

Грешники в раю, или Невыносимая легкость коммунистического бытия

ИГОРЬ
КОБЫЛИН

Practising the Good: Desire and Boredom in Soviet Socialism

КЕТУ ЧУХРОВ

Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020. – 330 p.

Новая книга Кети Чухров, посвященная позднесоветскому социализму как *успешному антибуржуазному эксперименту*, является несомненным вызовом как для «патриотических левых» сталинистского толка (и это неудивительно), так и для тех, кто ориентирован на современную, прежде всего западную, антикапиталистическую теорию (именно в полемике с этой последней – основной теоретический нерв книги). Как известно, «патриотические левые», ностальгирующие по Советскому Союзу, испытывают рессентимент не столько по социализму, сколько по былой «имперской мощи» и «геополитическому влиянию». Социализм в этой идеологической конфигурации ретерриторизировался и «национализировался» (вызывая неизбежные и крайне неприятные исторические ассоциации) настолько, что как бы совпал с глубинным ценностным ядром внеисторической русской идеи. СССР – это просто очередная инкарнация



**НОВЫЕ
КНИГИ**

269

ИГОРЬ КОБЫЛИН

ГРЕШНИКИ В РАЮ, ИЛИ
НЕВЫНОСИМАЯ ЛЕГКОСТЬ
КОММУНИСТИЧЕСКОГО
БЫТИЯ

Игорь Игоревич Кобылин (р. 1973) – доцент кафедры социально-гуманитарных наук Приволжского исследовательского медицинского университета, старший научный сотрудник научно-исследовательской лаборатории историко-культурных исследований Школы актуальных гуманитарных исследований Института общественных наук РАНХиГС, редактор журнала «Неприкосновенный запас».

«вечной России», вариация архетипа или загадочного «цивилизационного кода». Любопытно, что такой взгляд оказывается симметричным леволиберальному западному дискурсу. В небольшом предисловии к книге Чухров Борис Гройс отмечает, что с западной точки зрения раскол эпохи «холодной войны» был не столько формационным расколом между социализмом и капитализмом, сколько фазой цивилизационного противостояния России и Запада. Социализм и тут воспринимается как «русский/советский» по преимуществу, и инерция такого восприятия очевидна даже сегодня, когда политика Кремля объясняется не спецификой современного олигархического капитализма, а тяжелым наследием советского прошлого.

Для Гройса одно из главных достоинств книги Чухров заключается в том, что она восстанавливает «универсальное измерение советской идеологии и советского опыта» (р. 12). Это действительно важно – тем более, что и сама позднесоветская философская мысль была, как мы увидим, сосредоточена на проблеме общего и универсального и предлагала нестандартное решение этой проблемы. Но Чухров не только отвязывает советский проект от конкретного национально-культурного локуса со всеми его «цивилизационными» особенностями, но и делает следующий шаг – крайне рискованный даже для тех левых, которые ориентированы именно на Маркса, а не на Данилевского со Шпенглером. Она теоретически отстраняется от того, опираясь на введенный Марком Бевиром термин «девелопментальный историзм», можно было бы назвать «девелопментальным» оправданием чистоты марксистской теории. Логика такого оправдания хорошо известна: то, что было построено в Советском Союзе, попросту не является социализмом, а соответственно, все пороки позднесоветской системы – неэффективная плановая экономика с огромными «теневыми» зонами, коррумпированная партийная и государственная элиты, ригидная идеология, чья бессмысленность была очевидна даже работникам идеологического аппарата, – не имеют отношения к научным построениям классиков марксизма. Отождествлять советский государственный капитализм (если не «новый феодализм») с Марксовым социализмом – как раз и означает занять правую, антикоммунистическую, позицию и дискредитировать саму идею будущего коммунистического общества.

Чухров приводит в книге три основных аргумента, которые выдвигают против советского социализма несоветские левые. Первый принадлежит Этьену Балибару, полагававшему, что социализм – это просто другое имя для непрерывной классовый борьбы, которую должен развернуть победивший пролетариат, чтобы прийти к коммунизму. В СССР же внутренний антагонизм между более привилегированными классами нового

общества и менее привилегированными ни к какой классовой борьбе не привел. Установившаяся в стране с конца 1960-х (геронто)партократия ничем не напоминала милитантный трансфер к ассоциации свободных производителей, кроме разве что революционного жаргона, становящегося по прошествии времени мере все более комичным.

