

Российская Академия Наук  
Институт философии

**Карл Маркс**  
**и**  
**современная философия**

Сборник материалов научной конференции  
к 180-летию со дня рождения К.Маркса

Москва  
1999

**Karl Marx und Philosophie heute**  
Sammelband von Materialien der wissenschaftlichen  
Konferenz zum 180. Geburtstag von K.Marx

**Karl Marx and Philosophy today**  
Collection of scientific conference materials  
(To the 180 anniversary of K.Marx)

ББК 13.28  
УДК 300.116  
К 23

**Редакционная коллегия:**

*А.А.Гусейнов, Д.В.Джохадзе,  
Н.И.Лапин (отв. ред.), Т.И.Ойзерман,  
Ю.К.Плетников, В.С.Степин*

**Рецензенты**

доктор филос. наук *Ю.В.Олейников*  
доктор филос. наук *С.И.Гончарук*

К-23

**Карл Маркс и современная философия.** Сб. материалов научн. конф. к 180-летию со дня рождения К.Маркса.— М., 1999. — 380 с.

В сборнике представлены доклады и выступления участников научной конференции, состоявшейся в Институте философии РАН 23 апреля 1998 г. в связи со 180-летием со дня рождения Карла Маркса. Материалы сборника отражают существенно различные подходы, взгляды специалистов Института философии, философского факультета МГУ и некоторых других научных центров по широкому кругу проблем, охватываемому темой конференции. Они ориентированы на научных работников и преподавателей, аспирантов и студентов, всех интересующихся актуальными проблемами гуманитарных наук.

Das Buch besteht aus den Vorträgen der Teilnehmer der wissenschaftlichen Konferenz, die am 23 April 1998 am Institut für Philosophie der Russischen Akademie der Wissenschaften im Zusammenhang mit dem 180-er Geburtstag von Karl Marx stattfand. Die Materialien des Buches bringen wesentlich verschiedene Ansätze und Ansichten der Spezialisten des Institutes für Philosophie, der philosophischen Fakultät der Moskauer Staatlichen Universität und einiger anderen wissenschaftlichen Zentren in bezug auf einen weiten Problembereich, den vom Thema der Konferenz erfasst wurde, zum Ausdruck. Das Buch wird an den Wissenschaftler und Professoren, Studenten und Aspiranten, sowie auch an allen, die sich für aktuelle Probleme der humanitären Wissenschaften interessieren, adressiert.

The book consists of papers presented by the participants of the scientific conference which was held on the 23rd of April, 1998 at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences and was dedicated to the 180th anniversary of Karl Marx. The materials of the conference reflect significantly different approaches and views of the specialists of the Institute of Philosophy and of the Faculty of Philosophy of the Moscow State University as well as of some other scientific centers in regard to a wide spectrum of conference. The materials of the conference are addressed to scholars and professors, students and post-graduates as well as to all readers interested in the actual problems of the humanities.

## Содержание

<b>Contents</b> .....	7
<b>Inhalt</b> .....	9
<b>Сведения об авторах</b> .....	11
<i>Н.И.Лапин</i> Предисловие. Не митинг, а научная конференция .....	13
<b>Раздел 1. Философия Маркса в контексте современности</b>	
<i>В.С.Степин</i> Маркс и тенденции современного цивилизационного развития .....	16
<i>Ф.Т.Михайлов</i> Карл Маркс и проблема тождества бытия и сознания .....	45
<i>В.М.Межуев</i> Был ли Маркс утопистом? .....	70
<i>К.Х.Момджян</i> Рефлексивные парадигмы в социальной теории Маркса .....	89
<i>В.Н.Шевченко</i> Актуальность социально-философской концепции К.Маркса .....	102
<i>И.А.Гобозов</i> Парадигмальный характер материалистического понимания истории .....	115
<i>Ю.К.Плетников</i> Формационная и цивилизационная триады К.Маркса .....	127
<i>Т.И.Ойзерман</i> Учение К.Маркса и идея насильственной революции .....	145
<i>А.А.Гусейнов</i> Марксизм и этика .....	159
<i>Л.Н.Митрохин</i> «Критика религии по существу окончена...» .....	168
<i>Э.В.Гирусов, Н.Е.Тихонова</i> К.Маркс и Ф.Энгельс о диалектике взаимодействия общества и природы .....	180
<b>Раздел 2. Марксизм в истории философской мысли</b>	
<i>В.С.Семенов</i> Марксизм в реальности и уроки его развития за полтора века .....	196
<i>В.В.Денисов</i> Марксизм и теория насилия в интерпретации современной философской мысли .....	221
<i>С.М.Брайович</i> Марксизм о диалектике общественного самоуправления .....	242

<i>Д.В.Джохадзе</i>	Проблемы античного атомизма в докторской диссертации Карла Маркса .....	251
<i>Н.М.Бережной</i>	Гегель и Маркс о родовой сущности человека .....	282
<i>А.Б.Баллаев</i>	К.Маркс и М.Штирнер. Спор об «иерархии» .....	291
<i>А.Д.Сухов</i>	Идеи Маркса в русской философии .....	302
<i>В.Ф.Пустарнаков</i>	Парадоксы в истории марксизма в России .....	311
<i>М.И.Воейков</i>	Экономический детерминизм К.Маркса и русские интерпретации .....	329
<i>А.Г.Мысливченко</i>	Философские парадигмы «западного марксизма»: генезис и классификация .....	346
<i>М.А.Хевеши</i>	Неомарксизм и его место в истории западной философии XX в. ....	356
<i>Е.А.Самарская</i>	К.Маркс и постиндустриальные социалисты .....	364
<i>Н.И.Лапин</i>	Послесловие. Философские проблемы, связанные с именем Маркса, остаются .....	376

## Contents

<b>About the authors</b> .....	11
<i>N.I.Lapin</i>	
Preface. It is a scientific conference, not a meeting .....	13
<b>Part 1. Marx's philosophy in the modern context</b>	
<i>V.S.Stiopin.</i>	
Marx and the tendencies of the modern civilization .....	16
<i>F.T.Mikhajlov</i>	
Karl Marx and the problem of identity of consciousness and being .....	45
<i>V.M.Mezhuev</i>	
Was Marx an Utopist? .....	70
<i>K.H.Momdzjan</i>	
Reflective paradigms in the Marx's social theory .....	89
<i>V.N.Shevchenko</i>	
Topicality of Marx's social-philosophical conception .....	102
<i>I.A.Gobozov</i>	
Paradigmatic character of the Marxist understanding of history .....	115
<i>Yu.K.Pletnicov</i>	
Formational and civilizational triads of K.Marx .....	127
<i>T.I.Ojzerman</i>	
Marx's teaching and the idea of forcible revolution .....	145
<i>A.A.Gusejnov</i>	
Marxism and ethics .....	159
<i>L.N.Mitrokhin</i>	
«Critics of religion is practically finished...» .....	168
<i>E.V.Girusov, N.E.Tikhonova</i>	
K.Marx and F.Engels on the dialectics of interaction between a society and nature .....	180
<b>Part 2. Marxism in the history of philosophical thought</b>	
<i>V.S.Semenov</i>	
Main stages of the development of marxism .....	196
<i>V.V.Denisov</i>	
Marxism and the theory of violence .....	221
<i>S.M.Braiovich</i>	
Marxism on the dialectics of social self-governing .....	242
<i>D.V.Djokhadze</i>	
The problems of Ancient Greek atomism in Marx's doctoral thesis .....	251
<i>H.M.Berezhnoj</i>	
Gegel and Marx on a generic nature of a man .....	282

<i>A.B.Ballaev</i>	
Marx and Shtirner: debates on the «hierarchy» .....	291
<i>A.D.Sukhov</i>	
Marx's ideas in the Russian philosophy .....	302
<i>V.F.Pustarnakov</i>	
Paradoxes in the history of marxism in Russia .....	311
<i>M.I.Voeykov</i>	
Economical determinism of Marx and its Russian interpretations .....	329
<i>A.G.Myslivtchenko</i>	
Philosophical paradigms of the «Western marxism»: genesis and classification .....	346
<i>M.A.Heveshi</i>	
Neomarxism and its place in the history of the Western philosophy of the XX th century .....	356
<i>E.A.Samarskaia</i>	
K.Marx and post-industrial socialists .....	364
<i>N.I.Lapin</i>	
Afterword. Philosophical problems, connected with the name of Marx, survive .....	376



## Inhalt

<b>Angaben von Autoren</b> .....	11
<i>N.I.Lapin</i>	
Vorwort. Nicht ein Meeting sondern die wissenschaftliche Konferenz.....	13
<b>Abteilung 1. Philosophie von Marx im Kontext der Gegenwart</b>	
<i>W.S.Stiopin</i>	
Marx und Tendenzen der gegenwärtigen Zivilisationsentwicklung ....	16
<i>F.T.Michajlow</i>	
Karl Marx und das Problem der Identität des Seins und des Bewusstseins.....	45
<i>W.M.Meshujew</i>	
War Marx ein Utopist? .....	70
<i>K.H.Momdshjan</i>	
Reflektierende Paradigmen in der Sozialtheorie von Marx .....	89
<i>W.N.Schewtschenko</i>	
Aktualität der sozialphilosophischen Auffassung von Marx .....	102
<i>I.A.Gobosow</i>	
Der paradigmale Charakter der marxistischen Geschichtsauffassung .....	115
<i>J.K.Pletnikow</i>	
Formations- und die Zivilisationstriaden von K.Marx .....	127
<i>T.I.Ojzerman</i>	
K.Marx's Lehre und die Idee der Gewaltrevolution .....	145
<i>A.A.Gusejnow</i>	
Marxismus und Ethik .....	159
<i>L.N.Mitrohin</i>	
«Kritik der Religion ist im wesentlichen beendet...» .....	168
<i>E.W.Girusow, N.J.Tichonowa</i>	
K.Marx und F.Engels über die Dialektik der Wechselwirkung zwischen der Gesellschaft und der Natur .....	180
<b>Abteilung II. Marxismus in der Geschichte des philosophischen Gedankens</b>	
<i>W.S.Semjonow</i>	
Grundetappen der Entwicklung des Marxismus .....	196
<i>W.W.Denisow</i>	
Marxismus und die Theorie der Gewalt .....	221
<i>S.M.Brajowitsch</i>	
Marxismus über Dialektik der gesellschaftlichen Selbstverwaltung .....	242
<i>D.V.Dshochadze</i>	
Probleme des antiken Athomismus in der Doktordissertation von Marx .....	251

<i>N.M.Bereshnoj</i>	
Hegel und Marx über das Geschlechtswesen des Menschen .....	282
<i>A.B.Ballajew</i>	
Marx und Stirner: der Streit über die «Hierarchie» .....	291
<i>A.D.Suchow</i>	
Marx-Ideen in der russischen Philosophie .....	302
<i>W.F.Pustarnakow</i>	
Paradoxe der Geschichte des Marxismus im Russland .....	311
<i>M.I.Voeykow</i>	
Der Ökonomische Determinismus von Marx und russische Interpretationen .....	329
<i>A.G.Mysliwtschenko</i>	
Philosophische Paradigmen des «westlichen Marxismus»: Genesis und Klassifikation .....	346
<i>M.A.Cheweschi</i>	
Neomarxismus und seine Stelle in der Geschichte der westlichen Philosophie des XX Jahrhunderts .....	356
<i>E.A.Samarskaja</i>	
K.Marx und postindustrielle Sozialisten .....	364
<i>N.I.Lapin</i>	
Nachwort. Die von Marx gestellten philosophischen Probleme bleiben weiter .....	376

## Сведения об авторах

- Баллаев* Андрей Борисович  
кандидат филос. наук, ст. науч. сотр. ИФ РАН
- Бережной* Николай Михайлович  
доктор филос. наук, проф. каф. философии Гос. акад. сферы быта и услуг
- Брайович* Станое Маркович  
доктор филос. наук, проф., ведущий науч. сотр. ИФ РАН
- Воейков* Михаил Илларионович  
доктор эконом. наук, проф., зав. сектором ИЭ РАН
- Гирусов* Эдуард Владимирович  
доктор филос. наук, проф., зав. каф. философии РАН
- Гобозов* Иван Аршакович  
доктор филос. наук, проф., каф. соц. философии филос. фак. МГУ
- Гусейнов* Абдусалам Абдулкеримович  
доктор филос. наук, проф., член-корреспондент РАН, зам. директора ИФ РАН
- Денисов* Владимир Васильевич  
доктор филос. наук, проф., ведущий науч. сотр. ИФ РАН
- Джохадзе* Давид Викторович  
доктор филос. наук, проф., ведущий науч. сотр. ИФ РАН
- Лалин* Николай Иванович  
доктор филос. наук, проф., член-корреспондент РАН, гл. науч. сотр. ИФ РАН
- Межуев* Вадим Михайлович  
доктор филос. наук, проф., гл. науч. сотр. ИФ РАН
- Митрохин* Лев Николаевич  
доктор филос. наук, член-корреспондент РАН, зав. отд. ИФ РАН
- Михайлов* Феликс Трофимович  
доктор филос. наук, проф., гл. науч. сотр. ИФ РАН
- Момдэян* Карен Хачикович  
доктор филос. наук, проф., зав. каф. соц. философии филос. фак. МГУ
- Мысливченко* Александр Григорьевич  
доктор филос. наук, ведущий науч. сотр. ИФ РАН
- Ойзерман* Теодор Ильич  
доктор филос. наук, проф., академик РАН, гл. науч. сотр. ИФ РАН
- Плетников* Юрий Константинович  
доктор филос. наук, проф., гл. науч. сотр. ИФ РАН
- Пустарнаков* Владимир Федорович  
доктор филос. наук, проф., ведущий науч. сотр. ИФ РАН
- Самарская* Елена Александровна  
кандидат филос. наук, ст. науч. сотр. ИФ РАН
- Семенов* Вадим Сергеевич  
доктор филос. наук, проф., ведущий науч. сотр. ИФ РАН
- Стёпин* Вячеслав Семенович  
доктор филос. наук, проф., академик РАН, директор ИФ РАН

*Сухов* Андрей Дмитриевич

доктор филос. наук, проф., ведущий науч. сотр. ИФ РАН

*Тихонова* Наталья Евгеньевна

кандидат филос. наук, зам. директора Рос. независ. ин-та соц. и нац. пробл.

*Хевеши* Мария Акошевна

доктор филос. наук, проф., ведущий науч. сотр. ИФ РАН

*Шевченко* Владимир Николаевич

доктор филос. наук, проф. каф. истории Рос. государственности

и общественно-филос. мысли Рос. акад. гос. службы при Президенте РФ

*Не митинг, а научная конференция*

К настоящему времени сложилась благоприятная ситуация для свободного самоопределения российских философов в отношении марксизма как «идеологической родины» большинства советских людей: нет непреодолимого давления ни «за», ни «против».

До середины 80-х годов мало кто отваживался высказываться «против» — настолько это было опасно. В условиях перестройки, в 1987 — начале 1988 г., в Институте философии АН СССР развернулись интенсивные дискуссии о состоянии философской мысли и вообще философского сознания в советском обществе. Своим ли делом занимаются советские философы? И вообще, советская, марксистско-ленинская философия — это философия или псевдофилософия? Что нужно людям от философии? Какие сложились у населения нашей страны образы философии? Где находятся эпицентры напряжений в философском сознании? В чем состоят основания развития философских исследований? Какова роль философии и философской культуры населения в преодолении тотального отчуждения и движении к свободе?\*

К началу 90-х ситуация в стране резко изменилась: в условиях идеологического плюрализма были предприняты яростные атаки против Маркса и марксизма. В массовых литературно-публицистических журналах («Новый мир» и др.) появились циклы статей, содержавших по преимуществу лжеаргументацию, на основании которой Марксу приписывалась ответственность за преступления сталинизма. Впрочем, далеко не всех российских интеллектуалов покинуло здравомыслие: «*Ведь предубеждение против марксизма ничуть не лучше его ортодоксии и апологетики*» — это утверждение стало лейтмотивом дискуссии, проведенной в начале 1990 г. клубом «Свободное слово» Союза кинематографистов СССР совместно с Институтом философии АН СССР.

В первой половине 90-х годов официально рухнула прежняя идеологическая монополия марксизма в России. Философы и другие гуманитарии и обществоведы стали интенсивно самоопределяться в своем отношении к марксизму. Образовался, можно сказать, логически полный спектр основных позиций:

- догматически агрессивный марксизм-ленинизм;
- эволюционирующий марксизм-ленинизм, стремящийся учесть динамику «реального социализма», включая распад СССР;

- эволюционирующий марксизм западного типа;
- разнообразные немарксистские учения, идеологически нейтрально относящиеся к тем или иным подходам и положениям Маркса;
- антимарксизм, идеологически агрессивно атакующий учение Маркса.

Эта пятичленная схема логически завершена по одному критерию: отношению к марксизму. На деле это грубый критерий, недостаточный для того, чтобы адекватно воспроизвести сложную панораму современной философской мысли в России. Например, четвертая позиция кажется всего лишь одной из пяти, хотя фактически она включает широкий круг различных философских направлений. Освободившись от монополюльно идеологического давления марксизма-ленинизма, многие российские философы и представители других гуманитарных областей знания стали самостоятельно работать как раз в контексте такой позиции. Поэтому построение более объективной картины требует привлечения также и других критериев, выражающих разнообразие позиций современных российских философов по существу, а не только по отношению к одной из них. Это сложная задача, решение которой впереди.

Тем не менее, нахлынувшее многообразие возможностей уже побудило к новому осмыслению таких вершин философии Нового времени и современности, как Декарт, Кант, Вебер, Фрейд, Бердяев... Этим объясняется обилие конференций, дискуссий вокруг подобных фигур, состоявшихся в последние годы в Институте философии и других философских центрах страны. Пришло время и для более объективного уяснения современного нашего восприятия философии Маркса.

Поэтому 23 апреля 1998 г., накануне 180-летия со дня рождения Карла Маркса (5 мая 1881 г.), Институт философии Российской академии наук организовал научную конференцию на тему: «Маркс и современная философия». Основная ее цель - дать возможность ее участникам вновь отразексировать свое отношение к философии Маркса: рационализировать это отношение, по возможности освободив его от мифологизированной или ностальгической прежней идентификации и аргументировав свою приверженность учению Маркса или отдаление от него. Не менее важно сопоставить свое отношение с отношением своих коллег, т.е. выстроить его в своей профессиональной среде. О наличии потребности в такой рефлексии свидетельствует большое число участников конференции, работающих не только в Институте философии, но и на философском факультете МГУ и в других научных центрах Москвы.

Это была профессиональная конференция, а не торжественное собрание или митинг. Основное внимание было уделено роли *философии* Маркса в современности и месту марксизма в истории *философской* мысли, а не вообще роли марксизма в современности. Конечно,

эти круги проблем взаимосвязаны, но нежелательно их смешивать. Потому многие докладчики и выступающие стремились ограничиваться философскими проблемами их *professio*, не соскальзывая в область политических пристрастий.

Тем более, что круг собственно профессиональных проблем весь-ма обширен. По существу, с наследием Маркса связаны проблемы, относящиеся к любой области философии: будь то онтология, социальная философия, философия культуры, философская антропология, история философии и др. С каких бы позиций ни подходить к этим проблемам - аутентичных, нейтральных или альтернативных марксовым, - важно оценить, в какой мере продуктивны или непродуктивны подходы Маркса при изучении современных реалий, как они соотносятся с иными подходами.

Академик В.С.Степин сделал на конференции вступительный доклад «Маркс и тенденции современного цивилизационного развития», который служит введением к данному сборнику. Другие доклады и выступления, представленные авторами в виде письменных текстов, делятся на две большие группы и образуют два раздела сборника: «Философия Маркса в контексте современности» и «Марксизм в истории философской мысли». Второй раздел, в свою очередь, включает четыре подгруппы докладов, тематическая общность которых очевидна. Не трудно заметить, что одни и те же или сходные проблемы рассматриваются разными авторами с существенно различных, но взаимно уважаемых позиций, что и составляет одно из достоинств конференции. Сборник завершается послесловием, в котором акцентируется тот факт, что философские проблемы, связанные с именем Маркса, сохраняются и нуждаются в дальнейших исследованиях с марксистских или иных позиций.

По окончании конференции ее оргкомитет принял на себя функции редакционной коллегии данного сборника. Редколлегия видела свои задачи в том, чтобы, принимая во внимание ограниченный объем сборника, определить состав и структуру включаемых в него материалов, не вмешиваясь в содержание представленных авторами текстов, т.е. сохраняя их в авторской редакции.

