уже не отчуждаемая индивидуальная душа, а общественная тотальность и практика, «отношения людей друг к другу и к действительным объектам их реальных потребностей» [Лукач 2017, 182]. Философ-марксист, который начал свой творческий путь с провозглашения души как единственной подлинной реальности, в 1971 г., отвечая на вопрос, как ему удастся быть бодрым и энергичным в свои годы (а, вероятно, подразумевалось еще и то, как он пережил сталинское время, необходимость партийных ритуальных покаяний и чисток, несправедливой критики), сказал: «У меня нет души»; цит. по: [Лифшиц 2004, 113].

Однако характерно и показательно, что путь к безоговорочному принятию философии марксизма и большевизма лежал у Лукача в том числе через его увлечение творче-

ством Достоевского, через то, что он, во-первых, в богатстве его полифонии особенно прислушивался к «голосам» и позициям, выражавшим атеистические и радикальные революционные идеи. Во-вторых, он видит в Достоевском провозвестника нового мира, когда будет преодолена эпоха «абсолютной греховности» и отчуждение быденной жизни от внутренней жизни души. Тем самым он на своем уровне как бы подхватывает в Достоевском его утопические ожидания и его надежды на возможность произнесения в мировой истории последнего слова и наступления окончательной всемирной гармонии. Тогда, говоря словами раннего Лукача, человек выступит как собственно человек, а не как общественное существо и/или изолированный и абстрактный внутренний мир. Тогда сфера сугубо душевной действительности предстанет как наивно переживаемая очевидность и единственно подлинная действительность. Как мы видим, то, что позже уже зрелый Лукач будет понимать под коммунистическим обществом, ранее у него предстало тоже в виде «новой и завершенной тотальности всех возможных в ней субстанций и отношений», но как сугубо душевная действительность.

### **Источники и переводы – Primary Sources and Translations**

Лифшиц 2004 – *Лифшиц М.А.* Что такое классика? М.: Искусство XXI век, 2004 (Lifshitz, Mikhail A., *What is a Classic?*, in Russian).

Лифшиц 1988 – *Лифшиц М.А.* О встречах с Лукачем (Из воспоминаний Мих. Лифшица) // Философские науки. 1988. № 12. С. 76–81 (Lifshitz, Mikhail A., *About Meetings with Lukács* (*From the Memoirs of Mikhail Lifshitz*), in Russian).

Лукач 2017 – *Лукач Д.* История и классовое сознание. Хвостизм и диалектика. Тезисы Блюма. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2017 (Lukács, György, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Russian Translation).

Лукач 2008<sup>a</sup> – *Лукач Г.* Большевизм как моральная проблема // *Лукач Г.* Ленин и классовая война. М.: Алгоритм, 2008. С. 49–56 (Lukács, György, *A bolshevismus mint ercölsci probléma*, Russian Translation).

Лукач 2008<sup>b</sup> – *Лукач Г.* Комментированные фрагменты рукописи «Достоевский» // *Лукач Г.* Ленин и классовая война. М.: Алгоритм, 2008. С. 40–49 (Lukács, György, *Commented Fragments of the Manuscript “Dostoevsky”*, Russian Translation).

Лукач 2008<sup>c</sup> – *Лукач Г.* Роль морали в коммунистическом производстве // *Лукач Г.* Ленин и классовая война. М.: Алгоритм, 2008. С. 106–111 (Lukács, György, *The Role of Morality in Communist Production*, Russian Translation).

Лукач 2008<sup>d</sup> – Из переписки Георга Лукача с Паулем Эрнстом // *Лукач Г.* Ленин и классовая война. М.: Алгоритм, 2008. С. 31–40 (Lukács, György, *From the Correspondence between Georg Lukacs and Paul Ernst*, Russian Translation).

Лукач 1994 – *Лукач Г.* Теория романа (Опыт историко-философского исследования форм большой эпики) // Новое литературное обозрение. 1994. № 9. С. 19–78 (Lukács, György, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, Russian Translation).

Мэтлок 1989 – *Мэтлок Дж.Ф.* Литература и политика: Федор Достоевский // Вопросы литературы. 1989. № 7. С. 39–59 (Matlock, Jack F., *Literature and Politics: Fyodor Dostoevsky*, Russian Translation).

### **Ссылки – References in Russian**

Гусев 2009 – *Гусев Ю.П.* Достоевский глазами Д. Лукача // Вопросы литературы. 2009. № 1. С. 34–54.

Земляной 2002 – *Земляной С.Н.* Доброта как эсхатологическая категория. 1-я и 2-я этики в переписке Георга Лукача и Пауля Эрнста // Этическая мысль. 2002. № 3. С. 189–210.

Мареев 2008 – *Мареев С.Н.* Из истории советской философии: Лукач – Выготский – Ильенков. М.: Культурная революция, 2008.

Поцелуев 2001 – *Поцелуев С.П.* Русская тема венгерского философа: место России в философии молодого Д. Лукача. Ростов-на-Дону: Изд-во Рост. ун-та, 2001.

Стыкалин 2001 – *Стыкалин А.С.* Дьёрдь Лукач – мыслитель и политик. М.: ИП Степаненко А.Ю., 2001.

Стыкалин web – *Стыкалин А.С.* Эволюция взглядов венгерского философа Дьёрдя Лукача. URL: <https://history.wikireading.ru/274283>

## References

- Gusev, Yury. P. (2009) "Dostoevsky through the Eyes of D. Lukács", *Voprosy Literatry*, Vol. 1, pp. 34–54 (in Russian).
- Mareev, Sergey N. (2008) *From the History of Soviet Philosophy: Lukács – Vygotsky – Ilyenkov*, Kulturnaya revolyutsiya, Moscow (in Russian).
- Potseluev, Sergey P. (2001) *The Russian Theme of the Hungarian Philosopher: the Place of Russia in the Philosophy of the Young D. Lukacs*, Rostov University Publ., Rostov-on-Don (in Russian).
- Stykalin, Alexandr S. (2001) – *György Lukács as a Thinker and Politician*, Stepanenko Publisher, Moscow (in Russian).
- Stykalin, Alexandr S. (web) *Evolution of the Views of the Hungarian Philosopher György Lukács*, URL: <https://history.wikireading.ru/274283> (in Russian).
- Zemlyanoy, Sergey N. (2002) "Kindness as an Eschatological Category. 1st and 2nd Ethics in the Correspondence between György Lukács and Paul Ernst", *Eticheskaya mysl*, Vol. 3, pp. 189–210 (in Russian).

### Сведения об авторе

**ПУЩАЕВ Юрий Владимирович** – кандидат философских наук, научный сотрудник философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, старший научный сотрудник Отдела философии Института научной информации по общественным наукам (ИНИОН) РАН.

### Author's Information

**PUSCHAEV Yuriy V.** – CSc in Philosophy, Researcher at the Faculty of Philosophy of the Lomonosov Moscow State University, Senior Researcher at the Department of Philosophy of the Institute for Scientific Information on Social Sciences, Russian Academy of Sciences.