Второй аргумент сводится к тому, что плановая советская экономика продолжала базироваться на прибавочной стоимости. Само существование в СССР наемного труда делает бессмысленным разговор о преодолении капитализма. Чухров ссылается здесь на относительно недавние размышления Антонио Негри, сравнившего планирование и партийные институты с капиталистическим накоплением и государственной монополией.

Наконец, третий аргумент напоминает нам, что отмена частной собственности не привела к отмене разделения труда: труд по-прежнему оставался дифференцированным на интеллектуальный и физический, квалифицированный и неквалифицированный.

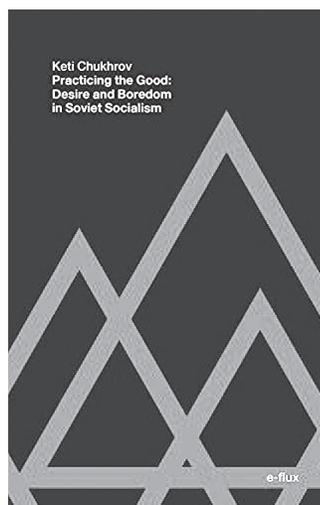
В общем, советский эксперимент – это, безусловно, исторически важная, но в целом неудачная попытка построить общество на настоящих социалистических началах. Конечно, виноваты в этом не архетипические особенности национальной психологии – речь должна идти об исторически конкретных экономических и политических причинах. Однако в любом случае убогий «реальный социализм» до социализма «теоретического» явно не дотягивал. Более того – он не дотягивал и до западного капитализма эпохи *welfare state*.

Радикальность позиции Чухров заключается как раз в том, что она, отдавая себе отчет во всех теоретических и политических рисках, настаивает на подлинно социалистической – и при этом универсально значимой – сущности позднесоветского строя. И именно исторический социализм, его «нелибидинальная» политэкономика, коррелятивная нелибидинальной же сексуальности, его реалистическое искусство и диалектико-материалистическая философия становятся своего рода тестом на настоящий антикапитализм, тестом, с которым западная левая мысль в диапазоне от Франкфуртской школы до еще недавно столь актуального акселерационизма очевидным образом не справляется.

Но обо всем по порядку. Во-первых, Чухров оспаривает вышеприведенные аргументы о несоциалистическом характере советского социализма. Отвечая на тезис Балибара, она пишет, что классовая борьба в посткапиталистическом обществе не может не отличаться от той, что имела место в обществе капиталистическом. Капитализм – воплощенное неравенство,

ИГОРЬ КОБЫЛИН

ГРЕШНИКИ В РАЮ, ИЛИ
НЕВЫНОСИМАЯ ЛЕГКОСТЬ
КОММУНИСТИЧЕСКОГО
БЫТИЯ



системное угнетение одного класса другим, а следовательно, борьба против него – это борьба против системы в целом. Социализм же, напротив, с самого начала помещает в центр коммунистические ценности – общее благо и равный доступ к нему. И здесь Чухров делает ключевой для всей книги теоретический ход, переворачивая линейную последовательность расхожей марксистской схемы. С ее точки зрения, социализм – это не переходный этап к туманному коммунистическому будущему, а скорее та искаженная форма, которую коммунизм принимает, реализовавшись на практике быстрее, чем стадийно созреют производительные силы. Она пишет об этом так:

«Именно потому, что Октябрьская революция достигла слишком многих коммунистических целей *раньше времени*, и именно потому, что политическая и экономическая система оказалась более коммунистической, чем сама жизнь, коммунизм неизбежно проявляет себя в облике социализма» (р. 61).

В этой оптике меняется сам смысл классово-борьбы: она ведется не против системы, а за нее. Задача здесь не перманентное разрушение складывающихся по ходу дела иерархических форм социальности как не отвечающих пока грядущим коммунистическим отношениям, а защита уже достигнутого, хотя и преждевременно, коммунизма. Отсюда и позиционный консерватизм советской социально-экономической и культурной политики, где вынужденные уступки «нормальной жизни» сочетались с бдительной обороной против любых соблазнов капитала.