Заслуживает быть отмеченной большая роль в подготовке конференции и сборника членов оргкомитета и редколлегии Д.В.Джохадзе и Ю.К.Плетникова.

*Н.И.Лапин*

---

\* См. Философское сознание: драматизм обновления / Отв. ред. Н.И.Лапин. М., 1991.

## РАЗДЕЛ 1. ФИЛОСОФИЯ МАРКСА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОСТИ

*В. С. Степин*

### **Маркс и тенденции современного цивилизационного развития**

#### *Лики марксизма*

Когда мы ставим вопрос, жив ли марксизм, следует предварительно уточнить, что мы понимаем под марксизмом. История этого учения многообразна и многолика. Его можно уподобить разросшемуся дереву, каждая ветвь которого выступает в качестве особого течения, аспекта, толкования марксистских идей и принципов, попыток осмыслить и переосмыслить их под углом зрения накапливаемого исторического опыта. Марксизм — это не только теоретическая конструкция, но и система мировоззренческих установок, в которых есть исходное ядро и обрамляющие его идеологические подходы и мифологемы.

Я бы провел здесь аналогию между многообразием версий марксизма и многообразием течений и версий христианства, наличием в нем множества направлений, школ, сект и ересей, понимая, разумеется, что любая аналогия правомерна только в определенном измерении (в данном случае — это соотношение ядра и интерпретаций течения, оказавшего влияние на судьбы человечества). Одно дело — классический марксизм, представленный трудами основоположников учения, другое дело — то, как Ленин толковал и разрабатывал марксизм, применяя его к российской действительности, к условиям русского революционного движения, третье — сталинский вариант теории, обосновавший тоталитарную практику. Существует, далее, социал-демократическая версия марксизма и европейский опыт социал-демократического правления (Швеция, Финляндия и др.). Близким к ней, но вместе с тем и специфическим вариантом социал-демократического направления в марксизме был русский меньшевизм (Плеханов, Мартов, Аксельрод и др.).



Наконец, существует еще и современный неомарксизм. Франкфуртская школа также шла от марксизма, и многие ее представители подчеркивали свою связь с идеями К.Маркса.

Так что течение марксизма многолико, и когда мы сталкиваемся с утверждениями, что опыт истории и ее уроки свидетельствуют о несостоятельности самого учения, то важно понять, что при этом имеется в виду! Если канонизированная и догматизированная система идей, которая была идеологической основой сталинизма и тоталитаризма, то ее, бесспорно, нужно критиковать, и чем радикальнее будет эта критика, тем лучше. Но значит ли это, что доказана несостоятельность марксизма? Утвердительный вывод такого рода был бы нарушением элементарных правил логики. Из сказанного, конечно, не следует, что я против критического анализа самих принципов марксизма с учетом их исторического развития. Я хочу лишь подчеркнуть, что необходимой предпосылкой такого анализа является отказ от жесткой редукции марксизма к его сталинской версии. Нам от этого трудно отделаться, учитывая, что для российской традиции характерен постоянный поиск ответчика за наши беды, а вопрос «кто виноват?» постоянно будет стимулировать попытки обвинить теорию в тяжелых последствиях ее практической реализации. Но именно поэтому нужен спокойный (насколько это возможно в наших неспокойных условиях) анализ существа теории, выяснение того, что в ней действительно рационально, что сохраняет значение для нашего времени и что преходяще.

Нас долгое время убеждали, что все, что делается в нашей жизни, предначертано теорией, что деятельность партии и государства основаны на ней и, значит, научно обоснованы. Причем сама социальная теория воспринималась в массовом сознании как аналогичная строгим естественнонаучным теориям, чем-то вроде классической механики, построенной для изучения социальных процессов, которая позволяет все заранее однозначно посчитать и предвидеть.

Технократическое мышление, причудливо сплетенное с зайливой пропагандой научности партийной политики, сформировало эту мифологию. Важно, чтобы мы расстались с ней при критическом анализе современной ситуации, чтобы она не работала с обратным знаком при обсуждении вопроса о современных судьбах марксизма. Это учение включает в себя множество уровней и аспектов и не следует к каждому из них применять критерии строгой научности, да еще почерпнутые из сферы математического естествознания.

В сегодняшних дискуссиях о судьбах марксизма такой подход был продемонстрирован, когда говорилось о том, что философские идеи Маркса не являются научными, поскольку возникли в качестве своеобразной игры ума, были связаны с обращением к практике словотворчества в немецком языке (приводится пример игры слов «сознание есть осознанное бытие»), продолжали гегелевскую традицию абстрактного исследования связи понятий и т.п.

Действительно, в философских работах Маркса и Энгельса — в «Святом семействе», «Немецкой идеологии» и др., и особенно в философско-экономических рукописях Маркса, — можно найти множество примеров игры ума и «языковых игр». Но ведь речь идет о философии, а философия не может исключить из своего поиска пласт рефлексии над категориями языка. Подобную игру ума можно найти и у античных философов (Платона), и у современных (Хайдеггер). Философия не строится по схемам математической логики, хотя и не исключает применение развиваемых в логике техник рассуждения. Она не основывается только на фактах науки, хотя и включает в себя в качестве одного из важных аспектов осмысление научных достижений. Если бы философия строилась только как наука по образцам естественнонаучного метода, то она вообще бы не была философией.

Она выступает как рефлексия над основаниями всей культуры, стремится выявить фундаментальные для каждого исторического типа культуры мировоззренческие ориентиры, которые определяют понимание и переживание человеком мира и самого себя как части мира. Эти ориентации, часто неявные и непроявленные, философия превращает в предмет критического анализа. При этом она не только пытается осмыслить уже сложившиеся жизненные ориентиры, но и изобретает, конструирует новые, которые зачастую лишь на будущих этапах развития общества и культуры могут стать своеобразными предельно обобщенными программами человеческой жизнедеятельности.

Каждая эпоха ставит по-новому извечные вопросы человеческого бытия о смысле жизни, о том, что есть человек, каково его предназначение, каким должно быть его отношение к природе, обществу, к другим людям. И философия каждой эпохи отвечает на эти вопросы по-своему. Кстати, К.Маркс лучше, чем многие его последователи, понимал эту особенность философии, определяя как «квинтэссенцию культуры», как «живую душу культуры».

Что же касается идеи научности философии, то она понималась марксизмом в особом смысле. Вопрос о границах использования здесь схем рассуждения, апробированных в математике и естествознании, требует специального разговора.

В какой-то мере близок к этим схемам «Капитал» К.Маркса. Но и там необходим тщательный анализ специфики теории, аргументации и достоверности высказанных прогнозов. Особенно когда речь идет о сверхдальних прогнозах, связанных с общими тенденциями социального прогресса. Такие прогнозы не являются жестко детерминированными предсказаниями, а представляют собой лишь вероятные сценарии развития общества. И подходить к ним как к точным расчетам социальной траектории было бы глубокой ошибкой.

Между тем именно этот подход часто применяется при оценке отдельных марксовых предсказаний: выбираются высказывания, не нашедшие подтверждения, и объявляется утопией вся концепция. Любой сверхдальний футурологический прогноз включает в себя некоторые утопические элементы, какие бы научные основания и научные методы не применялись при его разработке. Беда заключается не в том, что любое историческое предвидение наряду с пророческими может включать и утопические элементы, фантазией дорисованные конкретные детали эскизно предвидимого будущего. Беда начинается тогда, когда к сверхдальному прогнозу относятся как к конкретному проекту социального будущего, воспринимают его как аналог технически обоснованного проекта простой машины, проекта, который предстоит практически выполнить, реализовав чертежи в материале.

Но критика порочной практики не должна разделять самих исходных установок этой практики — отношения к предсказаниям теории и к самой теории по принципу «либо все, либо ничего». Наверное, ни одна теория, которая возникла достаточно давно, никогда не может быть жива во всех своих частях, не может не опровергаться ни в одном своем положении и предвидении. Поэтому важно выявить конкретно, что в марксизме имеет непреходящее значение и что ограничено эпохой его собственного становления.

## *Теория, идеология, практики*

Современные дискуссии о судьбах марксизма разворачиваются как бы между двумя полюсами.

На одном из них зависимости «теория-идеология-практика» рассматриваются как жестко детерминированные. В этом подходе практика строительства социализма сначала в «отдельно взятой стране», а затем в «отдельно взятом социалистическом лагере» представлена как однозначно предопределенная теорией марксизма.

Вторым полюсом выступает точка зрения, отрицающая связь между марксистской теорией и практикой тоталитарного социализма. Сталинизм с этих позиций рассматривается как деятельность, не имеющая корней в идеологии и теории марксизма и несовместимая с его принципами.

Обе точки зрения представляют собой схематизацию сложного процесса исторических судеб марксизма. Но в определенной мере такие схематизации содержат долю истины. Они даже полезны, чтобы обострить проблему и найти подходы к ее решению. В общем-то достаточно известно, что отношения между социальной теорией, идеологией и практикой никогда не бывают однозначными и тем более жестко детерминированными.

В этой связи полезно вспомнить о различиях в самой природе теоретического и практического разума, которые зафиксировал еще И.Кант.

Теоретическое мышление движется в сфере идеализаций, теоретических конструктов, которые схематизируют и упрощают действительность. В этой мере, в какой они способны схватывать ее существенные связи, их можно в определенных границах приписывать миру. Но теоретическое исследование постоянно стремится обнаружить эти границы, преодолеть их путем формирования новых идеализаций, более глубоко и полно выражающих сущностные связи изучаемой реальности. Теоретический разум живет в постоянном поиске, нацелен на исследование все новых объектов и на преодоление ограниченностей предшествующих взглядов на мир. Критичность и рефлексивность мышления в наибольшей степени присуща именно теоретическому разуму, который открывает возможные миры будущей практической деятельности.

Что же касается практического разума, то условием любой практики, опирающейся на некоторую систему теоретических представлений, является отождествление этих представлений с самой действительностью. Мы можем понимать их ограниченность, подчеркивать, опираясь на весь опыт познания, их схематизм, нетождественность миру. Но нужно отдавать себе отчет в том, что все эти понимания и обобщения познавательного опыта сами принадлежат к сфере теоретического разума. Приступая же к практической реализации теории, мы будем действовать так, как будто теоретические схемы и есть сам мир.

Если эти схемы были основанием поставленных целей, если они формировали образ тех состояний преобразуемых объектов, которые должны быть получены как результат деятельности, то заранее сомневаться в выбранных теоретических идеях – значит сомневаться в поставленных целях, значит парализовать действие.

Даже не добившись в некоторой серии действий реализации своих целей, практический разум чаще всего осуществляет новые многократные попытки получить нужный ему результат. В этой ситуации происходит не отказ от целей, а стремление достигнуть их путем варьирования средств и поиска новых способов воздействия на объект.

Все эти особенности проявляются в наибольшей степени тогда, когда речь идет о массовых социальных действиях, направленных на реализацию некоторых теоретически обоснованных целей. Убеждение масс в правильности выбранного пути предполагает включение механизмов группового, массового сознания и власти. Настройка же массового сознания на определенные действия осуществляется вовсе не за счет усвоения во всей полноте теоретических положений и соответствующей им аргументации, а за счет идеологического воздействия. Идеология стремится укоренить в сознании определенную шкалу ценностей и представить некоторые теоретические идеи в качестве приоритетов в этой шкале. Идеи внедряются в сознание масс путем системы идеологических и пропагандистских акций, в которых эмоциональное воздействие, внушение, умение упростить идеи, чтобы соединить их с популистскими устремлениями, становятся решающими.

Идеология всегда выступает опосредующим звеном между социальной теорией и практикой. Она может объявить себя научной, поставить своей целью реализовать в практике предсказания той или иной теории. Но коль скоро идеология апеллирует

ет не к узкому кругу специалистов, образующих научное сообщество, а к массовому сознанию, которое не может быть редуцировано к научным идеям, она, как правило, формирует вокруг таких идей систему верований и мифов. В свою очередь, эти верования и мифы оказывают на сложившуюся систему теоретических взглядов активное обратное воздействие.

Метафорическое высказывание К.Маркса о теории, которая становится материальной силой, овладевая массами, не следует трактовать буквально. Даже в условиях тотального «политобразования», контролируемого государством, массы никогда не были знатоками марксистской теории.

Достоянием массового сознания было крайне упрощенное и стереотипизированное изложение марксизма. В этой связи я хотел бы напомнить, что после революции 1905 г., в период дискуссий и поисков нового прочтения марксизма в русской социал-демократии, А.Луначарский советовал пропагандировать марксизм в массах в качестве новой религии. И хотя В.И.Ленин резко критиковал эту точку зрения, на деле так и получалось.

В марксизме тесно переплетены достаточно строгие теоретические положения с идеологемами практического разума. Ходячее утверждение о том, что марксизм является единой, логически строгой, вылитой как из «единого куска стали» теоретической конструкцией, является сугубо идеологической версией, мало согласующейся с реальным положением дел.

Марксистское учение гетерогенно. В нем имеется множество напластований, выражающих менталитеты различных эпох.

Ряд постулатов, на которых базируются основные концептуальные схемы классического марксизма, является обобщением практики преиндустриальной и индустриальной фазы развития капитализма. Идеология превратила эти постулаты в догмы, защищая их от критики. Однако научный метод, который, кстати, применял и обосновывал К.Маркс, не только допускает, но и предполагает критическое отношение к его собственным идеям и принципам, поскольку они предстают как выражение ограниченной исторической практики, особенностей породившей их эпохи.

С позиций этого метода можно оценить учение Маркса как феномен общественного сознания. Оно создавалось в XIX столетии, и на нем лежит отпечаток определенной социальной обстановки, печать культуры своего времени.

Вторая половина XIX в. в Европе – это время революций, баррикад, национальных войн, обостренной классовой борьбы, индустриального развития капитализма. Что мог мыслитель сказать о путях освобождения человека, опираясь на практику своего века? Он и сказал, что только через классовую борьбу, через уничтожение одного класса другим, через революцию лежит путь к освобождению человечества.

Конфронтационная культура эпохи индустриализма оказала огромное влияние на теоретические построения марксизма. Строго говоря, из основного вывода «Капитала» об усилении общественного характера производства не следовало, что необходима экспроприация экспроприаторов.

Вполне правомерен был вывод о накоплении элементов социализма в эволюционном развитии капитализма, вывод, который был сделан реформистским крылом социал-демократии. Кстати, в «Капитале» имеется немало высказываний, которые могли бы служить основанием для подобной точки зрения.

В частности, при анализе развития кредитной системы капитализма К.Маркс особо выделяет тенденцию к образованию и расширению в национальном масштабе акционерных обществ и кооперативных предприятий, которые он квалифицирует как «переходные формы от капиталистического способа производства к ассоциированному»<sup>1</sup>.

Но из двух возможных сценариев социального развития Маркс отдает предпочтение первому, связанному с ликвидацией капиталистической собственности путем революционного насилия и диктатуры. Рассуждение, которое неявно лежало в основе этого выбора, так или иначе было связано с предположением, что класс буржуазии будет бороться за свои интересы и охранять свою собственность за счет использования государственной власти, подавляющей любые ростки социалистических отношений.

Это предположение было естественным отражением классовой конфронтации, свойственной эпохе индустриализма. Но оно не является строгим логическим выводом из экономического анализа Маркса, а выступает в качестве особого, дополнительного постулата. Обоснование же этого постулата было не столько теоретическим, сколько идеологическим. Оно в конечном итоге сводилось к обобщению наличной практики, апелляции к классовому интересу масс, стремящихся к немедленному улучшению своего социального и экономического положения и

постоянно наталкивающегося на сопротивление эксплуататорских классов. Сегодня мы можем констатировать, что идея насильственного утверждения нового общества, как и ряд других положений учения Маркса (об абсолютном и относительном обнищании пролетариата, о несовместимости частной собственности и индивидуального труда с общественным характером производства и т.п.) является простой экстраполяцией на будущее определенных тенденций, которые действительно имели место в развитии капитализма ранней индустриальной эпохи.

Противоречия между научным методом Маркса и последующей догматизацией этих положений связаны с идеологизацией его теоретических выводов и постулатов.

Было бы чрезвычайным упрощением сводить марксизм только к учению о революционном насилии и видеть в Марксе прежде всего революционера, стремящегося реализовать идею имущественного равенства. Но столь же упрощенно толковать марксизм только как систему чисто теоретических идей, ориентированную на постоянное развитие своих оснований.

Взаимодействие установок практического и теоретического разума приводит не только к развитию теории на базе нового исторического опыта, но и часто деформирует ее положения, приспособляя их к потребностям тактики политической борьбы. Даже известный тезис о том, что марксизм не догма, а руководство к действию, обретал не только теоретико-методологический, но и прагматический смысл. С одной стороны, он ориентировал на научный поиск, на постоянное сопоставление теории с практикой и ее развитие с учетом новой практики. С другой, он часто применялся для оправдания поспешных обобщений, стремящихся задним числом обосновать ту или иную текущую политику и систему практических действий, именно так формировались многие квазитеоретические идеологемы: сталинское положение об обострении классовой борьбы по мере успехов социалистического строительства, идеи и партийные решения хрущевской эпохи о полной и окончательной победе социализма и возможности построения коммунизма к 1980 году, «обоснования» суловско-брежневских деклараций о развитом социализме и т.д. Они выдавались за творческое развитие марксистской теории, хотя на деле не имели сколь-нибудь солидной теоретической аргументации. Характерно, что эти положения выдвигались именно в качестве «руководства к действию», фиксировались в соответствующих партийно-политических докумен-



тах, а затем давали импульс обширной идеологической литературе, ставившей своей целью подвести под эти положения теоретическую базу.

Если не учитывать все эти взаимосвязи теории, идеологии и практики, то всегда возникает возможность и соблазн выдернуть из сложного клубка исторических сплетений одну или несколько нитей, упростить путь развития учения и таким способом оценить его исторические судьбы.

Конечно, невозможно избежать оценочных суждений, а значит, в какой-то степени идеологического отношения к теории, которая полтора столетия оказывала огромное влияние на развитие человечества и которая породила широкий спектр социальных практик – от реформистской до ультрареволюционной. На оценку марксизма неизбежно будет влиять то обстоятельство, что сталинский и послесталинский тоталитаризм широко использовал марксистскую фразеологию в качестве оправдания соответствующих политических структур и репрессивных действий. Но утверждать при этом, что существует жесткая связь марксизма с тоталитаризмом – значит делать поспешное и неадекватное обобщение. История XX столетия свидетельствует, что тоталитаризм использовал как марксистскую (сталинизм, маоизм), так и антимарксистскую фразеологию (фашизм). Что же касается отношения сталинизма к марксизму, то наблюдаемым фактом являются те глубочайшие деформации, которым была подвергнута марксистская теория, прежде чем она была использована для оправдания тоталитарной практики.

Многочисленные идеологические кампании были направлены в первую очередь на жесткий контроль за теоретической деятельностью и на превращение марксизма в окостенелую схему. Марксистская теория была трансформирована в набор догматических положений, а любая попытка нестандартной интерпретации рассматривалась как ревизионизм и вызывала суровые репрессивные меры.

Достаточно вспомнить хотя бы историю нашей философии в 30–50-х годах, когда под лозунгом превращения марксистской философии в достояние широких масс она подвергалась планомерной вульгаризации. В это время были репрессированы многие известные философы-марксисты (Н.И.Бухарин, Н.Н.Карев, И.К.Луппол, С.Ю.Семковский, Я.Э.Стэн и другие). Одновременно преследовалась любая оппонирующая философская мысль, с которой могла бы вести диалог марксистская философия. Иско-

ренение разнообразия философских идей, начавшееся печально знаменитой высылкой в 1922 году известных русских философов и социологов (Н.Бердяева, Н.Лосского, С.Булгакова и других), закончилось прямыми репрессиями и гибелью в сталинских лагерях многих мыслителей, в том числе и таких русских философов, как Г.Г.Шпет, П.А.Флоренский и другие. Кампания по разоблачению «меньшевистствующего идеализма» (30-е годы), борьба за «воинствующую партийность» в истории философии (40-е годы), строгий партийно-государственный контроль за общественными науками, официальная пропаганда трудов Сталина в качестве «вершины философской мысли» и требование свести философские исследования к комментариям этих трудов – все это шаг за шагом уничтожало творческий потенциал марксизма, искоренило профессионализм философской мысли.

Были насильственно прерваны традиции взаимосвязи марксистской философии с достижениями науки, культуры, истории мировой философской мысли. Марксистская философия была превращена в набор идеологических штампов, обслуживающих текущую политику.