Слово «соблазн» употреблено здесь неслучайно. Это тот случай, когда советское идеологическое клише точно попадает в самый нерв недавних теоретических штудий, посвященных либидинальному измерению капитализма. Отвечая на второй аргумент, Чухров напоминает, что, согласно Лиотару, Делёзу и Касториадису, производство прибавочной стоимости инвестировано Желанием и неотделимо от либидинально насыщенного фантазма. И, хотя номинально в СССР действительно имели место наемный труд и прибавочная стоимость, советский вариант этой последней не совпадал с буржуазным. Во-первых, она не зависела от превратностей рынка, поскольку заранее рассчитывалась в соотношении с базовым доходом (советская зарплата, пишет Чухров, это и есть по существу базовый доход). А во-вторых, советский «нетоварный» товар был лишен фантазматического измерения: он служил не поддерживающей опорой Желанию в его конститутивной ненасыщаемости, а удовлетворению основных потребностей. Отсюда и его эйдетический характер. Советский человек потреблял не материальные вещи, ранжированные по мастерству отделки, дизай-

ну, фактуре и, соответственно, рыночной цене, а полностью воплощенные платоновские Идеи: простая фабричная ложка из алюминия, колья скоро она отвечает потребности в столовом приборе, превращается в Ложку – материализованный эйдос. Мир советских товаров – это мир снятого дуализма идеального и материального. Идея – это не возвышенная модель, объект неутоляемого желания, по отношению к которой любая, даже самая прекрасная земная копия все равно будет чем-то не тем, а значит, лишь очередной либидинальной провокацией. В экономике, где вновь главенствует потребительная стоимость, Идея полностью дана в самой неказистой вещи, делая ее таким образом философской.

«Товар материален, но его материальность – это овеществленная абстракция. В нем материализуется абстракция, но потребительная стоимость объекта не приобретает универсального измерения, а значит, и не социализируется. Такие материализованные абстракции суверенны. Тогда как в объекте, основанном на потребительной стоимости, материя сходится с идеей; материя нуждается в понятии и объединяется с ним» (р. 88).

В общем, вместо закона стоимости мы сталкиваемся здесь с «этикой общих базовых потребностей».

Третий аргумент, согласно Чухров, тоже бьет мимо цели. Советское разделение труда не предполагало существенной разницы в доходах (что и вызывало возмущение у «белых воротничков» – особенно у творческой интеллигенции, сравнивавшей свои зарплаты с гонорарами западных звезд музыки, кино или телевидения). А поскольку разницы нет, то и называть такой труд «наемным» можно лишь с большой натяжкой. В Советском Союзе изменилась сама «онтология труда»: из индивидуальной деятельности, определяемой экономическим и символическим вознаграждением, он превратился в родовую деятельность (*generic activity*) по производству общего блага. Конечно, все сказанное выше никак не отменяет ни системы номенклатурных привилегий, ни «теневой» экономики – но и то и другое нужно понимать как неизбежный эффект сохраняющегося зазора между уже наступившим коммунистическим будущим и неготовой к нему обычной жизнью.

Более того, сам зазор, вызванный тем, что уровень развития производительных сил так и не смог за все время существования СССР догнать уровень развития производственных отношений, может быть переосмыслен. Это, пожалуй, наиболее интересный, провокативный и тревожащий теоретический сюжет книги. Чухров неоднократно возвращается к нему, но каждый раз скорее ставит вопрос, нежели окончательно разрешает его. В самом конце работы она вновь поднимает проблему зазора,

ИГОРЬ КОБЫЛИН

ГРЕШНИКИ В РАЮ, ИЛИ
НЕВЫНОСИМАЯ ЛЕГКОСТЬ
КОММУНИСТИЧЕСКОГО
БЫТИЯ

отталкиваясь от одного размышления Славоя Жижека. В «Хрупком абсолюте» Жижек критикует ортодоксальный марксистский тезис о том, что кризисы капитализма свидетельствуют о неминуемой гибели последнего – бесконечно возрастающей продуктивности становится тесно в рамках буржуазных отношений, и рано или поздно она их разрушит, сохранив при этом динамику собственного развития. На самом деле, пишет Жижек, присущий капитализму антагонизм, «врожденная ошибка» (симптомом которой и является кризис), – это то, что заставляет его всякий раз революционизировать собственные «материальные условия»: «безумный танец его ничем не сдерживаемой спирали производства есть, в конечном счете, не что иное, как отчаянное бегство вперед от собственных, подрывающих силы, врожденных противоречий»¹. Другими словами, то, что кажется верным признаком скорой смерти, является залогом вечной жизни, – капитализм буквально живет антагонизмом. Более того, если этот антагонизм убрать, то исчезнет и всякий стимул к развитию производительных сил:

«Если мы устраним ошибку, это врожденное противоречие капитализма, то тогда мы получим не запущенное на полную катушку влечение к производительности, наконец-то, избавившееся от своего препятствия, но как раз-таки потеряем эту производительность»².