Постоянная вивисекция ее содержания привела к отбрасыванию наиболее ценных и эвристических идей классического марксизма – марксистской философской антропологии и ее связей с материалистическим пониманием истории, теории деятельности, отторжению философии гуманизма, разрыву диалектики классового и общечеловеческого, противопоставлению классового общечеловеческим ценностям и т.п.

Показательно, что именно с этим подавлением философской мысли, проводившемся от имени марксизма, были связаны кампании по дискредитации новых фундаментальных научных направлений, которые вносили изменения в систему наших взглядов на мир и не укладывались в своих философских следствиях в стереотипы тоталитарного сознания. Речь идет о разгроме генетики, кампании по разоблачению «антипавловских идей» в физиологии, критике теории резонанса в химии, борьбе с кибернетикой и т.п.

Только после XX съезда началось постепенное возрождение творческого потенциала нашей философии. Понадобился напряженный труд целого поколения, чтобы восстановить продуктивный диалог философов и естествоиспытателей и сформировать утраченные образцы профессиональной работы в различных областях философской науки. Конечно, идеологический

контроль за философией сохранился, но он был связан со значительно меньшим уровнем репрессивности и часто ограничивался требованием лишь внешнего идеологического оформления философских трудов. Это позволяло в целом ряде областей философского познания развертывать новое содержание, опираясь на методологию марксизма, и включаться в конструктивный диалог с зарубежными философскими школами.

В принципе можно было бы и не доказывать, что огульное отрицание учения столь же бесплодно, как и его безудержное восхваление. Но все дело в том, что процесс преодоления тоталитарной идеологии, переход к демократии и плюрализму идей оказался не таким простым, как это представлялось на первых этапах перестройки. От прежних стереотипов сознания еще остаются непримиримость к инакомыслию, стремление утвердить свою точку зрения путем создания «образа врага», вера в то, что лучшая жизнь должна быть устроена свыше, по указаниям хорошего начальства, которое должно привести нас к изобилию продуктов за кратчайшее время, и т.п.

Менталитеты прошлого подпитывают традиционно идеологизированное отношение к марксизму. И критика тоталитарной системы, которая использовала марксистскую фразеологию в качестве своего «идеологического обеспечения», порождает при инерции прежнего сознания огульно отрицательное отношение к марксизму.

### *Марксизм, как порождение техногенной культуры*

Пожалуй, наиболее сложная проблема, к которой стягиваются сегодня все остальные, — это судьбы марксизма в контексте тех новых тенденций развития мировой цивилизации, которые обозначились в конце XX столетия.

Я думаю, многие аспекты этой проблематики еще не раз будут вызывать напряженные споры. Не претендуя, разумеется, на исчерпывающие ответы, я хотел бы высказать несколько соображений относительно подходов к ее обсуждению. Я уже отмечал, что марксизм мог возникнуть только в культуре техногенной цивилизации, которая сформировалась в европейском регионе в результате ряда радикальных мутаций предшествующих ей традиционных культур.

Характерные для техногенной цивилизации постоянные изменения социальных связей и образа жизни, вызываемые технико-технологическими инновациями в производственной и других сферах деятельности, формируют достаточно отчетливо выраженную направленность развития с ориентацией на будущее. Для культуры техногенных обществ характерно представление о необратимом историческом времени, которое течет от прошлого через настоящее в будущее. Отмечу для сравнения, что в большинстве традиционных культур доминировали иные понимания: время чаще всего воспринималось как циклическое, когда мир периодически возвращается к исходному состоянию. В традиционных культурах считалось, что «золотой век» уже пройден, он позади, в далеком прошлом. В культурах же техногенных обществ иная ориентация – лучшее впереди, в будущем. Прогресс оценивается в этих культурах, как правило, позитивно, а идеал прогресса постепенно начинает занимать одно из самых высоких мест в шкале ценностей техногенной цивилизации.

Ничего подобного нет в традиционных обществах. Там вообще отсутствует идея прогресса, воспринимаемая в качестве ценности. Социальные перемены, преобразующие традицию, как правило, оцениваются негативно. Если изложить в современной манере изречения из древнекитайской «Книги Перемен» (И цзинь) относительно эпох радикальных ломок и преобразований, то получится нечто вроде: «Не дай Бог жить в эпоху перемен». И уж вряд ли человек, воспитанный в традиционной культуре, укорененный в ней, стал бы воспевать разрушение традиций в качестве, скажем, «очистительной грозы революционной бури».

Идеи социального прогресса и революционных преобразований как движения к будущему счастливому мироустройству могли систематически развиваться только в русле глубинных менталитетов техногенной цивилизации. Именно в этом русле формировалось марксистское учение о социальном прогрессе и коммунизме.

Как известно, ядром этого учения было материалистическое понимание истории и теория общественно-экономических формаций. И каждая из этих составляющих была связана с мировоззренческими доминантами техногенной цивилизации, возникла как осмысление ее социального опыта и ее истории.

На стадии индустриального развития отчетливо проявилось решающее влияние технико-технологического развития на все другие стороны социальной жизни. Промышленные революции эпохи индустриального капитализма, приведшие к возникнове-

нию крупного машинного производства, продемонстрировали связь между развитием производства и изменениями социальной структуры общества, связь, которая трудно прослеживалась в истории традиционных обществ, вследствие консерватизма средств и целей деятельности, веками повторяющихся ее видов.

В эпоху великого промышленного переворота, который начался с середины XVIII века в Англии, а затем включал в поток индустриального развития все новые страны Европы и Северной Америки, возникает особое понимание связи человека и техники и трактовка самой эволюции человека.

Американский мыслитель Бенджамин Франклин определяет человека как животное, делающее орудия. Американский философ Ралф Эмерсон и немецкий ученый и философ Эрнст Капп (современник К.Маркса, начавший, как и он, свое творчество как левый гегельянец) развивают идею об орудиях и средствах деятельности как особых человеческих органах, продолжающих и усиливающих его тело. И хотя эта идея в общем виде высказывалась еще в античной философии (Аристотель), ее систематическая разработка приводит к новой концепции отношений человека к непосредственно окружающей его предметной среде. Эрнст Капп трактует ее как экстернализацию человеческого тела, воплощение органов человека и их функций. Железные дороги он рассматривает как воплощение кровообращения, телеграф как продолжение нервной системы и т.д. Капп переносит, далее, образы производственной техники и технологии буквально на все сферы человеческой жизнедеятельности, трактуя этику, право, государство и т.п. как особые технологии.

Подобное видение, навеянное реальными успехами индустриальной революции и создаваемым ею стилем жизни, приводит к пониманию человека как технологического существа, преобразующего мир, которое постоянно наращивает в этом процессе все новые функциональные органы.

Развитая К.Марксом в его «Философско-экономических рукописях» и других работах 40–50-х годов концепция человека включала в себя такого рода понимание. В свою очередь, эти философско-антропологические идеи, развиваемые К.Марксом, послужили одним из важнейших оснований при разработке им материалистической концепции истории.

Маркс рассматривал материально-телесное бытие человека не только как функционирование и воспроизводство его биологической организации, но и как воспроизводство и развитие системы искусственных органов — предметов второй природы,

которые опосредуют приспособление человека к естественной природной среде. Он образно называл эту систему предметов «неорганическим телом человека». Трактую в соответствии с традицией материальное бытие человека как жизнь тела (человек — часть природы), Маркс сразу же отмечает, что это тело не сводится к биологической компоненте, а включает в себя еще и «неорганическое тело» в качестве второй составляющей человеческой телесности. И тогда в своем телесном, материальном бытии человек предстает как двухкомпонентная система. Ее существование предполагает обмен веществ между человеком и природной средой. Сам же этот обмен трактуется уже не только в качестве биологического процесса, но прежде всего в качестве процесса социального, обеспечивающего обновление и развитие «неорганического тела», человека, — как производство материальных благ.

Подобно тому, как эволюционное приспособление животных к среде осуществляется через изменение их тела (формирование в процессе изменчивости и естественного отбора новых органов и новых функций органов), так и приспособление человека к природе предполагает изменение и развитие телесной организации человека. Но сама эта организация полиструктурна, включает две подсистемы: биологическое и неорганическое тело. И в отличие от животного человек овладевает все новыми условиями природного существования не за счет постоянного изменения и усложнения своей биологической организации, а за счет изобретения все новых искусственных органов и формирования второй природы в процессе производства. В результате биологическая эволюция переходит в качественно иной тип развития — социальную историю человечества.

Так оформляется ключевая идея марксизма, согласно которой производство материальных благ и развития средств производства (как основного компонента в системе искусственных органов человека) полагается главным фактором человеческой истории.

Я еще раз подчеркну, что развертывание той идеи было стимулировано характерным для техногенной культуры пониманием человека как существа, преобразующего природу, пониманием деятельности как преимущественно активно-технологического воздействия человека на предметный мир.

Логика формирования ключевой идеи социальной философии Маркса в ее стандартных изложениях еще недавних лет (особенно в массовой учебной литературе) затемнялась и ис-

кажалась. Философско-антропологические взгляды Маркса считались чем-то малозначительным в его учении, в лучшем случае незрелым подходом к историческому материализму.

Между тем именно с этими взглядами были связаны не только исходные представления о решающей роли производства в жизнедеятельности людей, но и вся последующая разработка концепции способа производства. В частности, выделение главной роли производственных отношений в системе социальных связей людей было стимулировано пониманием материального бытия человека как воспроизводства и развития искусственных органов его деятельности, и, в более широком смысле, предметной среды, образующей его «неорганическое» тело.

Это тело наследуется социально, передается из поколения в поколение, и после перехода от варварства к цивилизации его развитие ускоряется и становится одним из важных показателей цивилизационных достижений. Человек, чтобы стать субъектом деятельности, а значит, обрести подлинно человеческое бытие, должен постоянно контактировать с различными фрагментами неорганического тела цивилизации, которые используются в качестве материальных благ и средств деятельности. Без этого он не человек! Но сами эти контакты означают включение индивида в сложную систему человеческих отношений, поскольку любое орудие, любой предмет или система предметов «неорганического тела цивилизации» есть результат разделенного общественного труда, овеществленный труд других людей. Поэтому когда человек использует средства труда, чтобы стать производительной силой, он сразу же, самым актом соединения со средствами деятельности вступает в отношения собственности, распределения и общественного разделения труда. Маркс именует их производственными отношениями и полагает в качестве базиса социальной жизни.

Сегодня в эпоху развенчивания старых мифов и идеологии, когда критика марксизма перестала быть запретной, вновь и вновь ставится вопрос об истинности и продуктивности марксовых представлений об обществе как особом целостном организме, который изменяется благодаря изменениям способа производства.

Я думаю, что в этих идеях немало конструктивного и, бесспорно, их нельзя отбрасывать как нечто устаревшее. В конечном счете весь опыт цивилизационного развития XX века подтверждает, что именно успехи в экономике являются решающим фактором в улучшении качества жизни людей, достижении со-

циального динамизма и успехов стран в международном соперничестве. Выход на передовые рубежи Германии и Японии в 80-х годах обязаны именно экономическому чуду.

Маркс любил проводить параллели между развитием социальных систем и эволюцией биологических видов. Он писал, что подобно тому, как «строение останков костей имеет значение для изучения организации исчезнувших животных видов, останки средств труда имеют значение для изучения общественно-экономических формаций»<sup>2</sup>.

Продолжая эту аналогию, не будет большим преувеличением сказать, что способу производства и экономическому развитию (определяющих характер отношения общества к природе и рамки тех условий природного существования, в которых протекает жизнедеятельность людей) К.Маркс отводил такую же решающую роль в социальной истории, какую Дарвин отводил естественному отбору в биологической эволюции. И эти аспекты развития общества как целостной, сложной органической системы проанализированы К.Марксом и Ф.Энгельсом достаточно убедительно.

Однако отсюда не следует, что разработанная ими схема социальной динамики в целом безупречна и не нуждается в каких-либо дополнениях, а тем более пересмотре. Один из ключевых ее изъянов состоял в том, что в ней не были выявлены функции культуры как способа передачи накопленного социально-исторического опыта (надбиологических программ человеческой жизнедеятельности), ее роль в организации социальной жизни, в ее изменениях и порождении различных видов общества.

Эта проблематика стала активно разрабатываться в философии и социологии с конца XIX в. и преимущественно немарксистскими направлениями. Причем решающая роль принадлежала здесь XX веку, эпохе, породившей множество новых знаний о культуре и ее роли в социальной жизни. Проблематика культуры исследовалась историками, антропологами, социологами, этнологами, психологами, лингвистами. Во второй половине столетия к спектру наук, изучающих эту проблематику, подключились теория информации, теория систем и семиотика.

Естественно, что философия получила в свое распоряжение огромный эмпирический и концептуальный материал, позволивший по-новому осмыслить роль культуры в социальной жизни.



Я особо хотел бы выделить еще одно важное обстоятельство, которое стимулировало новое видение культуры как особой подсистемы общественной жизни, обеспечивающей воспроизводство и развитие человеческой социальности. Речь идет о представлениях современной генетики и теории эволюции относительно роли наследственной информации в воспроизводстве и развитии видов.

Параллели между биологической и социальной эволюцией традиционно оказывали огромное воздействие на разработку представлений об обществе, особенно после создания Ч.Дарвином теории образования видов. Это воздействие испытала и концепция К.Маркса. Но последарвинское развитие биологии, связанное с открытием генов, а затем и с разработкой популяционной генетики, создало новое поле продуктивных аналогий и гипотез.

И если общество рассматривать как целостный организм, подверженный исторической эволюции, то для объяснения его эволюционной динамики недостаточно выявить структуры и процессы, выступающие аналогом естественного отбора. Важно обнаружить еще и аналог генетического кода – информационные структуры, аккумулирующие накопленный исторический опыт, в соответствии с которым выстраиваются основные состояния социальной жизни.

При рассмотрении культуры как развивающейся системы программ деятельности, поведения и общения, программ, которые фиксируются в знаковой форме и функционируют в качестве различных семиотических образований, эта аналогия культуры с генетическим кодом обретает глубокий смысл.

Человек при таком рассмотрении предстает не только в качестве социального существа, имеющего двухкомпонентную телесную организацию, но и как воспроизводящийся и развивающийся по двум различным типам генетических программ – биокоду, закрепляющему биологическую наследственную информацию, – и социокоду, закрепляющему накопленный социально-исторический опыт. В соответствии с этим опытом и его изменениями воссоздаются и меняются виды деятельности, поведения и общения людей, что, в свою очередь, определяет воспроизводство и развитие соответствующего типа общества.

Мировоззренческие универсалии, которые организуют в целостную систему сложнейший набор различных феноменов культуры и которые выступают в качестве базисных структур социокода, играют роль своего рода ДНК социальной жизни.

Напомню, что смыслы мировоззренческих универсалий (категорий: «природа», «космос», «пространство», «время», «человек», «свобода», «справедливость» и т.д.), формируя целостный образ человеческого жизненного мира и выражая шкалу ценностных приоритетов соответствующего типа культуры, определяют, какие фрагменты из непрерывно обновляемого социального опыта попадают в поток трансляции, а какие остаются вне этого потока, т.е. не передаются новому поколению и не играют сколь-нибудь важной роли в его становлении. Тем самым они определяют, какие образцы, знания, верования, ценностные ориентации, целевые установки и т.д. будут преимущественно регулировать поведение, общение и деятельность людей и формировать состояния их социальной жизни. В этом отношении функционирование универсалий культуры действительно весьма похоже на роль ДНК, как своеобразной матрицы синтеза белков и других веществ, из которых построены клетки и многоклеточные организмы, матрицы, которые определяют основную структуру и функции этих организмов.

При таком видении социальных процессов в новом свете предстает и их историческая эволюция. Чтобы изменился тип общества и возник новый социальный вид, должно пройти изменение культурного кода, мутации мировоззренческих универсалий, а затем уже технико-экономическое развитие и конкуренция с другими обществами определит дальнейшую судьбу нового типа социальной организации.

Изменение в сфере производства, связанное с изобретением новых орудий и средств деятельности, возникновение новых форм разделения труда, бесспорно могут стимулировать изменения смыслов универсалий культуры, но только в том случае, если новый, значимый для людей опыт не отторгается той схемой его трансляции, которая задана мировоззренческими универсалиями.

Нельзя упускать из виду, что в смыслах универсалий, таких как «человек», «природа», «деятельность», «труд» и др., закреплены определенные программы отношения к природе, которые задают весьма общие стратегии производственной деятельности человека. Ценность самих производственных инноваций и внимание к экономической жизни, характерная для современного цивилизационного развития, отнюдь не всегда и везде была характерна для социальной жизни. Даже в античной цивилизации, от которой ведет свою родословную линия новоевропейской культурной традиции, вопросы хозяйственной жизни и

технологического развития не были кардинальными проблемами социальной жизни и не занимали значимого места в шкале социальных ценностей, которое сегодня кажется для многих из нас чем-то само собой разумеющимся<sup>3</sup>. Древний грек, гражданин полиса не был homo economicus, он был homo politicus.

Не существует односторонней детерминации характера культуры способом производства, но имеются сложные корреляции и состыковки этих двух сфер человеческой жизнедеятельности. Их взаимодействие нужно описывать не в терминах поведения жестко детерминированных систем, а в терминах самоорганизации, прослеживая их прямые и обратные связи.

В деятельности людей, которая представляет собой преобразование объектов человеком в соответствии с поставленной целью, ценностно-целевые структуры не являются вторичными по отношению к преобразуемым объектам. Скорее, наоборот, цель как идея, как образ возможного результата предшествует самому результату (состоянию объекта, возникающему как продукт деятельности). Идея реактивного самолета, выраженная в чертежах и расчетах, первична по отношению к каждому конкретному самолету, построенному по этим расчетам и чертежам. И если бы вдруг из памяти современного человечества исчезла эта идея, то можно гарантировать, что исчезли бы и все реактивные самолеты, они просто разрушились бы со временем. Но если допустить обратное, что вследствие некоего катаклизма вдруг были бы уничтожены все самолеты, однако в культуре сохранилась бы их идея и соответствующие ее разработки, то можно не сомневаться, что самолеты были бы построены.

Выходит, что идеи, которые целенаправляют деятельность, вовсе не вторичны, а первичны по отношению к создаваемым в деятельности вещам. Выходит, совсем не глупые мысли развивали Платон и Гегель, когда говорили, что мир идей предшествует миру вещей, что вещи есть опредмеченные идеи. Это справедливо по отношению ко всей созданной человеком искусственной природной среде (неорганическому телу цивилизации), которая возникает только благодаря деятельности людей и не является результатом естественной эволюции природы (природа не создала ни колеса, ни ЭВМ на кристаллах, и вероятность их возникновения без человеческого разума чрезвычайно мала, хотя их формирование не противоречит законам природы).

В свое время известный философ-марксист и ученый-естествоиспытатель А.А.Богданов, автор одной из первых попыток разработать общую теорию систем, развивал идею, согласно которой общественное бытие тождественно общественному сознанию. Известна критика этой концепции В.И.Лениным, который настаивал на незыблемости тезиса о первичности общественного бытия (понимаемого как материальная жизнь общества) по отношению к общественному сознанию. Этот тезис мы повторяли со школьных лет, и он входил в массовое сознание через систему обязательного изучения марксизма, становясь чем-то вроде святого заклипания. Но чем больше по мере эволюции советского общества расшатывалось жестко идеологизированное отношение к марксизму, тем больше возникало вопросов и сомнений относительно возможности четкого и безусловного разделения материальной и духовной сфер общественной жизни и вторичности духовной сферы. Применение же в социальных науках идей информатики, кибернетики и общей теории систем, с одной стороны, и интенсивная разработка проблем семиотики культуры, с другой, создало новый класс моделей, представлений и концептуальных средств, позволивших выявить и адекватно описать программирующие функции культуры в жизнедеятельности людей.

Постепенно выяснилось, что возникающие и транслируемые в культуре программы деятельности, поведения и общения играют ключевую роль в организации социальной жизни. Причем эти программы действуют не только на уровне общественного сознания, но и на уровне социально подсознательного и бессознательного. В культуре всегда присутствуют кодовые системы, которые управляют человеческим поведением, но не обязательно осознаются людьми.

Так большинство людей, воспитанных в той или иной культурной традиции и принимающих ее ценности, не осознает ее мировоззренческих универсалий. Спросите у «человека с улицы», что такое справедливость, он, как правило, не сможет дать определение этому понятию, но в своей жизни он довольно часто использует слова «справедливый»-«несправедливый» применительно к действиям и поступкам людей. Это значит, что соответствующая категория подсознательно принята им в качестве ценностно-смысловой шкалы, с которой соотносятся и измеряются различные поступки и в соответствии с которой производится их своеобразная селекция.

Осмысление же категорий культуры, рефлексия, формулирующая их определение, предлагает уже специальную философскую работу.

Духовная жизнь общества, взятая во всем многообразии ее проявлений и понятая предельно широко, как состояние и развитие культуры, пронизывает все без исключения сферы человеческого бытия. Она определяет воспроизводство и изменения многочисленных структур социальной жизни, аналогично тому, как генетический код и его мутации определяют структуру живого и изменения его организации.

Когда Маркс анализировал возникновение капитализма, рассматривая его как результат развития простого товарного производства, превращения денег в капитал и возникновения класса наемных работников и класса капиталистов, то это была только одна сторона процесса. Вторую же его сторону стремился раскрыть М.Вебер в своей концепции становления «духа капитализма» и, в частности, его связей с протестантской этикой. И если продолжать эту линию, то речь должна идти об анализе великого переворота в культуре, который начался в эпоху Ренессанса и затем продолжился в эпоху Реформации, когда складывались новые мировоззренческие представления о человеке и природе, человеческой деятельности и ее отношении к богу, о разуме и чувстве, о труде и богатстве, и т.д.

Такой подход, когда при исследовании социальной динамики учитываются программирующие функции культуры, отнюдь не подрывает представлений об обществе как сложном системном объекте и его развитии как естественноисторическом процессе. Точно так же, как не подрывается объективность биологического исследования при учете программирующих функций генетического кода в развитии организмов.

Сложные исторически развивающиеся объекты, такие как биологические и социальные системы, аккумулируют основные особенности предшествующей эволюции (опыт приспособления к среде) в особых информационных структурах (биокод и социокод), которые регулируют взаимодействие системы с окружающей средой. И с позиций сегодняшнего уровня знаний картина строения и развития таких систем будет принципиально не полной, если в нее не включены представления об информационных структурах, выражающих тип наследственности, свойственный соответствующему биологическому или социальному организму.

По-видимому к пониманию этих особенностей сложных органических систем приближался А.Богданов, когда он предлагал модернизировать марксистскую концепцию общества, отказываясь от жесткого проведения принципа вторичности общественного сознания. И он правильно полагал, что такая модернизация не противоречит идеалу объективности описания общественных процессов, который отстаивал К.Маркс.

В.И.Ленин своей идеологизированной критикой богдановского эмпириомонизма, стимулированной прежде всего внутрипартийными «разборками» и стремлением утвердить партийное единомыслие, по существу закрывал возможности видоизменения и дополнения социально-исторической концепции марксизма на основе новых достижений науки. Что же касается самого создателя этой концепции, то, разумеется, было бы нелепо упрекать его за то, что он не учел научных достижений, появившихся уже после его смерти. Каждая теория — продукт своей эпохи и на каждой лежит печать определенной ограниченности. Важно, чтобы в ней были рациональные и конструктивные аспекты, позволяющие объяснять и предсказывать определенный круг явлений.

В этом смысле можно еще раз подчеркнуть, что развитые в классическом марксизме представления о роли способа производства в социальном прогрессе и в конкуренции различных типов общества между собой находили множество подтверждений в истории индустриального капитализма. Эти представления, навеянные успехами индустриальной фазы техногенной цивилизации, схватывали одну из реальных и важных сторон социальной динамики, хотя и общая картина этой динамики, начертанная Марксом, была неполна и нуждалась в корректировке.

Развертывая идею о решающем значении способа производства, Маркс и Энгельс предложили известную концепцию исторического процесса как смены общественно-экономических формаций. И здесь вновь можно обнаружить глубокую связь марксистской теории с приоритетами техногенной культуры. Концепция формаций по существу была изначально ориентирована на исторический материал, ограниченный рамками становления техногенной цивилизации, ее развития и ее предыстории.

Это обстоятельство, на мой взгляд, проясняет трудности, которые возникли затем при сопоставлении данной концепции с более широким историческим материалом. В частности, историки не раз отмечали, что рабовладельческий способ производ-

ства и признаки того состояния общества, которые можно было бы обозначить как рабовладельческую формацию, обнаруживаются лишь в регионе Средиземноморья и прежде всего в античном мире (а это именно тот регион и те культуры, от которых шел непосредственный импульс к будущей новоевропейской культурной традиции, сформировавшей основные ценности техногенных обществ). Что же касается других регионов (Индия, Китай, Япония, славянский мир и т.д.), то переход от первобытной общины к цивилизации здесь не был связан с появлением рабовладельческой формации и рабовладельческого способа производства. В этих видах традиционных обществ можно встретить лишь некоторые элементы рабовладения (домашнее рабство), переплетенные с элементами феодальной зависимости, причем весьма часто с доминированием специфической формы этой зависимости, связанной с функционированием государственной бюрократии в качестве совокупного феодала.

Показательно, что, обратившись к анализу истории традиционных обществ Востока, К.Маркс зафиксировал особый тип производственных связей, которые он обозначил как азиатский способ производства. Но тогда возникла проблема универсальности ранее развитой формационной концепции. Формальный выход из трудностей состоял в попытках редуцировать азиатский способ производства к докапиталистическим формациям, например к феодализму, с учетом специфических черт его проявления в различных регионах. Собственно, по этому пути и пошли многие историки и философы, защищавшие незыблемость классической формационной концепции. Поскольку в этой системе рассуждений постулировалось, что феодализм как формация на определенной стадии развития с неизбежностью порождает капитализм, постольку неявно допускалось, что саморазвитие любого традиционного общества может трансформировать его в капиталистическое.

Однако этот вывод как раз и вызывает множество сомнений. Реальный путь истории состоял в том, что переход к капитализму, знаменовавший возникновение и развитие техногенной цивилизации, был связан с особой линией эволюции традиционных обществ. К.Маркс выделил эту линию из многоликого исторического процесса и описал ее в терминах смены формаций. При этом, поскольку ставилась задача проследить логику исторического движения, главное внимание было уделено за-

кономерностям переходов от одной исторической формы к другой. Эти формы выстраивались в линейный ряд, и каждая предыдущая рассматривалась как ступень к более высокой.

Вместе с тем исторический процесс имеет не только магистральное направление прогрессивного развития, но и тупиковые линии эволюции. Он всегда поливариантен.

Выделив одну из множества линий всемирной истории и определив ее как главное направление человеческого прогресса, Маркс оставил и своим последователям, и своим оппонентам проблему, как соотносится эта линия с другими, сосуществующими с ней. Для решения этой проблемы только формационный подход уже недостаточен; его необходимо дополнить анализом соотношения между типами цивилизационного развития и перехода от одного типа к другому.

Можно предположить, что существуют несколько направлений эволюции традиционных обществ. У Маркса было выделено два из них: одно, реализовавшееся в европейском регионе, другое, сопряженное с развитием традиционных обществ Востока (азиатский способ производства). Лишь первая линия выводит к техногенной цивилизации и может быть описана в терминах перехода от рабовладельческого к феодальному и к капиталистическому обществу.

Что же касается второй линии, то здесь возможности перехода традиционных обществ к капиталистическому развитию только за счет внутренних импульсов проблематичны, механизмы социального воспроизводства, заложенные в глубинных матрицах их культуры, являются труднопроходимым барьером на пути формирования новых типов ценностей и новых видов деятельности, характерных для техногенного общества. И до тех пор, пока традиционные общества Востока не сталкиваются с уже сложившимся капитализмом и его успехами на путях техногенного развития, до этих пор, взаимодействуя только с другими традиционными обществами, они остаются в русле старого, исторически первичного типа цивилизационного развития. Переход же к новому типу осуществляется только в обстановке внешнего давления со стороны уже возникшей техногенной цивилизации, путем прививок ее достижений на традиционную почву, модернизации и даже разрушения традиционных культур.

В наследии К.Маркса наряду с концепцией пяти основных формаций можно найти и другую, более глобальную классификацию этапов человеческой истории. Он выделял: 1) общества,



основанные на отношениях личной зависимости, 2) общества вещной зависимости и 3) как гипотетическую стадию будущего развития человечества — коммунистическое общество.

Обычно к этой классификации относятся как своеобразному обобщенному эскизу формационной теории, который конкретизируется в представлении о пяти последовательно сменяющих друг друга общественно-экономических формациях.

Основания для такой интерпретации дает и сама терминология, которой пользовался К.Маркс. Он характеризовал указанные этапы общественного прогресса как первичную формацию (докапиталистические общества), вторичную формацию (капитализм) и коммунистическую формацию.

Однако, как мне представляется, попытку Маркса описать три крупных этапа человеческой истории сегодня можно было бы интерпретировать иначе. В ней, хотя и в неадекватной форме, намечался подход, по существу выходящий за рамки формационной теории и требующий исследования типов цивилизационного развития. С этих позиций первичную формацию можно истолковать как появление традиционных цивилизаций, а вторичную — как историю техногенной цивилизации, которая, однако, не уничтожает сразу традиционных общества, а сосуществует с ними, видоизменяя их.

Но и тогда марксову концепцию коммунизма можно было бы переосмыслить в качестве гипотезы о третьем, качественно новом типе цивилизационного развития, сменяющем техногенную цивилизацию.

Этот подход у Маркса был обозначен, и он высвечивается в отдельных высказываниях, в которых Маркс подчеркивал, что коммунизм — это не состояние, а историческое движение, процесс, связанный с глобализацией человечества и гуманизацией всех сторон общественной жизни.

И все-таки эти идеи нельзя считать достаточно разработанными в марксистском наследии. Они не получили систематического развития и как бы растворились затем в концепции формационной пятичленки.

А поскольку формационная теория в своих истоках опиралась на анализ предыстории и истории техногенной цивилизации, которая была выделена в качестве магистральной линии прогресса, постольку глубинные характеристики и ценности этого типа цивилизационного развития были включены в понимание общей направленности прогресса и экстраполированы на буду-

щее. Они неявно рассматривались основанием того типа развития, в русле которого предполагалось возникновение «научно организованного коммунистического общежития».

Традиционная коммунистическая идеология догматизировала этот подход, подверстав под него соответствующие цитаты из Маркса и Энгельса.

Конечно, сто пятьдесят и даже пятьдесят лет назад трудно было полагать, что сама линия техногенного прогресса и ее система ценностей приведут человечество к критическим рубежам, что резервы цивилизованного развития этого типа могут быть исчерпаны.

Это обнаружилось только во второй половине нашего столетия, когда глубочайшие глобальные кризисы заставили критически отнестись к прежним идеалам прогресса.

Мне уже приходилось говорить и писать о том, что решение современных глобальных проблем, по-видимому, станет возможным только при переходе к новому типу цивилизационного развития, основанному на иной системе ценностей, чем техногенная цивилизация.

Бесспорно, что должно измениться отношение к природе как к резервуару ресурсов и своеобразному полю для человеческой деятельности, которое следует переделывать и подчинять человеку. Скорее всего осуществится переход от технократического восприятия природы, доминирующего в техногенной культуре, к космо-организмическому видению, когда природа рассматривается как особый организм, в который включен человек. Весьма характерно, что такое видение, свойственное древним культурам и отвергавшееся новоевропейской наукой на стадиях возникновения и индустриального развития техногенной цивилизации, сегодня уже согласуется с фундаментальными научными представлениями, согласно которым непосредственно окружающая человека природная среда представляет собой целостную экосистему – биосферу, внутри которой и в качестве компонента которой живет и действует человек.

Изменение отношения к природе, в свою очередь, предполагает формирование новых стратегий деятельности и нового понимания потребностей. Идеалы потребительского общества, возникшие как естественный итог техногенного развития и начавшиеся складываться уже в эпоху индустриализма, бесспорно, оказали влияние на многие течения этого периода, в том числе и на марксистскую концепцию коммунизма. Он провозглашался такой ступенью общественного развития, когда будет обеспечено удовлетворение возрастающих потребностей на основе ускоренного развития производительных сил.

Сегодня становится очевидным, что ограниченность воспроизводимых ресурсов накладывает ограничения и на безудержный рост вещно-энергетического потребления. Приоритеты здесь должны смещаться от вещественно-энергетического к информационному потреблению, что предполагает довольно кардинальное изменение ценностей потребительского общества (хотя технологические предпосылки для этого уже создаются в виде глобальных компьютерных сетей и различных информационных технологий).

Безусловно, все это скажется на понимании и других универсалий культуры, вызывая изменения в мировоззренческих ориентациях людей. Таким образом, речь идет о возможных кардинальных мировоззренческих сдвигах как условиях дальнейшего цивилизационного развития человечества.

Ну, а если этого не произойдет? Если будет продолжаться путь техногенного прогресса, основанного на идеалах потребительского общества, насилия и технократического отношения к природе? Тогда можно предсказать нарастание глобальных кризисов, и человечество в этом сценарии ожидает необратимые катастрофы.

Кстати, с учетом возможных сценариев будущего сегодня начинают конкурировать и два понимания постиндустриального общества, которое рассматривается в качестве наиболее вероятного итога развития современной цивилизации. В первом варианте оно понимается прежде всего как новый этап технологического развития и как своеобразная пролонгация ценностей техногенной культуры. Во втором – как радикальный переворот в системе ценностей, скоррелированный с изменением стратегий технологического развития.

Я думаю, что ответ на вопрос о будущем марксизма можно получить только учитывая возможный перелом в цивилизационном развитии человечества.

В марксистском наследии, в его понимании общественного прогресса имеется несколько смысловых пластов, которые необходимо сепарировать с тем, чтобы определить его дальнейшие перспективы. Это, во-первых, идеи, которые выражали глубинные ценностные структуры техногенной цивилизации, во-вторых, концептуальные схемы, которые конкретизировали эти структуры применительно к индустриальной фазе техногенного развития, и, наконец, в-третьих, прозрения и открытия, выходящие за рамки менталитетов техногенной культуры.

Критически оценивая историческую ограниченность первых двух, мы не должны упускать из вида важность третьего слоя идей, которые могли бы сыграть свою роль в поиске новых мировоззренческих ориентаций. К таким идеям можно отнести: отстаиваемый К.Марксом идеал будущего как интегрированного человечества, которое строит свои отношения на гуманистической основе, на приоритете общечеловеческих ценностей, сменяющих классовые приоритеты; представление о возрастающей ценности человеческой личности, ее творческих возможностей и духовного развития; представления о гуманизации научно-технического прогресса, когда человек и его развитие становятся исходными целями и ориентирами технологического прогресса, когда происходит синтез наук о природе и наук об обществе в единую науку о человеке и т.д. Все эти идеи достаточно хорошо резонируют со многими современными тенденциями мировоззренческого поиска, который знаменует уже в общем-то начавшийся процесс трансформации ряда глубинных ценностей техногенной культуры.

Время идеологизированного полурелигиозного отношения к марксизму уже закончилось. Для нас началось время его осмысления как теории и мировоззренческой концепции, которая взаимодействует с другими учениями и социальными теориями в развивающейся мировой культуре. Вряд ли сегодня какое-либо одно учение или система взглядов, сложившаяся в прошлом культурном развитии человечества, может претендовать на роль единственно истинного предвосхищения будущего.

На международном философском конгрессе в Брайтоне (1988) известный французский философ П.Рикёр сказал, что в современной западной философии он выделяет три главных течения: новую метафизику (включая философию жизни, экзистенциализм и т.п.), аналитическую философию и марксизм. По его мнению, взаимодействие этих трех течений скорее всего определит облик философии XXI столетия.

Я бы добавил, что в этом процессе решающим образом будут участвовать не только главные течения западной философии, но и переосмысление традиций восточной философии и идей русской философской мысли.

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 1. С. 484.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 191.

<sup>3</sup> См.: *Hosle V. Philosophie der ökologischen Krise.* München, 1991. S. 27.

## Карл Маркс и проблема тождества бытия и сознания

- Откуда музыка приходит в душу к нам?
- Из музыки, только из музыки!
- А поэтическое слово?
- Из поэзии и только из нее.
- А мысли? Как рождаются наши мысли?
- Только от мысли других и собственной.
- А наши волнения, страсти, страдания?
- Это отклик души на счастье и трагизм
- нашего общения с другими людьми, а
- следовательно, на наши и чужие мысли,
- на наши и чужие волнения, страдания и
- страсти, на музыку и поэзию.

Осознанное бытие (das bewusste Sein) есть  
не что иное, как сознание (das Dbewußtsein)<sup>1</sup>

Проблема *тождества бытия и сознания* — из тех вечных проблем, что предопределяют постоянным содержательным своим углублением способ полагания всех остальных. Смысл моих замечаний — особенность философской рефлексии Маркса на ее историческое основание. Напомню лишь известное, но многими, увы, отринутое или забытое.

XX век начинался... с Маркса — завершителя классической немецкой философии, не только остро поставившей эту проблему, но и придавшей ей новое для европейского рационализма определение: не *отношение* сознания к бытию, а именно их изначальное и субстанциальное *тождество*. В собственно философском дискурсе Нового времени у них был один предшественник — Бенедикт Спиноза<sup>2</sup>. И хотя линия развития основания именно такой ее постановки немецкими классиками в XX веке не прервалась, а продолжилась, начиная с «Философии жизни», с Брентано и Гуссерля, а затем логической революцией (Уайтхед и Рассел, Витгенштейн периода «Логического трактата», Р.Карнап и др.), этносоциальной философией (Дюркгейм, Леви-Брюль, М.Мид и др.) вплоть до структурализма и постструктурализма

(Леви-Строс, Барт, Фуко и др.), но продолжилась она в иной форме и, если так можно сказать, под влиянием совсем других культурных событий.

Ведь именно XX век открыл для осознания некую новую, «неклассическую» *идеальную реальность* – не Бога Декарта и не Субстанцию Спинозы, не Интеллигенцию Гегеля, не Волю Шопенгауэра<sup>3</sup> и т.д., а нечто совсем иное. Воплощенным тождеством бытийности и духовности, осознанным как внешняя индивидуальному сознанию реальность, стал язык, его структура, правила и законы их соблюдения. А затем и любой текст, запечатленный в естественном и искусственном языках общения. И наконец, во второй половине нашего века все сотворенное людьми предстало перед нами таким текстом. Но философы-неоклассики своего слона не заметили именно у немцев. На что были свои исторические причины.

Продолжая восторженно осознавать все еще новую тогда роль «объектной» науки в формировании всего осознаваемого бытия людей XX столетия, философия до наших дней сохранила Декартово противопоставление сознания и бытия. И сохранила она свое собственное дуалистическое основание прежде всего потому, что сама *объектность* осознаваемой ею науки сберегла в неприкосновенности онтологическую суть любой реальности в качестве субстрата, телесное устройство которого вполне самодостаточно определяет его действительность и действительность. Что и распространилось на все тексты исторической культуры человечества.

В этом отношении более чем красноречивы попытки лингвистов, логиков, герменевтиков и постструктуралистов заставить заговорить человеческим голосом как овнешненную реальность естественных и искусственных языков, так и реальную вязь символов человеческой жизни, а тем самым – и все многообразие ими выраженных и укорененных в бытии людей культурных текстов. Именно усилиями *не классиков* выделился из мира телесно-бездружных вещей природного универсума особый, реально-идеальный мир в себе и к себе обращенных текстов, говорящий с душой каждого индивида *Homo sapiens* на понятном ей языке. Чем, собственно, и формирующий эту самую душу.

Таким образом и классическая (характерная прежде всего для немцев) реальность тождества бытия и сознания вроде бы сохранилась. Но сохранилась лишь потому, что отделилась как от бытия, так и от сознания, сосредоточившись в едином ору-

дийно-знаково-символическом поле культуры, *вовне себя* людьми творимой. Теперь тайну идеального и креативного начала их сознания и самосознания следовало искать не в субстанции Духа, но и не в субстанции Тела, а... как им показалось, в квазипространстве Текста<sup>4</sup>. В пространстве, всегда внешнем индивидам, но, если так можно сказать, *интерсубъективном*, к субъективности индивидов и только к ней обращенном. Иными словами, теперь следовало искать эту тайну ни в чем ином, как в этой новой, бедным классикам, увы, неведомой, субстанции самотворения смыслов и аффектов Бытия... собою опосредствующей классическое отношение сознания к бытию и бытия к сознанию.

Сложилась поистине забавная ситуация: наследие Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и Маркса вроде бы и воспринято и сохранено, однако не в большей мере, чем дуализм Декарта, да и вся история единства противоположностей XVII–XVIII веков – эмпиризма (Локк, Беркли, Юм и др.) и рационализма (окказионалисты, картезианцы, Лейбниц и др.).