Греза Маркса об эффективном производстве, лишенном якобы сдерживающих его динамику внутренних сбоев и конфликтов, оказывается, согласно Жижеку, капиталистической грезой. Это неосуществимая мечта капитализма о том, как сохранить продуктивность, ничем за нее не заплатив. В таком прочтении марксистская концепция перехода от капиталистического способа производства к коммунистическому становится историей об Ахиллесе и черепахе. Все более развитые производительные силы приводят только ко все более развитому капитализму, а коммунизм превращается в трансцендентную «регулятивную идею», недостижимую мечту (да еще и в мечту «формационного» противника).

Но, если производственные отношения уже коммунистические, тогда все радикально меняется. Преждевременность из недостатка превращается в условие возможности – путем последовательного развития коммунизма достичь нельзя, его нужно установить «преждевременно», вопреки логике кумулятивного прогресса. А установившись – пусть даже в несовершенной форме социализма, – он сам задним числом начинает менять производительные силы. Чухров ссылается здесь

1 Жижек С. *Хрупкий абсолюте, или Почему стоит бороться за христианское наследие*. М.: Художественный журнал, 2004. С. 43.

2 Там же.

на фрагмент из работы Ильенкова «Диалектика абстрактного и конкретного в “Капитале” Маркса» (1960), где речь идет о подобной инверсии. Ильенков пишет:

«Конкретно-исторически сложившаяся система экономики есть всегда относительно самостоятельный организм, оказывающий обратное воздействие на свою собственную основу – на совокупность производительных сил и преломляющий всякое воздействие последних через свою специфическую природу»³.

Было бы естественно подумать, что речь в данном случае идет о некоем советском акселерационизме или «догоняющем развитии» – коммунистическая основа вроде бы должна подтягивать до собственного уровня отстающие элементы жизни. Но если экономика уже больше не инвестируется Желанием, если потребительная стоимость уже доминирует над меновой, если труд уже стал родовой деятельностью на общее благо, то о каком развитии вообще тут можно говорить? Скорее обратное воздействие системы (где больше нет частной собственности и порождаемого ею отчуждения) на свою основу заключается в изменении *критериев* экономической и технологической эффективности. Пресловутые производительные силы – в соответствии с логикой, описанной Жижекком, – просто перестают занимать «царское место» в общественной жизни. Они как бы освобождаются от необходимости участвовать в конкурентной гонке, диктуемой либидинальной экономией капитала. Несмотря на все идеологические мантры о повышении производительности труда, главной стратегией тут является не акселерационизм, а наоборот – некоторое замедление: куда важнее погасить вспышки влечения протокапиталистической либидинальности, чем гнаться за каким-нибудь очередным декларативным ускорением.

Смена критериев неотделима от изменения сознания – своего рода коммунистической метанойи, позволяющей увидеть богатство и полноту жизни там, где взгляд капиталистического субъекта видит бедность, убожество и скуку. Чухров демонстрирует эту метанойю на примере советского кино – в диапазоне от «Ты и я» (1971) Ларисы Шепитько до «Влюблен по собственному желанию» (1982) Сергея Микаэляна. «Перемена ума» – переориентация внимания советского субъекта с индивидуального интереса на общее благо – дает возможность заметить то, что Чухров вслед за Агамбенем называет «ореолом» или «нимбом». В «Грядущем сообществе» (1990) Агамбен, комментируя пересказ Вальтером Беньямином хасидской мессианской истории о будущем мире, где «все будет,

ИГОРЬ КОБЫЛИН

ГРЕШНИКИ В РАЮ, ИЛИ
НЕВЫНОСИМАЯ ЛЕГКОСТЬ
КОММУНИСТИЧЕСКОГО
БЫТИЯ

3 Ильенков Э. *Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса*. М.: Издательство Академии наук СССР, 1960. С 97.