Так же и у нас: Мераб Мамардашвили – великолепный аналитик и поэт неклассической сути философии XX в., Марк Туrowsкий – пытливый исследователь орудийной природы человека, от разработки проблем онтологии в категориальном строе современного мышления пришедший к концепции общения как субстанции тождества бытия и мышления, и его ученик Вячеслав Сильвестров – глубокий исследователь логики культурной динамики, создавший оригинальную концепцию развития философии как внутренней саморефлексии культуры, понятой им так же как способ, средство и историческая форма воспроизводства человеческих общностей, не говоря уже о Эвальде Ильенкове, продвинувшем нашу философскую мысль к пониманию реальности идеального<sup>5</sup>, сохранили (каждый по-своему и вполне в неклассическом стиле философского мышления) верность особой субстанциальности искомого тождества. Мераб Мамардашвили – открыто и с глубоким пониманием его внутренних противоречий у Декарта и Канта Ильенков – с твердой убежденностью в его креативной космологической сути, по-особому реализующей себя в идеальности сотворенного людьми мира, Туrowsкий и Сильвестров – в формах общения как категориях исторической и всегда мыслительно-бытийной культуры<sup>6</sup>.

Не избежали Декартова искуса и психологи, начиная от Жана Пиаже и кончая самыми близкими моими друзьями и их учителями — последователями концепции предметной детерминации психических новообразований у человека.

Гораздо подробнее и обоснованнее мне уже приходилось писать о том, что в психологии так называемого *деятельностного подхода*, истоки которого многие видят в творчестве Л.С.Выготского, а истоки такого — в немецкой классике прежде всего, причем, роль творца нашей духовности так же отводится не чему иному, как Посреднику отношения субъективности человека к объективному миру. Тем же орудиям труда, языку, его знаковым и символическим системам. И об исторических судьбах известного спора С.Л.Рубинштейна с А.Н.Леонтьевым я писал уже не раз<sup>7</sup>. Здесь возвращаться к нему уже нет резона.

Напомню лишь главное.

По А.Н.Леонтьеву, эволюционная сплошность развития реакций живого на внешний мир, опосредствованная естественными нуждами организма, прервалась в антропогенезе посреднической ролью орудия и других искусственных средств, преобразующих витальные нужды в предметную потребность<sup>8</sup>. Потребность же в свою очередь формирует главные органы психики человека — мышление, целенаправленное внимание, волю, воображение и т.д. С.Л.Рубинштейн справедливо утверждал, что сама способность творения предметов потребности (следовательно, и их посреднической роли в производстве сознания) должна предшествовать сотворенному предмету. Психическое у человека, по его убеждению, есть не что иное, как результат одновременной «двойной детерминации»: его психика, подготовленная эволюцией всего живого, полагает (детерминирует) целесообразность и произвольность актов его жизнедеятельности, но предметность используемых при этом веществ и сил природы определяет содержание (образ, смысл, значение) субъективных мотивов каждого такого акта. Не трудно заметить в этом отзвуки классической, одновременно друг друга полагающей пары: опредмечивания и распредмечивания целепологающих актов Духа.

Что и естественно: С.Л.Рубинштейн проделал трудный путь, перспективный в теоретико-психологическом и философском мышлении, ибо, отказываясь от *себя* при каждом новом шаге, он не отказывался ни от одного своего шага на этом пути. Это



был путь от классической немецкой философии и неокантианства к природному (в частности, физиологическому) опосредствованию человеческой субъективности («Бытие и сознание»), но — параллельно — и к раннему Марксу и, наконец, к космизму реальной идеальности в гениальной книге «Человек и мир».

Но, на мой взгляд, как родоначальники двух этих ветвей в отечественной психологии, так и их последователи оставались верными «среде», питающей именно человеческую, себя осознающую субъективность, будь то предметность сотворенной культуры (А.Н.Леонтьев) или особое качество жизни, которое мы и называем психикой (С.Л.Рубинштейн), уже тем самым не изменили ни противопоставлению души и тела (этих вариаций Бытия, расщепленного на Бытие и Сознание), ни неклассической философии XX века с ее поисками их тождества не в них самих, а в Посреднике — в орудийно-знаково-символической субстанции Культуры и ее Текстов.

*Однако душа посредников не знает* (см. первый эпиграф). А в ином случае: либо предметность бытия определяет психику человека и его сознание (хотя бы благодаря своему целесообразному искусственному устройству: устройству мозга, текста — все равно), либо сознание (не весть откуда и как сущее) творит мир овнешненной культуры людей — в том числе и устройство мозга, и все тексты обращений людей друг к другу и к самим себе. (Последнее не так уж и глупо, но в отрыве от единства реально-идеальной субстанции исторической, духовно-практической культуры людей — бесперспективно как и первое «либо».)

Иначе говоря: либо сознание мы должны понять в логике *causa sui*, либо бесперспективно «выводить» самое его суть из бессознательного: материи ли, Фрейдова ли *Id* (Оно) — это все едино как метафизическая отсылка к чему-то изначально неопределенному, но успокаивающему нечистую совесть теоретика. Но как и любая себя творящая сущность, сознание может возникнуть только из себя самого — из сознания. Но в таком случае оно само должно освободиться от своей особой субстанциональности (по Декарту) и найти свое место в Бытии как некий атрибут определенного способа бытийности. Если не по Спинозе, то... как раз по Марксу!

Но чтобы избежать недоразумения, тут надо иметь в виду, что слишком уж многие наши *марксисты*, как те, кто был *классово* воспитан на четвертой главе учебника «История ВКП(б). Краткий курс», так и иные, инакомысленно реализовавшие свой

первоначальный естественнонаучный мыслительный капитал в философском дискурсе, тем не менее одинаково свели все дело к посредникам (медиаторам) — в конце концов, к тем же текстам. Таковыми стали: для первых — реалии общественного бытия, прочитанные как свершившиеся и потому уже запечатленные в осмысливаемых текстах: производительные силы и производственные отношения, классовая борьба и т.п. вербальные абстракты реальной истории; а также и в том же качестве: астрофизическая эволюция Вселенной, биологическая эволюция видов, рефлексы, высшая нервная деятельность, информатика и т.п. Сознание же и для тех (*истматчики*) и для других (*диаматчики*) оставалось функцией материальной предметности Бытия. В конце же концов для тех и других одновременно: физиологической функцией церебральных структур мозга и столь же вторичной функцией «общественного бытия», реализующей себя по просветительской формуле: «Среда и воспитание определяют самосознание индивида»<sup>9</sup>.

Инакомыслие «философов естественнонаучного знания» отличалось от диаматовского догматизма лишь их безоглядной погруженностью в содержание научных открытий.

На мой взгляд, гений самого Маркса в том, что он увидел<sup>10</sup> и всем своим творчеством обосновал неизбежную бытийность субъективности... именно реальных форм, способов и средств человеческой общности. Так и хочется повторить его любимое: *Здесь Родос, здесь и прыгай!* Для него (в генезе: гегельянски мыслящего фейербахианца) человек, как известно, есть не что иное, как исходно и навсегда природное существо, способное, однако, отнестись к своей природе и целесообразно преобразовывать ее как в фило-, так и онтогенезе...

Но главное его открытие<sup>11</sup> — в логико-историческом определении этой способности человека, как, с одной стороны, абсолютно равной способности реализовать свои природные жизненные силы лишь постоянным воспроизведением и совершенствованием форм, способов и средств общения с другими людьми, а с другой, — абсолютно равной тому, что обычно называется способностью самосознания и сознания — то есть продуктивным воображением, реализуемым интуицией, высшими аффектами, волей и вниманием и, конечно же, вербальным мышлением. И именно эта, по Марксу — изначальная, генезисная тождественность, казалось бы, столь разных способностей Homo sapiens оказалась скрытой от большинства толкователей марксизма как философии! О ней и хочется сказать особо.

Формы общности людей — не абстракты того или иного, в том числе и исторически выверенного, текста. И текст не возникает *deus ex machina* между общающимися индивидами. Эти формы в реальном пространственно-временном своем бытии — изначальная и вечная субстанция группового и индивидуального сознания. Они — не что иное, как его, сознания, *объективные мыслительные формы*. Понятие об объективных мыслительных формах и стало для Карла Маркса основанием новой категориальной философской парадигмы.

Действительно: субъективно переживаемая каждым *потребность*, в отличие от витальных *нужд*, возникает лишь при полагании предмета потребности в поле интересубъективного бытия культуры — в поле общего смыслочувствования. Она принципиально не может возникнуть и сформироваться как таковая в самопереживании индивида из чувства голода, полового влечения и т.п. витальных нужд. Ощущение острого голода у человека (если он не доведен себе подобными или природными катаклизмами до нерелексивного, фактически животного состояния психики) вызывает целевые образы культурных предметов этой, потому и человеческой, потребности: испеченного хлеба, поджаренного или вареного мяса и т.п. продуктов человеческого труда, самым своим видом и сутью своей обращенного к субъективному миру голодного. Так же, как слова «хлеб», «мясо» обращены своим смыслом к сознанию каждого из нас. Это не что иное, как обращение к нему (и к нам) других людей, других и многих их поколений, в течение тысячелетий готовивших человеческую пищу не только и даже не столько для себя, сколько для потенциально голодных. Те, в свою очередь, тысячелетиями производили (в том числе и для умеющих лучше всего готовить пищу) то, в чем как в духовной пище нуждаются другие люди.

Как ни странно звучит это сегодня, но и половое влечение человека радикально преобразовано всеобщими способами и средствами целеполагания. Приходится оговориться: странно сегодня, потому, что сегодня нас с детства заставляют верить современной и весьма наглядной телевизионной, да и всякой иной массовой и глобальной, версии Эроса. А по этой версии чувство любви к возможному и действительно половому партнеру весьма и весьма примитивно: так называемая «сексапильность» партнера есть единственный смысл любви, ее начало, ее оправдание. Отсюда: любить — значит *заниматься любовью...*

Но ведь даже в этом опошленном случае низведенная к половому влечению любовь по-своему эстетизируется. И именно в такой красочно-чувственной, полу- и даже чисто порнографической форме половое влечение — отнюдь не проявление инстинкта, а предметно сформированная... культурная потребность. Потребность, вызванная к жизни, произведенная индустрией моды и рекламы, создающими не что иное, как имидж хамовато самоуверенного века — века Потребления. Потребления предметов и людей в «роскошной» упаковке. Но даже в наш век прорывы в духовной сфере общения людей по-старому осуществляют те, кто живет наперекор его «ценностям» и приоритетам. Те, для кого страсть познания, страсть творчества так же естественны и человечны, как и любовь<sup>12</sup>.

Но в массе своей торжествующий эгоизм всех его приоритетов («ценностей») — одна из культурных, социально-духовных сил, направляющих сегодня к общей цели обращения людей друг к другу. Чем и воспроизводится как сама индустрия потребления, так и ее собственные социальные формы человеческой общности, вне которых она невозможна. Не случайно, говоря об условиях, «...при которых эти определенные, существующие в определенных отношениях индивиды только и могут производить свою материальную жизнь и то, что с ней связано...», Маркс на полях замечает: «Производство самой формы общения»<sup>13</sup>.

Иными словами, индивиды рода людского каждым актом обращения к тем, без кого невозможно ни одно произвольное и целесообразное, на выживание и осуществление жизни направленное усилие, производят, воспроизводят и изменяют условия своего события с другими индивидами. Но уже тем самым они *лично* производят, воспроизводят и изменяют не что иное, как главное условие своего выживания — устойчивость форм своей исторически ставшей общности. И любая устойчивая форма их общности — род, племя, семья, народ, касты, сословия, классы, социально оформленные малые и большие группы и, наконец, даже массы (как пусть не очерченные четкими границами, подвижные во времени и пространстве, но весьма активные живые сообщества) — каждая в свой черед и одновременно с другими! — творит и изменяет свою историю, свое пространство-время, свой собственный миф Бытия.

Этот миф есть и само реальное их бытие среди других человеческих общностей, так же рискующих жить, выжить и победить других осуществлением своих приоритетов, своих вер, сво-

их целей. Настойчивость и упорство попыток этих общностей реализовать свои приоритеты, предпочтения, прокламируемые цели и ценности, свою веру и убеждения обеспечивают их бытийную способность к самовоспроизводству, которая есть не что иное, как *объективная* опора и непереносимое условие воспроизводства как материальных средств к жизни, так и самой их жизни во всем богатстве ее проявлений, историей накопленном. Более того: внутреннее условие и внутренняя опора единого процесса производства материальных благ и духовных ценностей.

Общественное *бытие* той или иной исторической общности людей — *реальный миф* их жизни. И нет в этом утверждении гносеологического подвоха. Бинарная оппозиция бытия и мифа как факта сознания как раз и снимается Марксом. Ибо, по Марксу, осознание реального бытия людей той или иной общности — отнюдь не «субъективный образ объективного мира», возникший в сознании познающих мир индивидов, к тому же и образ-то... иллюзорный. Нет, это в необходимой мере именно бытийный способ достижения практических целей. Это реальное *бытие сознания* людей, ибо и само физическое их бытие возможно лишь как целесообразная и произвольная содеятельность, то есть как *осознаваемое бытие* (см. второй эпиграф).

\*\*\*

Вы скажете, что Карл Маркс не А.Ф.Лосев, не Я.Э.Голосовкер<sup>14</sup> и совсем уж не А.М.Лобок<sup>15</sup> и не А.М.Пятигорский<sup>16</sup> — он не рассматривал специально исторически реальные формы мифа и его роль в организации общественного бытия людей, важнейшим фактором развития которого он является. Но Маркс неоднократно возвращался к месту и роли *идеологии* в сложном переплетении становления осознаваемого людьми *реального процесса их жизни*, доказывая, что идеология не иллюзорное отражение этого процесса, а как раз... *верное отражение* самой его бытийной иллюзорности. О сложном генезе реальной воплощенности *иллюзорного бытия* как мощного и едва ли не единственного средства продуктивного воспроизводства людьми условий своей общественной жизни Маркс писал неоднократно, в том числе и в «Немецкой идеологии»<sup>17</sup>.

Да, миф и идеология — не одно и то же по объему понятия. Идеология в нашем, сегодняшнем, наиболее распространенном смысле этого слова — исключительно социально-политический миф, то есть верное, адекватное восприятие социально активными субъектами (большими и малыми группами, их слоями и «прослойками», массами, индивидами) собственного положения, собственных и чужих интересов и предпочтений, целей и ценностей в иерархии социальных институтов. Но последние как раз не столько выявляют, сколько скрывают объективно истинное хозяйственное (экономическое) положение и конечную действительность роли этих субъектов в воспроизведении и изменении ведущего способа воспроизводства самой общественной (то есть физической) жизни людей. В этом смысле идеология есть не что иное, как социально-политический аспект мифа нашей насковзь политизированной жизни, пронизывающий все формы духовно-практической и духовной деятельности всех ее субъектов.

Недавний пример: колхозы, как и общая подчиненность всей производственной деятельности страны «плановым заданиям на пятилетку» и т.п. реалии советской жизни, — вполне реальная, бытийная форма общности большинства крестьян в СССР. Колхозы действительно, а не исключительно в их сознании или в сознании идеологов, были не чем иным, как бытийно укорененной формой их реальной общности при подневольном крестьянском труде — весьма неэффективной формой государственной барщины. И только в этом своем бытийном укоренении — еще и реальностью общественного сознания. Иными словами — отличнейшим примером тождества бытия и сознания, точно таким же, каким является любая форма демократии. Но как демократия не является *властью народа*, так и колхозы ничего общего не имели с *коллективным хозяйством*.

С другой стороны, мифологический элемент реального бытия — не в так называемом расхождении слова и дела. Иными словами, не в том, что «на самом деле» было одно, а называлось это по-другому. Такое толкование мифа было бы роковой и именно философской ошибкой — возвратом от Маркса к неразрешимым противоречиям номинализма в любой, в том числе и современной, его форме.

Даже само по себе любое признанное и сохраненное общением людей имя несет в себе и привносит собою в воспроизводимую людьми целостность их общественно осознаваемого бытия отголосок той фактической роли, которую поименованная

реальность играет в составе этой целостности. Однако лексическое значение слова-имени, рассмотренное исключительно в структуре языковых средств и номиналистически сопоставляемое с бытийной ролью означенной им реальности, ни в коей мере не отражает ни реальных функций живого, мыслительно-речевого процесса, вплетенного в бытийное общение людей, ни тем более самого этого процесса. Слово — столь же дело, как и любой акт физического изменения природных условий. Более того: слово живой речи, как и любое слово «читаемого» текста, цементирует собой иллюзорные формы общественного бытия. Имя не только в голове индивидов, а прежде всего — в объективированной культуре самого бытия: оно столь же реально-идеально, как и любое орудие производства, любая картина живописца или осуществляемая в современных технологиях геномной инженерии формула ДНК.

Поэтому *слово и дело*, как и *слово и вещь*, номиналистически принципиально несопоставимы. Хотя именно их сопоставлением в качестве двух картезианских реалий (даже субстанций) и заняты сегодня, как и три столетия тому назад, все современные номиналисты-концептуалисты: от логических позитивистов до постструктуралистов. Но вернемся к мифу.

Сегодня реальность жизни людей в мифе, как и во все прошедшие времена — это осознаваемая переживаемость объективных форм общности своего бытия с другими людьми при всей реальной иллюзорности этих форм. Причем осознанная переживаемость не только в воображении теоретиков и идеологов, а всеми и бытийно — вполне практически и как момент самой практики. Реальность мифа формируется сегодня, как и во всех иных эпохах, уже самим процессом субъективного целеполагания в рамках и по канонам этого процесса. Процесса коллективного сотворения разными общностями и при их взаимозависимости образа *цели для всех*. В данном случае — образа или имиджа века потребления, уже внутри его — образов предметов потребления, образов (проектов) все более новых технологий их производства и расширенного воспроизводства. И именно как массы предметов массовой потребности. Не могу не напомнить: «...порождение новых потребностей является первым историческим актом»<sup>18</sup>.

Но тут дает о себе знать неразрешимая в логике эмпиризма-рационализма — в логике *субъект-объектного* отношения, в логике номинализма — проблема самой возможности целесооб-

разного (сообразного с целью) порождения предмета потребности. В конечном счете — это проблема истока и сути произвольности и целесообразности каждого акта человеческой жизнедеятельности.

\*\*\*

Действительно, по самой своей сути проблема «соотношения сознания и бытия» есть проблема произвольности и целесообразности поведенческих актов жизнедеятельности Homo sapiens, если начинать с начала, а не сразу с ее проекции на абстракты спекулятивного мышления, оперирующего «Бытием вообще» и «Сознанием вообще» без соотнесения с вопросом: чье бытие и чье сознание. Кстати, случилось мне быть свидетелем одного любопытного события. Не так уж и давно в президиуме Российской академии наук (тогда: Академии наук СССР) академик Евгений Павлович Велихов вел семинар, участники которого — математики, кибернетики, физики и другие мужи *истинной науки* (естественно, не философы и психологи) исследовали природу сознания. Правда, если я не ошибаюсь, на каком-то этапе его работы ее участником стал психолог Владимир Петрович Зинченко, да и то, возможно, потому, что ему приходилось тогда работать и на ВПК, да к тому же именно он с Владимиром Михайловичем Муниповым уже успели создать эргономику.

Однажды, уж не знаю по чьей рекомендации (чуть ли не Побиска Григорьевича Кузнецова, но вернее всего самого В.П.Зинченко), на семинар были приглашены и другие психологи: В.В.Давыдов и А.И.Миракян, был, естественно, и сам В.П.Зинченко, и еще кто-то, в том числе и ваш покорный слуга. На этом семинаре я был один-единственный раз — на докладе Василия Васильевича Давыдова, моего старого и любимого друга, так нелепо ушедшего из жизни в марте 1998 года. Доклад его был посвящен отнюдь не физической, не кибернетической, ни даже философской, а чисто психологической проблеме. Он так и назывался: «Природа произвольного действия». Уверен, что оставшиеся в живых участники семинара подтвердят слово в слово все, что я намерен сейчас рассказать...

Доклад Давыдова был предельно краток и четок. Не отступая ни на миг от изложения результатов собственно психологических исследований реальных условий и субъективных сил, формирующих способность произвольного поведения<sup>19</sup>, ни разу



не употребив само слово *сознание*, докладчик подвел итог как-то очень уж просто: чуть ли не как частный вывод по частной психологической проблеме. Уверен, что и сам Е.П.Велихов подтвердит, как тут же он воскликнул, пристукнув рукой по столу, утверждая тем смысл своего восклицания: «Где же вы были до сих пор! Это же и есть определение сознания! Где же публикации ваших исследований?!». Давыдов, помнится, ответил, что публикации есть, их много, но по бедности института (которым он тогда руководил) печатаются итоговые исследовательские работы малым тиражом и на плохой бумаге. Да простит меня Евгений Павлович, но я хорошо помню, что он тут же обещал помочь с публикациями... Зато знаю определенно, что с тех пор дружеские отношения связывали Давыдова и Велихова. Правда, как помнят многие, дела у Давыдова далее пошли по сценарию, явно независящему от его способности к *произвольным действиям* — по сценарию, вполне произвольно сочиненному другими, и столь бытийные, настолько целиком скандально политические, что о сознании и его природе долгое время нельзя было и подумать.

Но сейчас, как В.В.Давыдов в своем докладе, я хочу начать с психического образования, именуемого психологами *потребность*. Да, с той самой потребности, о которой мы говорили выше, отличая ее от витальных нужд организма, естественных для всего живого на Земле. Потребность в культурном предмете.

Еще раз напомним хрестоматийное: Маркс не только досконально знал тексты своего предшественника — Гегеля, но и до конца дней своих мыслил столь же диалектически<sup>20</sup>. Так в том же «Капитале» (и не только в его первом томе, не только в главе «Товарный фетишизм!») внимательный, вдумчивый читатель Гегеля найдет (если сам как таковой найдется) теоретическую реконструкцию реальной истории превращения целесообразных и произвольных актов обыденного взаимодействия людей в процесс производства и воспроизводства форм общности. Что и формирует у них субъективную потребность в предметных средствах, эту общность цементирующих. Так торжествует в реальной истории еще Гегелем теоретически утвержденное: предмет потребности есть и средство, предполагаемое целью.

Но так как первой целью человека всегда служит *образ соучастия* других людей в реализации его чувственно-субъективно переживаемых поведенческих мотивов, то субъективно полагаемый, но объективно первый *предмет потребности* — это другой человек. Это первая «объективация» ее, потребности, чистой

субъективности, если все же *учить диалектику по Гегелю*<sup>21</sup>. Именно в *чувственной* субъективности человека — этом первом предмете потребности, отношение к которому делает человека человеком, проявляет себя природа, ее, как тогда было принято говорить, *чувственность*. Только поэтому и для Маркса эта, казалось бы, чисто внешняя человеку, чувственно воспринимаемая им природа, а значит, и история ее продуктивного использования и познания, есть непосредственный предмет... *науки о человеке*<sup>22</sup>.

Иными словами, первый предмет потребности человека — это как раз та самая гегелевская *субъективность*, реализация которой в целеполагании тем самым полагает этот *предмет* в качестве *средства*. Поэтому первой предметностью субъективного акта целеполагания — его внешней предметностью, выступает для каждого индивида Homo sapiens полагаемая им субъективно-чувственная способность другого человека предметно, реально, чувственно откликнуться на обращение к нему. Что и выражено непосредственно в креативном акте всегда индивидуально личностного преобразования средств общения для формирования в другом живого произвольного и целесообразного, субъективного и действенного отклика. Этим как раз воспроизводятся и изменяются формы общения.

Иными словами, *обращение* к другим людям, а следовательно, и к самому себе есть для каждого из нас акт, овнешняющий, объективирующий нашу главную, исходную субъективную цель. Акт, объективирующий ее уже в качестве средства реализации нашей потребности в соучастии с нами других людей. Или — нашего «второго Я» в качестве соучастника потребных дел «Я первого». В предметном, *текстовом* акте обращения созревает и длит себя процесс целеполагания — полагания *общей цели*. Именно поэтому эта предметность обращения — уже не только и даже не столько *предмет* витальной (всегда видоспецифичной) нужды, сколько субъективно предположенный и положенный, но, однако, уже и *сам по себе* предмет общего внимания и забот. А тем самым он и коммуникативный знак — слово *языка реальной жизни*, собой несущее каждому и всем свой сокровенный смысл. Поэтому и все формы *потребной* реально-идеальной предметности никак не могут выступать в роли внешнего, пусть даже целесообразно измененного, но... *объекта*.

Поэтому, кстати сказать, все эти средства — символические и знаковые системы, все виды, формы и каноны единого языка общения — не вещи, безусловная объективность которых, бла-

годаря утвержденному за ними значению, превратила их в медиаторы, опосредствующие воздействия на него природных и культурных стимулов. Они, вопреки самому распространенному убеждению, и не внешние ему средства общения, которыми он овладевает как уже сформировавшийся обучением и воспитанием *субъект*.

Они — это его же, субъекта, собственные, на восприятие других и на собственное восприятие настроенные функциональные органы творения его собственной субъективности — аффектов, высших эмоций и мышления. Их реально-идеальные формы, овнешняемые и для самого ребенка его обращениями к другим и к себе (формы речи, пластики движения и т.п.), не просто заимствуются у взрослых подражанием, а в постоянном обогащении своей субъектной целостности при общении со взрослыми и сверстниками эмоционально проживаются как полные значения собственные организменные акты, образуя тем самым на разных возрастных этапах особый субъективный мир возрастной и личной культуры. То самое *слово*, которое «было *вначале*, было у *Бога* и было *Бог*», а теперь — всегда личностно-субъективная интенция нашей мысли и высших эмоций. Не *что*, а *кто* — кто-то всегда как заново рождаемый словом и рожающий слово: тот же Бог или, что вернее, каждый из нас.

Только изъятое из живой жизни — живой жизни души человека, слово полагается нами и изучается как вещь, наряду с другими средствами *обращения* живых мыслей и чувств людей друг к другу, если и их внешнюю форму почему-либо требуется осмыслить как таковую. Все обращения людей друг к другу и к самим себе — все обращения, когда-либо прозвучавшие и звучащие теперь, выбитые и выбиваемые на камне, записанные и пишущиеся, нарисованные и рисуемые, воплощенные и воплощаемые в формах храмов и зданий, как раз и образуют своей целостностью общечеловеческую и в то же время всегда именно индивидуально культурную культуру. И ее формы для каждого вступающего в жизнь человеческого детеныша предопределены его возрастным развитием — процессом реализации единой программы генетической изменчивости возрастных телесно-культурных потребностей организма. То есть не отдельно довлеющей себе соматической, а как следствие антропогенеза *в ней* себя реализующей культурно-исторической, воспроизводимой человеческим онтогенезом.

Каждый возраст в разные эпохи и у разных этнических общностей имеет свои возрастные субкультуры. Духовно-практическая особенность таковых не навязана взрослыми, хотя взрослые и стараются вмешаться в их онтогенетическое формирование. Но никто из взрослых не может научить ребенка *переживать* общение с игрушкой, азарт ролевых игр или трагическое одиночество подростка, обнаружившего вдруг свою *самость* среди как-то вдруг *обособившихся* других людей, в том числе и совсем своих. Но только симультанное переживание доступных возрасту всеобщих смыслов всех своих интимно-субъективных мотивов обращения к взрослым и сверстникам, всеобщими же аффективно-значимыми способами и средствами осуществляемое, определяет самосознание взрослеющего человека.

И на каждом возрастном этапе, и каждый раз заново этот мир, предзаданный ребенку в своем целостном единстве, переживаемый как мир возрастной субкультуры, в которой живет душа культуры эпохи и народа, не теряет свою, для его самочувствия всегда сверхизбыточную самодостаточность, оставаясь в своей непрерывно переживаемой ребенком внешности тем, что психоаналитики называют глубоко внутренними психическими образованиями — подсознанием и бессознательным. Неразрывное тождество сверхизбыточного для каждого из нас бытия мира народной и общечеловеческой культуры и непрерывногоживания в него же (*переживания* его) каждым индивидом *Homo sapiens* — это и есть *causa sui* человеческой креативной духовности — условие, средство и предмет осознания им своего, уже собственно человеческого, бытия. (См. первый эпиграф!)

А ведь так рождаются не только формы вербальных обращений друг к другу, но и формы укрытий, жилищ, а затем — всех иных построек, формы дорог и всех прочих коммуникаций, формы селений и городов, а также — орудий труда и всех промышленных предприятий, формы всех систем и методов счета и расчета, как и всех прочих средств и способов *меры* его собственного целесообразных действий с потребной объективностью Бытия. Тем самым — и субъективных мер самой объективной реальности... Это и *идеальные* формы устройства особых механизмов, соответствующих всем системам и методам осмысления мира. Именно они и составляют своей органичной взаимосвязью и взаимоопределяемостью — своей динамичной структурой, своей формой! — в каждой эпохальной культуре *особенные*, но по своему бытийному определению именно *всеобщие* и

*необходимые* (аподиктические), совершенно реальные, но и *абсолютно идеальные* формы нашего осознаваемого (осмысливаемого) бытия – объективные *мыслительные* формы.

Аподиктические формы мышления и эстетических аффектов, внутри которых и опираясь на которые строит себя пытливая, творческая мысль, так же неразделимо и органично слиты с объективными мыслительными формами в любом *здесь и теперь* реализуемом акте произвольной и целесообразной человеческой работе, как слиты друг с другом вещные формы членораздельной речи и субъективно переживаемые смыслообразы сочетания ее членений: одно вне другого не осуществимо.

Представляемая реальность ритуальных образов у наших предков и племен-народов (колдовского леса, табуированных тропинок в нем, родового тотема, масок, татуировки, обрядов инициации, ритуального танца, наскальных изображений и т.д., и т.п.) – реальность столь же объективная и столь же субъективная, как и сама природа. Она рождена коллективным процессом ситуативно целесообразного пре-образования реальных условий жизни, процессом перевода их во образ – в образ представления. В образ реальности, впервые предстающей и представшей перед всеми нами, перед людьми – субъектами собственной жизнедеятельности. Это переводение переживаемых условий и обстоятельств жизни во образ – во «внутренний план» совместно осуществляемых действий, овнешненный для всех практическим их изменением, был тем самым процессом, который стал началом главной способности будущего человека – началом и сутью его продуктивного *воображения*.

Субъективное представление образа потребных условий и обстоятельств встраивается в ситуативно-интенциональный порядок общения, в устойчивые его формы, но не как его примысливание к этому порядку, по-маниловски сонное и безответственное, а как мотивирующий общение чувственный акт вовне обнаружения реально-идеальной формы тут же и творимой новой, вполне объективной реальности. И именно она физически обеспечивает общение, взаимодействие и общее для всех нормативное ее восприятие, в том числе и в конечном счете – как канон, ритуал, нравственное правило отношений уже людей друг к другу.

Когда-то именно так и впервые в чувственном бытии живых существ разрывались пути *единовременья* всех циклов их жизни: в объективированной реальности коллективного пред-

ставления представшая перед ними действительность во всех смыслах становилась... пред-стоящей: и *стоящей перед* (неподвижной и движущейся, спящей и бегающей, преследующей) и возможной, желаемой, необходимой — *еще предстоящей*. Только в коллективном представлении как способе отношения к общим целям, к себе и миру необработанный кремень видится будущим рубилом: ему предстоит им стать. Бытие приобретает самое главное свое определение — хронотопичность. Воображение, всегда таящееся в *восприятии* и определяющее его, освобождалось от топических пут, превращаясь в особую при всей всеобщности своей и главную силу креативной чувственности — в мышление.

Недаром же в каждом акте жизнедействия человека Л.С.Выготский увидел, что любая собственно человеческая (т.е. к другим и к себе как к другому обращенная) телесная акция организма возможна лишь постольку, поскольку она воспроизводит собой некоторую культурную реальность (речь, музыку, пластику форм), но, с другой стороны, только индивидуально и организменно переживаемая и телесным актом реализуемая необходимость обращения к другим и к себе как к другому именно эту интересубъективную культурную реальность — реальность языка речи, языка музыки, языка изобразительной образности чувств и мысли, воссоздает, обновляет, поддерживает в ее существовании для всех.

Нет и не было никакой культурной среды вне и без всегда глубоко индивидуальных мотивов и актов обращения людей к субъективности других и к своей собственной субъективности. Да и сама культура, если понимать ее не абстрактно, — не что иное, как постоянно звучащие в головах, стоящие перед глазами, ощущаемые всеми рецепторами живые мысли и аффекты индивидов, когда-либо овнешненные и в данный момент овнешняемые в традиционном «материале» всех обращений людей друг к другу и к себе самим. Культура — это не сам по себе материал и образ средств *речения*. Не сами по себе членораздельные и мелодичные звуки, пространственно воплощенные образы живописи и архитектуры, орудия труда, сети коммуникаций и т.п. Это их чувственно («всеми печенками») переживаемый каждым из нас смысл и назначение, несомый ими эмоциональный заряд тех идей и страстей, коими обуреваемы были их создатели. Это их живое, субъективное обращение к нашим мыслям и чувствам — к нам, живым, ощущающим и мыслящим

себя лишь в момент переживания этой «их к нам обращенности». И только в этот момент, когда каждый из нас ее в себе переживает, воссоздается и живет общее поле культуры народа.

«Материалом», в котором предстает перед каждым из нас наша собственная мысль и собственное чувство *в момент их творения*, служит внутренняя работа артикуляционной, зрительной, слуховой и т.д. памяти, озвучивающей внутренним слухом, рисующей внутренним взором смысловые образы всеобщезначимых обращений людей друг к другу. И все жизненные силы организма, все его ткани и органы как единое целое.

Иными словами, само возникновение и непрерывное существование индивидуальной субъективности (т.е. психики, души с ее внутренней инициацией собственно человеческого бытия, мотивирующей каждый шаг, каждое действие индивида) возможно как таковое и как таковое действительно лишь в актах реализации субъективного формообразующего целеполагания. Прежде всего в полагании (иными словами – в создании продуктивным воображением) образа других людей и... собственного образа (так называемый «Образ-Я»), рисуемого в возможном и желанном содействии с ними. И каждый раз это не что иное, как воссоздание им в новой конфигурации объективной реальности единого для всей его этно-социо-культурной общности интересубъективного поля возрастной субкультуры, в которой предстает перед ним и в нем духовная и духовно-практическая культура его народа, а в ней – культура человечества. Культура, только таким образом снова вызываемая к жизни, воссоздаваемая им самими его собственными, всегда интересубъективными к себе и к другим, *для всех* овнешнившими его личные, интрасубъективные мотивы.

Мышление, эмоции, воля и другие психические состояния и процессы существуют лишь в тот момент, когда они строят себя, лелеют и пестуют себя, себя же поверяя, как необходимое обращение к другим и к себе как к другому. Тем самым они, овнешняясь в материале своего текста (широко понимаемого), создают и общее интересубъективное поле – общее пространство культуры мысли, культуры чувств и волений.

Это, казалось бы, внешнее индивиду смысловое поле, включающее в себя все смысло- и аффекто-несущие реалии человеческого бытия – звуки родной речи, музыкальные фразы, чувственность игрушки, предметов домашнего обихода, многоцветье и многоголосье природы, архитектурный облик

домов, селений и городов, орудия труда — все эти и все прочие *тексты* состоявшихся, сохранившихся и здесь и теперь творимых обращений людей друг к другу и к самим себе окружают нас извне лишь постольку, поскольку их восприятие и создание рефлексивно. Иными словами: поскольку каждый акт переживания любого такого текста в его обращенности к нам — к внутреннему миру нашей души (точно так же, как и переживание речи человека, непосредственно обращающегося к нам), с одной стороны, становится отстраненным и *отстраненным* (странным, сторонним, требующим внимания), оставаясь тем самым извне к нам пришедшим, но, с другой — переживается как именно наше внутреннее субъективное состояние, как собственно акт *своей* души. И главное: эта единая интер- и интрасубъективная реальность всегда *возрастного* сознания человека есть, как это мы выяснили ранее, реальность соматических (вернее: всегда психосоматических) функций его организма.

Век новый, век великий — XX век, стал временем мощных сдвигов прежде всего в формах общности людей, в структуре их общественных отношений, вызвавших и обеспечивших расширенное воспроизводство *технологий* во всех сферах воссоздания и совершенствования условий, средств и способов жизни человечества. Эту мысль я мог бы развить демонстрацией фактов первичного, «зачинного» влияния на радикальные изменения производительных сил труда взрывной активности социальных субъектов (групп, масс, индивидов), не стеснявшихся в выборе средств (в том числе и идеологически-культурных) для достижения своих целей за счет интересов других. Но, как мне кажется, история стремительно убегающего от нас века достаточно красноречиво это и сама доказала. Новейшие, фантастические технологии общественного производства и воспроизводства условий, средств и способов жизни людей в XX веке, как известно, рождались прежде всего для войн, унесших не менее миллиарда тех самых *высших ценностей*... Иными словами, унося каждый раз — субъективно высшую «ценность» любого живого индивида, объективно совсем ничего или мало что *стоящую*.

Именно в нашем веке свершился перенос центра применения (вложения) капитала с наличных условий производства товаров массового потребления на фундаментальные научные исследования, на конструкторскую, инженерную мысль, способную превратить открытие самых сокровенных тайн вещества и сил природы уже не только и даже не столько в форму машин и



систем машин, сколько и прежде всего в создание радикально иных, а именно — *универсальных*, технологий. Технологий особых — *управленческих*, в самой своей основе информационных, позволяющих своей универсальной всеобщностью обеспечить любые технологические линии любого производства и — что еще важнее! — с не меньшей степенью эффективности создать, сформировать любую общественную потребность в предметах военного, а затем и бытового, и культурного использования.

Нет, совсем не случайно идеологизированное большинство наших видных (от: *на виду*) политологов, экономистов, социальных философов подняли как новое знамя свое — новое *имя!* Имя постиндустриальной, даже постинформационной цивилизации, якобы базирующейся на непрерывном технологическом прогрессе. Они, попутно жалуясь на взаимное отчуждение и взаимное неприятие смысла тех абстрактов, которые выработаны каждым их «кланом» в своей «штольне», профессионально от всех других отграниченной, по-старому (по-*истматовски*) абстрагируясь от реальных *общественных форм* технологической глобализации производства, снова прошли мимо, не заметив (в лучшем случае мимоходом упомянув как нечто сопутствующее) ни радикальных сдвигов в процессах *обобществления труда* и собственности, ни того, что стихийное вовлечение народов во всемирную историю осуществляется отнюдь не самими универсальными технологиями как таковыми, а вполне произвольно и целесообразно действующими интернациональными субъектами социальной, политической, а тем самым и хозяйственной активности, ни — что особенно показательно! — *самих этих субъектов*. Зато религии, культуры, технологии, национальные интессы, Русская Идея, Запад и Восток — вот кто сегодня их устами творит историю, как раньше (нередко устами тех же «теоретиков») ее творили «классовая борьба», «диктатура пролетариата», «производительные силы» и «производственные отношения».

*Культура* уже тем самым заняла некий иной, только ей принадлежащий *шесток* на разветвленном искусственном древе тезауруса идеологов прогресса. Зато перед ними вновь открылось необъятное поле для суждений об ее отношении к новейшим технологиям, к науке, к производству, к вере в бога, в черта, в дьявола...

Но реальность единого процесса нашей жизни не подвластна номенклатуре терминов и идеологизированных мифов. И хотя субъективно все мифы наук и обыденной жизни — от ритуалов первобытных родов и римских сатурналий до американской

демократии и телесериала «Космические войны» — есть в конечном счете не что иное, как нашими же силами строящее себя наше *осознанное бытие* — бытие нашего сознания, но абсолютно объективно оно всегда и постоянно — мощное средство организации своего предметного поля, что и позволяет нам с достаточной эффективностью превращать его предметность в продуктивные *обращения* людей друг к другу и к себе самим. Точнее — в тексты обращений, овнешняющих для других, потому и для каждого, субъективные мотивы (а за ними — объективные потребности и интересы) реальных субъектов социально-хозяйственной активности.

Задача, следовательно, не в том, чтобы в якобы «рационально-теоретической» форме (не побоюсь сказать — схоластической) рассуждать о герменевтической совместимости этих мифологем, а в том, чтобы в их текстах и за текстами разглядеть возможную социокультурную продуктивность (не продуктивность) овнешненных в них мотивов (потребностей, интересов) реальных исторических субъектов.

Такими текстами с незапамятных времен (фактически — всегда) были, есть и будут предметные формы не только устной и письменной речи, но — прежде всего — все средства к жизни (жилища, одежда, пища и т.п.), ритмы и лад образов изображаемого и озвучиваемого движения людей (музыки, живописи и... архитектуры), формы орудий и других средств производства и воспроизводства материальных условий жизни и, увы, смерти, короче — все то, что в своей органичной целостности образует напряженное поле *общего смыслочувствия* землян. То есть как раз то, что и объемлет собой простое слово — *культура*.