как сейчас, но чуть-чуть иначе», пишет, что это неуловимое «иначе» нелегко понять. В качестве примера, который мог бы его немного пояснить, Агамбен приводит размышление Фомы Аквинского о нимбе как о некоей добавке к совершенству и блаженству избранных, как о «трепете совершенства». Агамбен так развивает мысль Фомы:

«Нимб предстает как место, где возможность и реальность, потенциальное и актуальное становятся неразличимы. Бытие, приблизившееся к своему завершению, исчерпавшее все свои возможности, получает в дар некую дополнительную возможность. [...] Неуловимый трепет завершеного, конечного бытия, размывающий его границы и делающий индивидуальное неразличимым, любим, – это и есть то едва уловимое смещение, которому подвергается всякая вещь в царстве Мессии. Блаженство в нем – это та возможность, что открывается лишь после акта и осуществления: блаженство материи, более не связанной формой, вокруг которой теперь сияет ее нимб»⁴.

Нечто похожее происходит и в советском кино 1960–1980-х. Герои смотрят на социалистический жизненный мир преобразенным метанойей взглядом. Это ни в коем случае не «лакировка действительности», характерная для сталинского кинематографа, с его колхозной бутафорской роскошью. Аскетизм советского быта почти не приукрашивается. Но вся эта бедная материальность начинает светиться, будучи окутана неким ореолом/нимбом достигнутого совершенства. Важно, что такое свечение доступно только специфическому – коллективному, общественному – зрению, пропущенному через «призму общего дела» (р. 109). Собственно метанойю и можно рассмотреть как в буквальном смысле свободное *при-общение* к социальному целому. Субъект при этом становится философом: преодоление частного открывает перед ним коммунистическое – и платоновское – царство Идеи.

Трагедия советского социализма, согласно Чухров, и заключается в том, что такая метанойя в реальности оказалось большинству не под силу. Либидинальную машину не удалось отключить полностью – тем более, что ее работу постоянно подпитывал соблазняющий капиталистический Запад. Отношение позднесоветских людей (и сегодняшних критических левых) к реальному социализму Чухров сравнивает с отношением к раю неожиданно попавшего туда грешника. Действительно, для нераскаившегося, по-прежнему движимого греховными помыслами и желаниями человека рай, где все эти желания осуществиться невозможно, покажется невыносимым адом.

4 АГАМБЕН Дж. *Грядущее сообщество*. М.: Три квадрата, 2008. С. 55.

«Что-то похожее происходит и с уже существующим социализмом или коммунизмом. Представьте, что некто вынужден реально жить безупречной коммунистической жизнью [...]. Для него это будет невыносимо именно потому, что его желания (на воображаемом и фантазматическом уровнях) все еще остаются с капитализмом, с “грехом”. [...] Страдание не может быть облегчено просто критикой индивидуального греха – необходимо либо в корне избавиться от желания определенных вещей и действий, либо бежать из рая. Наконец, рай можно уничтожить. Грешник может воплотить свои желания и фантазии в новой «не-коммунистической» (не-райской) реальности» (р. 298–299).

Однако западная послевоенная левая мысль (левая – в очень широком понимании) тоже все время говорит о Желании, наделяя его при этом подрывной, революционной силой. Значит ли это, что существует реальная альтернатива и непосильной коммунистической метанойе, и «греховным» желаниям капиталистического либидо? Чухров однозначно отвечает, что эта альтернатива является ложной. Постструктуралистская критика капитализма, делающая ставку на пульсацию «желающего производства», становится заложницей собственной либидинальности, по кругу отсылающей к либидинальной экономике капитала. Чухров подробно анализирует «странную аберрацию», характерную для текстов Фуко, Лиотара, Делёза и других постструктуралистских авторов, – аберрацию, заключающуюся в несомненной замороженности тем, что критикуется в качестве капиталистического отчуждения. Это последнее и отвергают, и желают одновременно. Отчуждение онтологизируется и превращается в необходимое условие для радикальной трансгрессии, которая приобретает автономное значение. Действительно, раз отчуждение не может быть снято в социальной практике, то все, что остается, – это самодостаточный жест бесконечного ускользания от навязываемых отчуждающих «территориализаций». Власть, закон, мораль, социальность, язык – все это рассматривается как репрессивные (и при этом необходимые) формы отчуждения, а значит, подлинное сопротивление им должно быть анархическим, преступным, порочным, асоциальным и асигнификативным. Бесчеловечности капитализма противопоставляется еще бóльшая бесчеловечность – причем в буквальном смысле:

«Стремление к нечеловеческому [*inhuman*], к машинным или животным мутациям, которое наблюдается последние пятьдесят лет в постструктурализме, акторно-сетевой теории, акселерационизме, объектно-ориентированном материализме и постгуманистических исследованиях можно рассматривать как влечение к усилению уже существующих способов отчуждения» (р. 30).

ИГОРЬ КОБЫЛИН
ГРЕШНИКИ В РАЮ, ИЛИ
НЕВЫНОСИМАЯ ЛЕГКОСТЬ
КОММУНИСТИЧЕСКОГО
БЫТИЯ

Очевидно, что такое сопротивление идеально вписывается в логику капиталистического самоподрыва, перманентной капиталистической *ре*-волюции, сочетающей невротическую фиксацию на новизне с вечным возвращением к одному и тому же. Чухров настаивает, что исторически проигравший советский социализм, со всеми его «провалами и недостатками», оказывается намного прогрессивнее тех освободительных проектов, которые предлагает современный западный дискурс. Определив ключевые политэкономические характеристики социализма, она сталкивает его культурные и теоретические практики в СССР с антикапиталистической Теорией (и инспирированной ею политикой), разрабатываемой в «мире капитала». Речь преимущественно идет о французском постструктурализме.

Это столкновение разворачивается в трех основных – помимо политэкономии – сферах: сексуальности, искусства и философии. Если кратко резюмировать выводы Чухров, то складывается следующая картина. Сексуальность, о необходимости радикального освобождения которой так много говорилось в 1960–1970-е на Западе, должна пониматься на самом деле как один из базовых элементов потребительской культуры современного капитализма. Выше мы уже убедились, что капитал «сексуален», но верно и обратное – сексуальность «капиталистична»:

«Сексуальность не может возникнуть вне рамок капиталистического производства и экономики прибавочной стоимости: сама сексуальность есть не что иное, как следствие либидинальности желания и его слияния с фантазмами воображения. Сексуальность и желание должны поддерживаться конкретной материально воплощенной фантазматической программой» (р. 167).

Советская экономика с ее высоким утилитаризмом, напрочь лишенная фантазматического измерения, не могла служить опорой диспозитиву сексуальности. Перефразируя скандально знаменитое высказывание, что «в СССР секса нет», можно было бы сказать, что секс в СССР был, а вот сексуальности действительно не было – ну, или во всяком случае не должно было бы быть⁵. Нелибидинальная экономика освобождает не сексуальность, а *от* сексуальности.

Не менее острый антагонизм между советским и несоветским послевоенными левыми проектами наблюдается в сфере искусства и эстетической мысли. Разоблачая реализм в качест-

5 Интересно, что фраза об отсутствии в СССР секса, сказанная советской участницей телемоста между Ленинградом и Бостоном «Женщины говорят с женщинами» (1986), была ответом на вопрос американки о том, есть ли в Советском Союзе такая же, как в Америке, телевизионная *реклама*, где «все крутится вокруг секса». Ответ дословно звучал так: «Секса у нас нет, и мы категорически против этого» (www.youtube.com/watch?v=y0FTbeKGPjM). Согласно воспоминаниям и самой участницы – Людмилы Ивановой, – и режиссера программы, смех в студии заглушил вторую часть фразы: «У нас есть любовь».