Эти тексты при *обращении* индивидов Homo sapiens erectus друг к другу и к себе самим (то есть в моменты их творения и воспроизведения каждым индивидом) воспроизводит, индивидуализируя (в чем-то тем самым преобразуя) все интерсубъективное поле общего смыслочувствия. И в те же моменты происходит *овнешнение* (оно же — обобществление) как осознаваемых, так и скрытых от сознания самих субъектов жизненной активности (индивидов, масс, групп), их субъективных потребностей и интересов, мотивирующих как сам факт обращения, так и последующие действия, правда, далеко не всегда соответствующие этим потребностям и интересам. Здесь, как мне кажется, вполне уместна метафора: так в напряженном физическом поле (гравитационном, электромагнитном и т.п.) не что иное, как

*дискретность* его «зарядов», питаемых общей энергией поля, сохраняет и воспроизводит самим своим существованием *континуальную* целостность самого поля.

Аналогично обстоит дело и с культурой: каждый ее субъект только потому способен реализовать свою жизнь как *Homo sapiens*, что в необходимом ему для сохранения самой жизни *обращении* к другим и к себе (как к *другому-в-себе*) он каждый раз творит и воспроизводит смыслочувственную энергию *общего поля* речи (языка) своего народа; но и сама речь, сам язык народа воспроизводятся и существуют как надындивидуальная реальность лишь постольку, поскольку творятся и воспроизводятся в индивидами осуществляемых *здесь и теперь* обращениях друг к другу и к себе самим.

И далее: каждый субъект культуры только потому способен реализовать свою жизнь как *Homo erectus*, что в младенчестве он, *выпрямляясь*, на двух ногах идет навстречу взрослым, тем обращает свою вовне устремленную чувственность к их субъективному восприятию, причем именно в ответ на их обращения к его чувственности. И окончательно, как человек — как субъект культуры, он *выпрямляется* (подобно герою рассказа Глеба Успенского «Выпрямила...»), заряжаемый энергией духовного творчества обращенных к нему шедевров. Только ведь и сами эти шедевры — не вещи в грубой своей материальности, а всегда трепетно живые события духовно-субъективного человеческого бытия. Сохраняющаяся в столь *овнешненной* форме творческая энергия их создателей «дошла до адресата» — воспринята и *пережита* другими «зарядами»... пардон, субъектами общего *реально-идеального* поля человеческого смыслочувствия. Пережита как уже их собственная интимно-субъективная смыслочувственность. Она-то и *выпрямляет* нас, превращая, наконец, в истинно *Homo sapiens*, в истинно *Homo erectus* — в истинно *Homo sapiens erectus!*

## Примечания

- <sup>1</sup> По примеру М.М.Жванецкого здесь, как и в первом эпитафе, я не искал подходящих к моему делу высказываний в сочинениях других авторов, а сочинил эпитафы сам. Во втором эпитафе мое авторство только в том, что я переставил местами субъект и предикат известного высказывания Карла Маркса, так как вся суть его идей о тождестве бытия и сознания выражена в форме *синтетического суждения*, в котором предикат и субъект равновелики по объему и тождественны по содержанию. Добавлю, вызывая на спор, истинно синтетические суждения – всегда суждения а priori, что и порождает проблему *causa sui* творящего их сознания. Но об этом в тексте.
- <sup>2</sup> Концепцию неоплатоников и религиозно-мистические обращения к вере в единую духовность замыслов Творца, воплощаемых в тварном мире, следует, на мой взгляд, рассматривать в ином пространстве теоретической рефлексии на духовную культуру иных эпох. Хотя и родословную немецкого абсолютного идеализма никак нельзя оторвать от многовековой (до Нового времени протекшей) культурной традиции обращения к основанию осознаваемого нами бытия.
- <sup>3</sup> Эти и другие основания, положенные классиками в качестве единого субъекта Бытия, и, кстати сказать, положенные ими тем же способом мифологизации сущего, которым в классической физике полагались субстанциальные реальности творящей силы теплорода, мирового эфира, энергии и т.п.
- <sup>4</sup> *Квази* – потому, что научная объективность до сих пор прямо по Декарту отождествляется с пространством естественного, *материального* тела. Однако пространственные формы материала, в котором текст «набран», к его идеальной сути (смыслу, эффектам) отношения не имеет. Но аффективные смыслы текста все же адекватно и исторически переменчиво *оформлены* (логические и грамматические формы, каноны и т.п.), что и вынуждает *не классиков* говорить о *квазипространстве* и *квазивремени*. Кстати, бесперспективность поисков тайны идеальности мышления, сознания в Декартовых полярных субстанциях строго (для спекулятивной, но, увы, не эмпирической мысли) доказали именно *классики* Нового времени.
- <sup>5</sup> Вспоминаю их в первую очередь не только потому, что их философия мне ближе, чем иные, но и потому, что, на мой пристрастный взгляд, именно они наиболее остро и *наиболее современно* (не по форме, а по сути) поставили в своем творчестве проблему тождества бытия и сознания, не отказавшись при этом и от классического их противопоставления. *Чем и продолжаю все ранее высказанное о философии XX века*. Труды Туровского и Сильвестрова недавно вышли в престижной серии «Философы России XX века». См.: *Туровский М.Б. Философские основания культурологии*. М.: РОССПЕН. 1997; *Сильвестров В.В. Культура. Деятельность. Общение*. М.: РОССПЕН. 1998.
- <sup>6</sup> Если вспомнить творческий путь каждого из них, то не трудно убедиться, что начало его – в полузапретных в то время собственно философских трудах Маркса. Ильенков начинал с «Логики» Гегеля, с «Космологии духа», с ранних Марксовых рукописей и категорий *конкретное и абстрактное* в «Капитале» Маркса, Мераб – со статей о Марксовом понимании сознания, так обрадовавших всех нас в то время. Туровский... вот только разве он –

прямой ученик А.Ф.Лосева, дольше всех шел от Платона через тщательнейшее знание текстов античности, эллинизма, средневековья и всего Нового времени – к диалектической логике Гегеля, а от нее к Марксу, к проблемам антропогенеза.

- 7 См.: *Михайлов Ф.Т.* Общественное сознание и самосознание индивида. М.: Наука, 1990; *он же*: Самосознание: мое и наше. М.: ИФРАН, 1997. Ч. 1 и др.
- 8 Потребность не в природных веществах и силах, а в языке, орудиях, предметах культуры и т.д.
- 9 Именно так читалось (увы, многими читается так и по сей день!) Марксово: «Общественное бытие определяет общественное сознание». Из чего и выводилось сознание индивида с поправкой на соматическую наследственность и случайные «средовые» влияния.
- 10 Увидел, как и положено философу: до того, как это само стало в глаза бросаться. Система машин как текст – это открытие не постструктуралистов, а эпохи. Сами же эмпирики только такое «в глаза бросающееся» и видят, и описывают, и классифицируют, и «обобщают»...
- 11 По вышеназванным причинам мало оцененное в XX веке.
- 12 То есть как духовное богатство единства чувств интимной сродности, бесконечной нежности, пугливой бережности и заботливости, слившихся в неукротимом желании всегда *собою всем* (душевно и телесно) быть близким с тем, кто их вызвал, и вызвал не чем иным, как опять-таки душевно-телесной ипостасью своей индивидуальности. Что и проявляет себя целиком и сразу в чувственной страсти, вобравшей в себя всю сферу аффективной духовности.
- 13 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 72.
- 14 См.: *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. М., 1987.
- 15 См.: *Лобок А.М.* Антропология мифа. Екатеринбург, 1997.
- 16 *Пятигорский А.М.* Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа. М., 1996.
- 17 См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 33.
- 18 Там же. С. 27.
- 19 То есть: не непосредственно ситуативно predetermined, а ориентированного в ситуации *субъективным внутренним планом* будущего действия.
- 20 То есть строя теории предмета мысли *исторически рефлексивно*: не разыскивая в истории модные категории уже существующего теоретического дискурса, для вящей убедительности хотя бы и остроумных, даже интуитивно что-то просветляющих своих умозрений, а упорно и обоснованно реконструируя исторические мыслительные формы в логике их реального возникновения и становления. Таким живым исторически рефлексивным мышлением и стала перед нами его фундаментальная критика политической экономии, известная под именем «Капитала».
- 21 См.: *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. М., Т. 3. С. 195-196.
- 22 См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 121-125: «...природа есть непосредственный предмет науки о человеке. Первый предмет человека – человек – есть природа, чувственность...».

## **Был ли Маркс утопистом?**

В критической литературе о Марксе и его теории обвинение в утопизме, пожалуй, наиболее распространенное. Вопреки тому, что Маркс сам думал о себе, желая поставить на место идеологии, исторической метафизики (философии истории), тем более утопии научное знание об истории, названное им материалистическим пониманием истории, его критикуют, как правило, не как ученого, а как именно утописта, подменяющего знание о том, что есть и было, пророчеством о том, чего нет и никогда не будет. В глазах его критиков сделанное им в плане анализа современного ему общества полностью перечеркивается якобы совершенно ненаучной проповедью коммунистической утопии, которую к тому же он выдал за политическую программу рабочего движения. Для тех, кто узурпировал право на звание ученого, коммунистическая вера в отличие от любой другой несоместима, видимо, с принадлежностью к научному сообществу.

Противоположность утопии и науки была осознана еще в прошлом веке, но только в наше время — в рамках социологии знания — утопию стали рассматривать не как личный порок того или иного мыслителя, а как свойство сознания, находящегося к социальной действительности не только в теоретическом, но и практическом отношении, ставящего своей задачей ее изменение и преобразование. Под утопиями, согласно определению Карла Манхейма — автора знаменитой «Идеологии и утопии», следует понимать такие феномены сознания, которые, будучи трансцендентны бытию, стремятся «преобразовать существующую историческую действительность, приблизив ее к своим

представлениям»<sup>1</sup>. Являются ли эти представления абсолютно утопичными, т.е. в принципе никогда нереализуемыми, или относительно утопичными, т.е. нереализуемыми в рамках существующего социального порядка, точнее, в глазах его представителей, — вопрос, ставящий под сомнение любую попытку судить об утопичности того или иного воззрения с позиции абстрактного наблюдателя, мыслящего вне какого-либо социального контекста. Ведь то, что представляется ему утопичным, может быть таковым лишь по отношению к порядку, с которым он себя отождествляет. «Здесь все дело в нежелании выходить за пределы данного социального порядка. Это нежелание лежит в основе того, что неосуществимое на данной стадии бытия рассматривается как неосуществимое вообще... Называя без какого-либо различия утопичным все то, что выходит за рамки данного порядка, сторонники этого порядка подавляют беспокойство, вызываемое «относительными утопиями», которые могли бы быть осуществлены при другом социальном порядке»<sup>2</sup>.

То, что кажется утопией сегодня, завтра может стать действительностью. Идея «свободы» для поднимающейся революционной буржуазии была подлинной утопией, которая только после ее победы обрела черты частично осуществленной реальности. Из утопии, взрывающей старый строй, она превратилась в идеологию, оправдывающую новый порядок вещей. Любая форма сознания, выходящая по своим пожеланиям и требованиям за рамки существующего, предстает как утопия. Таких в истории Нового времени, как считает Манхейм, было четыре — «органистический хилиазм анабаптистов», «либерально-гуманистическая идея», «консервативная идея», наконец, «социалистическо-коммунистическая утопия». Каждая из них, уничтожая другую во взаимной борьбе, постепенно сходила с исторической арены. Общественный порядок, родившийся в результате индустриализации и рационального овладения природой, внедрения науки в производство и управление, несовместим ни с утопиями, ни с идеологиями, нуждается в сознании, полностью соответствующем действительности, исключаящем из себя все виды трансценденции. Такое сознание может быть только научным. Социализм, по мысли Манхейма, применил впервые в борьбе с враждебными себе утопиями метод научного — социологического — анализа их исторической и социальной обусловленности, вскрыв тем самым их идеологическую предвзятость и классовую ангажированность. Правда, то же самое он забыл сде-

лать по отношению к себе. Когда и он подвергнется такому же анализу, век утопии кончится. «Мы приближаемся к той стадии, когда утопический элемент полностью (во всяком случае в политике) уничтожит себя в ходе борьбы своих различных форм»<sup>3</sup>.

Но вот что интересно: мир без утопии не кажется Манхейму слишком привлекательным. Ведь утопия до сих пор делала возможной историю в плане изменения ее духовной структуры, способствовала ее восприятию и пониманию как целостности. Мир без утопии — это антиутопия, где человек лишается воли к созиданию нового и веры в будущее. «...В будущем действительно можно достигнуть абсолютного отсутствия идеологии и утопии в мире, где нет больше развития, где все завершено и происходит лишь репродуцирование, но... полнейшее уничтожение всякой трансцендентности бытия в нашем мире приведет к такому прозаическому утилитаризму, который уничтожит человеческую волю... Исчезновение утопии создаст статичную вещьность, в которой человек и сам превратится в вещь»<sup>4</sup>. Полностью рационализированный и сциентизированный мир, где нет места фантазии, мифу, утопии и просто человеческой надежде на лучшие времена, где все от начала и до конца просчитано, выверено и предписано наукой, — это самая страшная утопия (точнее, антиутопия) которая может прийти в голову человеку.

В XX в. единственное, что можно поставить в упрек утопии, — это ее претензии быть властью, стоять у власти, подменять собой политическое, основанное на трезвом расчете решение встающих перед обществом проблем. В плане же духовном отказ от утопии, исчезновение всех ее возможных форм, может привести к тому, что человек «утратит волю создавать историю и способность понимать ее»<sup>5</sup>.

Элемент утопичности, несомненно, сохраняется и в учении Маркса (как и во всех идейных течениях его времени), но не там, где его обычно ищут. Маркс утопичен в той мере, в какой претендует не только на объяснение действительности, но и на ее изменение и преобразование. Не критика капитализма сама по себе является утопией, а стремление придать этой критике характер революционного действия, ломающего старый порядок и навязывающего всем волю одного класса и одной партии. Одно дело критиковать капитализм, другое — призывать к его насильственному уничтожению. Критика вполне совместима с научностью, желание насильственно переломить ход истории всегда утопично.



Маркс велик там, где доказывает утопичность мечтаний революционной буржуазии о свободе и равенстве в рамках созданной ею цивилизации. Но он сам впадает в утопизм, предполагая, что осуществить эти мечтания способен только революционный пролетариат. Не стремление людей к свободе и равенству является утопическим, а мысль о том, что оно — это стремление — может быть реализовано волевыми усилиями какого-то одного класса общества, пусть на данный момент и самого многочисленного. Пройдет немного времени и станет ясно, что вера в освободительную миссию пролетариата не менее утопична, чем предшествующая ей вера в освободительную миссию буржуазии.

Утопия, как известно, после того, как отвергаемый ею социальный порядок разрушен, склонна превращаться в идеологию. Сходный путь проделал и марксизм, как только он стал официальной догмой большевистской власти. По иронии истории, учение, претендовавшее на преодоление всяческой идеологии, было истолковано его последователями как идеология по преимуществу, хотя иногда и с добавлением эпитета «научная». Для самого Маркса словосочетание «научная идеология» столь же неприемлемо, как выражения типа «народное государство», «казарменный коммунизм» и пр. По смыслу его теории, идеология несовместима с наукой, поскольку, будучи классовым сознанием, лишена достоинства «всеобщего знания». Наука, следовательно, отрицает как утопию, так и идеологию. В отличие от последней, выражающей интересы отдельного класса или группы, наука содержит в себе истину, обязательную для всех. Что же предопределило неудачу главной претензии марксизма — быть не идеологией, а наукой?

Причина, разумеется, заключена в самом марксизме, попытавшемся сочетать несочетаемое — научность и классовость, стремление быть всеобщим знанием и одновременно выражением классовых интересов пролетариата. Своей коммунистической критикой капитализма Маркс претендовал как бы на двойной синтез: с одной стороны, на сочетание этой критики с рабочим движением (пролетарская версия социализма), с другой — на соединение ее с наукой (научный коммунизм). В попытке такого синтеза и заключено исходное противоречие, сыгравшее роковую роль в истории марксизма. Правда, стремясь избежать этого противоречия, Маркс попытался изобразить пролетариат «всеобщим классом», чьи интересы совпадают с интересами всего общества, в конечном счете — человечества. Поэтому сознание

такого класса также является всеобщим, т.е. научным. Однако данное представление как раз и содержало в себе элемент утопии, что стало очевидным на более поздней — индустриальной и постиндустриальной — фазе развития капитализма.

На этой фазе рабочий класс обнаружил тенденцию не только к своему количественному сокращению в общем составе работающего населения, но и качественному преобразованию, обретая черты не столько класса, сколько профессии, уступая место и роль главной производительной силы работникам умственного труда. Потому и представлен он сегодня в западном обществе не столько политическими партиями, сколько профсоюзами. Само рабочее движение в наше время утратило характер политической борьбы за власть, напоминая более экономический торг за более выгодные условия труда. Да и сами партии левого толка на Западе менее всего похожи на политические организации рабочего класса с их духом пролетарской солидарности и интернационализма. По мере того, как представление о всемирно-исторической миссии пролетариата обнаруживало свою утопичность и иллюзорность, становилась очевидной и несостоятельность преодоления марксизмом своей идеологической предвзятости. После Маркса «верные марксисты», которые никак не хотели расстаться с этой иллюзией, довершили процесс превращения его учения в идеологию, причем даже за счет тех элементов научности, которые в нем содержались.

Похоже, Маркс ошибался (оставался в плену утопии) в определении субъекта современного исторического процесса, выделяющего его главные тенденции. Нет смысла перечислять здесь и все остальные ошибки Маркса, естественные для любого мыслителя, ограниченного в своих воззрениях на мир обстоятельствами своего времени. Разумеется, в конце XX века многое выглядит не так, как в середине XIX. Капитализм стал другим, найдя новые источники своего экономического роста, связанные прежде всего с применением научного знания и развитием информационных систем. Не количество затраченного живого труда, а качество продукции, производство которой базируется на принципиально новых технологиях, стало источником получения прибылей, поставив под сомнение всю трудовую теорию стоимости. Само понимание капитализма как общества эксплуатации наемного труда и непримиримой классовой борьбы между трудом и капиталом требует сегодня существенной корректировки. В своем нынешнем виде он оказался способным реали-

зовать многие программные установки социализма, как он мыслился в прошлом веке. Социальный сдвиг в эволюции капитализма ставит под вопрос саму версию «пролетарского социализма» с его революционным пролетарским мессианизмом, лишает эту версию статуса научной теории, обнаруживая ее крайнюю утопичность и идеологичность.

И все же сохраняется главное — капитализм и в нынешнем виде не является тем, каким его хотели видеть идеологи революционной буржуазии, провозгласившие наступление царства свободы и равенства. Он и сейчас остается предметом критики со стороны как марксистских, так и немарксистских учений и движений. Вопрос лишь в том, в какой мере эта критика является научной, обладает статусом научной теории. Может ли критика капитализма, данная Марксом, претендовать на такой статус?

Очевидно, не всякая критика исключает утопию. Любая утопия критична по отношению к наличной действительности, противопоставляет ей иную — пусть и выдуманную — действительность. В XIX в., как известно, не было недостатка в различного рода «опытах» критического осмысления буржуазного общества. Не говоря уже о социалистах-утопистах, критика этого общества ведется со стороны как либерального, просветительского, так и романтического крыла философской и социально-политической мысли того времени. Она составляет неотъемлемый элемент даже таких идейных программ, которые не ставили перед собой далеко идущих целей. Однако в большинстве своем такая критика носила вненаучный, «морализирующий» и даже откровенно «мистический», по выражению Маркса, характер, отталкивалась от метафизических постулатов и целей «трансцендентального» или «абсолютного разума», от внеисторически истолкованной «природы человека». Историю судили и рядили мерой, лежащей вне истории. Капитализм признавался ущербным не в силу своей внутренне противоречивой природы, а в силу своего несоответствия абстрактным требованиям «абсолютного разума», «духа» (религиозного, морального, эстетического) или иррационально понятой «жизни». Можно такую критику назвать метафизической, а не научной, но в любом случае она предстает как разновидность утопического сознания, апеллирующего к тому, чего нет ни в каком опыте. Кант со своей идеей «морального порядка» не менее утопичен, чем все социалисты-утописты. И почему нельзя назвать утопистом Ницше с его идеей сверхчеловека и вечного возвращения?