ве фальшивого идеологического иллюзионизма, современное искусство (в смысле *contemporary art*) – наследник авангарда (в том числе и раннесоветского) и модернизма – противопоставляет этому реализму рефлексивное обнажение собственного приема. Вроде бы все ясно: с одной стороны, унылый мимесис «типического», с другой, – яркий автономный эстетический жест, обладающий собственной весомостью и реальностью. Однако диалектика тут такова, что «кенотический» реализм, всякий раз умаляющий собственную эстетическую претензию в пользу миметической верности реальности, оказывается в итоге более художественно значимым, нежели суверенные практики радикального искусства. Конечно, Чухров опирается здесь не на официальных теоретиков социалистического реализма, а на философски фундированные концепции Георга Лукача и Михаила Лифшица. Так, согласно Лифшицу, подлинный доступ к реальности возможен только через художественное обобщение, предполагающее дистанцию по отношению к этой реальности. Настоящий художник-«классик» должен одновременно и чувствовать смирение перед превосходящим его объективным миром, и постараться не превратить это смирение в пассивное растворение в эмпирических подробностях. Современное же искусство, настаивая на собственной автономии, просто превращается в еще одну «вещь» мира наряду с другими вещами. Отсутствие дистанции, магическое неразличение репрезентируемого и репрезентирующего делает современного художника колдуном, чье шаманское воздействие на мир не порождает ничего, кроме аффекта⁶.

Наконец, полем, на котором разыгрывается последнее, завершающее книгу виртуальное сражение между советским социализмом и западной (анти)капиталистической Теорией, является философия. Здесь главным героем становится Эвальд Ильенков с его концепцией труда, которая позволяет наполнить новым концептуальным содержанием такие, казалось бы, полностью дискредитированные радикальной модернистской и постмодернистской мыслью понятия, как культура, гуманизм и идеальное.

Действительно, и для модернизма, и особенно для обеих волн авангарда культура представляла собой едва ли не прямую противоположность искусства. И здесь, подчеркивает Чух-

ИГОРЬ КОБЫЛИН
ГРЕШНИКИ В РАЮ, ИЛИ
НЕВЫНОСИМАЯ ЛЕГКОСТЬ
КОМУНИСТИЧЕСКОГО
БЫТИЯ

6 Было бы интересно сравнить эти размышления Чухров с той концепцией модернизма, которую предложил Михаил Ямпольский в недавно вышедшей книге «Ловушка для льва». Он тоже пишет, что искусство сегодня делает ставку на «прямое аффективное воздействие шока». Однако противопоставляет этому воздействию не реализм (видящий в реальности только «типы», платоновские эйдосы), а как раз модернистскую форму – как способ мыслить, не прибегая к понятиям. См.: Ямпольский М. *Ловушка для льва. Модернистская форма как способ мышления без понятий и «больших идей»*. СПб.: Сеанс, 2020. Для Чухров же настоящий диалектический материализм невозможен без универсалий и эйдосов – а модернистская форма и есть самый короткий путь к пассивной аффектации.

ров, особенно заметен контрпросвещенческий пафос модерна. Культура – это бремя, фетишизированное инертное «наследие» с установившимися иерархиями и табелями о рангах, это то, что следует преодолеть в акте радикального, по-настоящему творческого высказывания. Совершенно иначе культура понимается в том направлении советской философии, которое получило название «деятельностного подхода» (Выготский, Леонтьев, Давыдов, Ильенков). «Деятельностники» также ставят под вопрос просвещенческое, слишком узкое, толкование культуры, согласно которому культура – это продукт образования (*Bildung*). На самом деле в основе культуры лежит труд как человеческая родовая деятельность, как способность производить общее благо, то есть делать что-то не только для себя, но и для других. Никто не существует автономно, без бытия-с-другим и для-другого. Здесь уже речь идет не только о снятии конфликта между культурой и искусством. Эта принципиальная не-автономность становится и ключом к пониманию идеального в целом. Ильенков поясняет это на примере гончара, делающего кувшин: форму кувшина нельзя найти ни в глине, ни в физическом теле гончара. Эта форма – плод общественного труда многих поколений людей, работающих друг для друга. Кувшин есть и он сам (как единичный материальный предмет), и одновременно в нем присутствует труд конкретного ремесленника, навыки гончарного искусства вообще, средства производства, задействованные в его производстве, и потребности людей, которые будут его использовать, и так далее. Комментируя этот пример Ильенкова, Чухров пишет:

«Таким образом, труд рассматривается не только экономически и социологически. Это также бытийный и культурный феномен, то есть феномен, взятый во всех его синхронических и диахронических аспектах. [...] Как напоминает нам Ильенков, глаз не видит сам себя – он видит другое, внешнее. И даже если он захочет на себя посмотреть, ему потребуется “зеркало” – другой объект. Культура – это как раз и есть та область, где раскрывается способность мира существовать в режиме нуждающейся в других не-самости. И этот режим определяет условия человеческого существования» (р. 237).

Высшим актом этой жертвенной не-самости станет, по Ильенкову, самоуничтожение будущего коммунистического человечества ради обновления и омоложения мира. Поскольку, согласно его гипотезе, мышление – это *атрибут* материи, погибшее человечество возродится вновь, если сумеет спасти Вселенную от тепловой смерти, сгорев в вызванном им самим (неизвестным нам пока способом) «огненно-раскаленном урагане»:

«Когда-то, во времена своей молодости, природа породила мыслящий дух. Теперь, наоборот, мыслящий дух ценой своего собственного существования возвращает матери-природе, умирающей тепловой смертью, новую огненную юность – состояние, в котором она способна снова начать грандиозные циклы своего развития, которые когда-то вновь, в другой точке времени и пространства, приведут снова к рождению из ее остывающих недр нового мыслящего мозга, нового мыслящего духа»⁷.

Эта цитата из раннего апокалиптического эссе Ильенкова наглядно демонстрирует, что линейная история человечества, в конечном счете, оказывается эпизодом (но по-настоящему необходимым) глобального космического цикла. Правда, «огненно-раскаленный ураган» ждет нас (вернее, уже не нас) не скоро – через миллионы лет. У истории еще вроде бы есть шансы. Однако, если внимательно прислушаться к остроумной философской аргументации Кети Чухров, окажется, что шансов нет уже сегодня и мы присутствуем при настоящем мета-конце истории, расположившись между двумя ее «формационными» концами. С одной стороны, это капиталистический конец истории, о котором немало написано. Капитализм как бы капсулирует историю, превращая ее из внешнего закона, отмеряющего всякому феномену свой срок, в собственную внутреннюю динамику. Каждый из нас находится в ситуации радикальной неопределенности, но эта неопределенность и производится капитализмом. Сам же он, став космическим, онтологическим режимом, не подвержен уже никаким изменениям и неопределенностям. Но до тех пор, пока советский псевдосоциализм рассматривался как локальная неудача, была робкая надежда, что у капитализма есть альтернатива в будущем. Теперь же – после прочтения работы Чухров – становится понятно, что наше альтернативное будущее уже в прошлом, причем само это будущее собственного будущего принципиально лишено. Действительно, если коммунистический идеал практически достигнут, то никакого внутреннего импульса к дальнейшему историческому развитию больше нет:

«Когда прибавочная стоимость и стимулирующие ее производство либидинальные потоки устраняются, прогрессивные и освободительные движения больше ничем не мотивируются – даже желанием лучшего будущего или утопического общества. Освободительный энтузиазм в большей степени связан теперь с добровольным самоограничением и самоотречением в пользу уже достигнутого и материально функционирующего общественного идеала» (р. 309).

7 Ильенков Э. *Космология духа* // Он же. *Абстрактное и конкретное: собрание сочинений*. М.: Канон+; Реабилитация, 2019. Т. 1. С. 443.

ИГОРЬ КОБЫЛИН
ГРЕШНИКИ В РАЮ, ИЛИ
НЕВЫНОСИМАЯ ЛЕГКОСТЬ
КОММУНИСТИЧЕСКОГО
БЫТИЯ

ИГОРЬ КОБЫЛИН

ГРЕШНИКИ В РАЮ, ИЛИ
НЕВЫНОСИМАЯ ЛЕГКОСТЬ
КОММУНИСТИЧЕСКОГО
БЫТИЯ

Коммунизм означает конец не *предыстории* человечества, как думал Маркс, а именно истории; единственно возможное тут изменение – это возвращение из невыносимого рая обратно в либидинальный капиталистический ад. Таким образом, за долго до прогнозируемой Ильенковым космической катастрофы, мы оказываемся втянуты в маятниковое движение между адом и раем, не насыщаемым никаким изобилием, желанием и скудной плеромой, галопирующей не-историей капитализма и застывшей не-историей коммунизма. И это движение – последнее, что хоть как-то питает наше чувство исторического. Но, возможно, само желание продолжения истории за пределами капитализма и «реального социализма» проникнуто капиталистической либидинальностью, «тимотическим» избытком, и это подозрительное влечение стоит пересмотреть. В любом случае замечательная книга Кети Чухров вызывает желание подумать – а уж это желание точно не самое плохое.