Отсюда легко предположить, что любая критика утопична. Задача науки — не критиковать, а описывать и систематизировать то, что дано в опыте. Такова в общем позиция позитивизма. Маркс даже в философии Гегеля с ее отождествлением разумности и действительности усмотрел элементы «некритического позитивизма». Между критицизмом (утопизмом) и позитивизмом нет вроде бы никакого иного пространства, на которое мог бы претендовать ученый. В своей критике капитализма и соответствующих ему форм сознания Маркс и попытался избежать обе эти крайности, т.е. сочетать критичность и научность. Тем самым он положил начало совершенно новой научной традиции, названной впоследствии социальной критической теорией. Последняя была продолжена многими течениями современной общественной мысли, в частности знаменитой Франкфуртской школой социальных исследований. Ее можно, конечно, числить по ведомству социальной философии, но в действительности она представляет одно из важнейших направлений современной социологической (т.е. научной) теории.

Несомненная научная заслуга Маркса — создание критической теории, равно исключаящей как утопический, так и позитивистский элементы. На чем основана такая теория, что делает ее возможной? Как быть критиком, не впадая в утопизм, и теоретиком-ученым, не впадая в позитивизм? В теоретическом наследии Маркса это, на мой взгляд, главный вопрос, подлежащий обсуждению.

Главное обвинение в адрес Маркса — его приверженность коммунистической идее, которая и всю его критику капитализма превращает в чисто утопическое предприятие. По мнению противников Маркса, не только сочетание этой идеи с рабочим движением, но и ее сочетание с наукой — заведомо бесперспективное и порочное в своей основе дело. Коммунизм и социализм никогда не станут научной теорией хотя бы потому, что апеллируют к обществу, которому ничего не соответствует в реальном опыте, нет места (топоса) ни во времени, ни в пространстве. Они по самой своей сути — утопические идеи.

Разумеется, есть идеи, которые утопичны при любых обстоятельствах, абсолютно утопичны, т.е. никогда не реализуемы: такова, например, идея физического бессмертия человека или воскрешения всех мертвых. Но есть и такие, чья утопичность очевидна лишь для сторонников уже существующего строя и образа жизни. Коммунизм — несомненно, утопия для тех, кто

видит в капитализме заключительную фазу истории, а в либерализме — вообще «конец истории». Относительная утопичность коммунизма в сознании людей, живущих настоящим, не служит, однако, доказательством его абсолютной утопичности. Но и его относительная утопичность может быть поставлена под сомнение, как только мы попытаемся понять, что именно Маркс называл коммунизмом.

Достаточно уяснить себе, что для Маркса нет и не может быть общества, способного исчерпать все возможности исторического процесса, резюмировать собой всю историю, как сразу же обнаружится главная и подспудная мысль его критики капитализма — она апеллирует не к реальности какого-то конечного и заключительного общества, место которому в будущем, а к реальности всей человеческой истории в ее бесконечности. Мы никогда не понимали этого центрального мотива марксовской теории. Маркс не ставил перед собой задачу нарисовать картину идеального общества, в котором люди, наконец, освободятся от истории, прекратят бег времени. Такая задача была бы действительно утопической. Как раз наоборот. Коммунизм, в его представлении, — не общество, которое надо раз и навсегда построить на радость всем, а история в ее бесконечном и непрерывном движении; в отличие, однако, от истории вещей и идей он — история самих людей, в которой человек является главным результатом развития. Коммунизм — не цель истории, а сама история в ее глубинном содержании и значении, в ее собственном бытии, свободном от всех внешних и превращенных форм ее протекания. А история по своей сути, по своему онтологическому статусу — не просто существование людей в том или ином социально организованном пространстве, а их жизнь во времени, не имеющем конца, не могущем остановиться в каком-то одном и кем-то указанном пределе. Не совершенное общество с совершенными людьми должно прийти на смену истории, а история, наконец, должна покончить со всяким общественным застоєм, с попытками задержать ее в той или иной точке развития.

Сознание незавершенности, незаконченности исторического развития, невозможности сведения его к какой-то окончательной фазе — главное в марксизме. Маркс в этом смысле — критик не только капитализма, но любого общества, коль скоро оно хочет быть последним в истории. Свою критику капитализма он ведет с позиции не какого-то другого общества, более совершенного, чем капитализм, а истории, понятой в ее соб-

ственным качестве «самопроизводства человека», т.е. реальности более глубокой, чем только реальность его социального — экономического и политического — бытия. Такую критику можно назвать как исторической, так и коммунистической, понимая под коммунизмом ту же историю в ее собственной логике существования. В любом случае Маркс — теоретик *истории*, а не общества (даже коммунистического), и потому только критик любого общества. Наукой, интересующей его, он недаром называл историческую науку, «историю людей», противопоставляя ее всем формам идеологии и утопии, всем видам позитивистского знания об обществе, будь то политическая экономия или социология. Обсуждению подлежит в данном случае не утопизм Маркса, а отстаиваемое им право историка быть теоретиком, а не просто эмпириком, ограничивающим себя сбором, накоплением, описанием и классификацией исторических фактов.

Историческая научная теория может быть только социальной критикой, т.е. критикой любой формы социальной наличности. Такая теория претендует не на открытие вечных и неизменных законов исторического движения, позволяющих предсказывать будущее, пророчествовать о нем, в чем ее обвиняет Карл Поппер в своей «Нищете историцизма», а на открытие такого пласта исторической реальности, который, присутствуя в настоящем, не покрывается полностью реальностью, описываемой в понятиях экономической, политической и даже социологической науки. Ни одна из этих наук не улавливает, может быть, главного в истории — того, что составляет основу всех ее превращений и изменений. Назовем это главным пространством культуры.

В своей структурной сложности история не исчерпывается сферой социального с ее политической целесообразностью и экономической рациональностью. Существует и духовная сфера, в которой человек руководствуется целями более высокого порядка, главной из которых является его собственное развитие во всей полноте его земного бытия. Как бы не называть ее — сферой свободы, культуры, подлинно человеческой коммуникации — именно она являет собой наиболее фундаментальный, глубинный пласт исторического бытия, обладает, так сказать, наибольшей степенью реальности. К этому пласту и апеллирует историческая теория Маркса, превращая его в основу своей критики любой формы исторической наличности, овеществленной в нормах, принципах и понятиях конкретного общества. Коммунизм в таком контексте и есть история, есть «решение загад-

ки истории» в том смысле, в каком она движима интересами не экономики и политики, а культуры, т.е. собственно человеческими интересами. Вопреки тому, что Карл Поппер писал о Марксе, такое видение истории содержит в себе не пророчество о будущем обществе, а критику настоящего общества с позиции столь же реально существующей в настоящем культуры. Обвиняя Маркса в отсутствии у него социальной — экономической и политической — технологии, которая могла бы быть положена в основу будущего общества, Поппер не учитывает того, что историческое видение Маркса базируется на технологии иного рода — не экономической и политической, а культурной, апеллирующей к практике «всеобщего труда» и культурно-творческой деятельности. Это тоже социальная технология, но не та, что используется в рамках прагматически мыслящей социальной инженерии.

Критическая теория Маркса предлагает не какую-то новую и ни на что не похожую экономическую и политическую теорию общества (всегда было трудно понять, что у нас называется социалистической экономикой и социалистическим государством) — здесь ей нечего противопоставить либеральной теории правового государства и свободного рынка, — а критику самой экономики и политики вместе с соответствующими им формами сознания и объяснительными теориями (вспомним хотя бы подзаголовок «Капитала» — критика политической экономии) в качестве базовых условий исторической жизни. В своей критике Маркс ищет альтернативу (не в будущем, а в настоящем) не капитализму самому по себе, а всей цивилизации, которая на этапе капитализма достигает лишь своего наивысшего расцвета. «Великую цивилизующую роль капитала» в истории Маркс никогда не отвергал. И если мы хотим ограничить человеческую историю лишь историей цивилизации, то лучше капитализма ничего не придумаем.

Но ведь помимо истории цивилизации существует еще и история культуры. В силу причин, которые и пытался выяснить Маркс, обе эти истории до сих пор плохо «стыковались» друг с другом, оказывались во взаимоисключающем отношении. На этапе капитализма такая нестыковка — конфликт между цивилизацией и культурой — становится лишь более очевидной, чем на предыдущих. Капитализм потому и становится для Маркса объектом преимущественной критики. В чем же причина этого конфликта?

Вся история цивилизации, по мысли Маркса, постепенно, но неуклонно утверждала принцип общественного разделения людей, проводя его через все стороны и сферы их общественной жизни — разделение труда, собственности, власти, сознания и пр. История цивилизации есть история победы разделенного, или частного, индивида (частного собственника или частичного работника) над всеми формами первоначальной и непосредственной коллективности людей, где части еще не выделились из целого, сливаются друг с другом в какой-то однородной и неразличимой внутри себя общности. Но частное — отнюдь не синоним индивидуального. В обществе частных (разделенных) интересов индивидуальное скорее есть юридическая (и эстетическая) видимость частного, чем его реальная характеристика. Части на то и части, что могут удерживаться в составе целого по причинам, от них не зависящим, — вне их находящейся и возвышающейся над ними силой государства или механизмами товарного производства и обмена, вплоть до господства денег и капитала. Компенсацией разделения людей на частных индивидов становится концентрация на другом полюсе цивилизации развившихся до всеобщности, но существующих в отрыве, отчуждении от людей их собственных сил и отношений. Вся цивилизация движется в этой противоположности частного и всеобщего, каждая из которых в отрыве от другой тяготеет к чистой абстракции. Цивилизация объединяет людей как частных, или абстрактных, индивидов, связывает их узами, не имеющими ничего общего с их личностью, индивидуальностью. В этом смысле они и противостоят культуре, принципом которой является индивидуальное авторство, наличие свободной и неповторимой личности («свободной индивидуальности»), открытой к всестороннему общению с другими. Человек становится индивидуальностью в качестве лица, равного не части, а целому, как оно представлено в богатстве человеческой культуры.

В терминах социально-исторической теории Маркса различие между *цивилизацией* (с ее принципом социального разделения людей и их частного существования) и *культурой* (объединения людей на базе их межличностной, индивидуальной коммуникации) фиксируется как различие между *капитализмом* — высшим этапом цивилизационного развития — и *коммунизмом* как уходящей в историческую бесконечность культурной альтернативой этому развитию. Достаточно заменить термины, чтобы за набившей оскомину терминологией увидеть вполне реальную проблему, актуальную и в наши дни.



По словам Раймона Арона, в критике Марксом нынешнего общества «с надеждой реализации идеала целостного человека в результате простой замены одной формы собственности другой выражены одновременно величие и двусмысленность марксистской социологии»<sup>6</sup>. В чем же ее двусмысленность? Здесь, как считает Арон, социологическая (т.е. научная) по своей сути теория становится философией (т.е. опять же разновидностью утопии). У Маркса, как полагает Арон, неясно, какой вид деятельности, труда соответствует этому идеалу. «Если сугубо человеческая деятельность не определена, то остается опасность возврата к понятию целостного человека, отличающемуся крайней неубедительностью»<sup>7</sup>. Маркс, утверждает Арон, нарисовал прекрасный идеал общества, но не указал пути его реализации. Данное обвинение не учитывает всего того, что было написано Марксом по поводу «всеобщего труда» и «свободного времени» — реалий не будущего, а уже современного общества, служащих основанием человеческой целостности. Целостный человек, или «свободная индивидуальность», для Маркса — не отвлеченный философский идеал, а самая что ни на есть реальность, искать которую следует, однако, не в экономической и политической, а культурной действительности.

Но как же быть с общественной собственностью, в которой многие критики Маркса усматривают самую опасную, вредную и, разумеется, тоже утопическую часть его учения? Вот уж поистине идея, не имеющая в реальной истории никакого разумного основания. И мало кто захотел разобраться в том, что данная идея давно является реальностью, правда, реальностью не экономической (на такую она и не претендует), а также чисто культурной.

Приходится лишь удивляться, когда слышишь, что общественная собственность — это когда все общее, равно принадлежит всем. Достаточно объединить любые средства производства в руках многих, чтобы считать такую собственность общественной (или в лучшем случае коллективной). Нет ничего ошибочнее такого мнения.

Коллективным может быть и субъект частной собственности, как то имеет место в различного рода кооперациях, акционерных обществах и пр. Частная собственность характеризуется не числом субъектов (если один, то частник, а много, то уже не частник), а частичностью находящегося в их распоряжении богатства, существующей здесь границей между своим и чужим: то, что принадлежит одному или нескольким лицам, не принад-

лежит другим лицам. Основу частной собственности — личной или групповой — составляет дележ богатства. Причем пропорция, в которой оно делится, постоянно колеблется в зависимости от рыночной конъюнктуры.

Царство дележа есть подлинное царство частной собственности. Оно и породило мечту о равном дележе в ранних социалистических утопиях. Равенство в достатке — самая возвышенная греза такого социализма. Его можно было бы назвать равенством в сытости, мечтать о котором вполне естественно в странах с хронической нищетой большинства населения. Установление такого равенства — добровольное или принудительное — и есть утопия уравнительного социализма, которую Маркс не без основания считал порождением той же частной собственности.

Решением вопроса является, видимо, не отказ от равенства, а иное его понимание, связанное не с равным дележом материального богатства, не с правом лишь иметь «по труду», «по потребностям» или по чему-то еще, а с правом быть тем, кем тебя сделал Бог, природа или ты сам себя, т.е. с правом жить «по способностям». Конечно, если не полное изобилие, то определенный достаток нужен любому человеку, но он сам по себе не гарантирует ни равенства, ни свободы. В погоне за ним люди часто жертвуют тем и другим. Равными они становятся тогда, когда живут по мерке своей индивидуальности, которая, как уже говорилось, равна не части, а целому. Когда каждый равен целому, тогда все равны между собой.

Путь к равенству лежит, действительно, через общественную собственность, понимаемую, однако, не как собственность *всех на что-то*, а как собственность *каждого на все*. Равенство не в обладании, а в бытии диктует и иное отношение к собственности. Как частное лицо человек заинтересован в той части богатства, которая принадлежит только ему, как свободная индивидуальность он нуждается во всем богатстве. Это и есть формула общественной собственности, предполагающая не дележ богатства (даже равный), а его присвоение каждым целиком и без остатка. Как свобода каждого есть условие свободы всех, так собственность каждого на все богатство есть условие общественной собственности. Последняя — не та обезличенная собственность, которая принадлежит всем и потому никому в отдельности, а та, которая принадлежит каждому и потому всем вместе. Только богатство, исключаящее дележ, равно доступное каждому, делает людей равными друг другу. В отличие от

либерализма, провозгласившего равенство людей в их праве на частную собственность (и потому разделившего их по степени реального владения ею), Маркс поставил вопрос об их равенстве в самом обладании собственностью, о праве каждого владеть всем богатством.

Но что это за богатство, которое принадлежит каждому без ущерба для других, не убывает от того, что им распоряжается каждый, а значит, не требует в своем пользовании никакого дежеа? Здесь мы подходим к главному. Таким богатством, видимо, могут быть только те средства и условия труда, которые по своей природе являются «всеобщими». Средства разделенного труда можно, конечно, обобществить с формально-юридической точки зрения, но такое обобществление лишено какого бы то ни было экономического смысла. Мне, например, совершенно безразлично, кому принадлежит завод, на котором я не работаю. Как потребитель я заинтересован в продукции этого завода, но не в нем самом. Кому нужна собственность на орудия и средства чужого труда? Горожанину не обязательно быть собственником орудий сельского труда, равно как и наоборот. И не в этом состоит общественная собственность. Последняя есть собственность на то, без чего невозможен труд каждого. И таким «всеобщим условием труда» в современном производстве является прежде всего наука, научное знание. Наука по самой своей природе является всеобщим достоянием, не ущемляющим при этом права на нее со стороны каждого. Она потому и есть объект реального обобществления.

В более широком смысле под общественной собственностью следует понимать собственность на культуру в целом, на все то, что служит условием производства самого человека как «основного капитала». Наряду с наукой к ним относятся искусство, образование, источники и средства информации, формы общения, различные виды общественной и интеллектуальной деятельности. Собственность на них делает человека не имущественно, а духовно богатым существом, чье богатство заключено в его индивидуальном развитии. Общественная собственность тем самым — не экономическая, а культурная категория, означающая обобществление «духа», всей человеческой культуры. В появлении такой собственности дает о себе знать историческая тенденция перехода не к свободной экономике (рыночной или какой-то другой), а к *свободе от экономики*, от необходимости быть тем, кем индивид является в обществе по своей социальной функции или роли.

Равенство и свобода достижимы, следовательно, не в сфере экономической реальности, базирующейся на разделении труда, частной собственности и рыночной конкуренции, а за ее пределами – «по ту сторону» экономической необходимости. Данное утверждение вызвало в адрес Маркса немало злобных шуток и нареканий. Никто при этом не захотел разобраться, как он мыслил переход в «царство свободы». Речь шла у него не об отрицании экономики, что действительно является утопией и весьма вредной, а об ином источнике развития общественного производства, чем только непосредственный и разделенный труд рабочих. Капитализм хорошо знает этот источник и широко пользуется им. «Поэтому тенденция капитала заключается в том, чтобы придать производству научный характер, а непосредственный труд низвести до всего лишь момента процесса производства»<sup>8</sup>. Производство, в котором наука играет решающую роль, Маркс называл «научным производством», отличая от фабрично-заводского, а мы сегодня именуем постиндустриальным. Там, где наука, «всеобщий труд» становится определяющим моментом производства, сводя непосредственный труд рабочих «к минимуму», превращая его «во второстепенный момент по отношению к всеобщему научному труду», меняется и характер собственности. Ведь соединение человека с знанием в процессе труда (в отличие от его соединения с вещественными орудиями труда) не может осуществляться по принципу частной собственности, поскольку наука не является объектом частного присвоения. Данная версия перехода к общественной собственности, проанализированная Марксом в подготовительных рукописях к «Капиталу», несколько отличается от той, которую обычно излагают в качестве марксистской – через классовую борьбу, революцию, диктатуру пролетариата и насильственную экспроприацию. В отличие от первой политическая версия перехода к коммунизму представляется архаической и безнадежно устаревшей, хотя сам Маркс и пытался как-то сочетать их. Не революция и экспроприация, а развитие производства до уровня «научного» делает общественную собственность не только культурной, но и социальной реальностью.

И еще одно важное обстоятельство: замена непосредственного труда рабочих «всеобщим трудом» приводит к резкому сокращению рабочего времени и увеличению времени свободного, т.е. «времени для того полного развития индивида, которое само, в свою очередь, как величайшая производительная сила

обратно воздействует на производительную силу труда»<sup>9</sup>. Это время, которое человек тратит на образование, получение новой информации, на развитие своих способностей, короче, на производство самого себя. С развитием «научного производства» оно обретает значение главного фактора роста общественного богатства, ибо таким богатством становится сам человек. Его нельзя сводить лишь к времени отдыха и досуга; оно – время предельно напряженной творческой деятельности (потому его и не хватает людям свободных профессий). У людей, свободных от любого труда (например, безработных), нет ни рабочего, ни свободного времени: они вообще выключены из общественного времени и живут только во времени физическом.

Жизнь человека в свободное время требует иных технологий, чем только экономическая и политическая. Она предполагает иную культуру труда и общения, иные способы взаимодействия и коммуникации людей. Проблемы новой рациональности, коммуникативного разума, экзистенциального общения, диалога и взаимопонимания, привлекающие к себе внимание современных философов, прямо связаны с задачей поиска такой технологии. Не все здесь ясно, но несомненно то, что вся современная культура работает в этом направлении. Выявленная когда-то Марксом тенденция перехода к научному производству, свободному времени, общественной собственности и пр., возможно, в иных терминах и понятиях фиксируется и современной мыслью, в том числе научной, которую никто не обвиняет в утопизме.

Приведу лишь один пример. У нас переведена книга немецкого христианского философа Петера Козловски «Культура постмодерна». В ряде существенных моментов содержащийся в ней прогноз общественного развития поразительно схож с тем, о чем писал Маркс. Один из параграфов книги называется «Конец общества труда – начало общества культуры?». Безосновательно относя Маркса к числу мыслителей, отождествлявших любой труд с отчуждением, т.е. проповедовавших внетрудовой образ жизни, Козловски вполне в духе Марксовых высказываний пишет: «Освобождение человека от принуждения к физическому труду, достигаемое благодаря рационализации производства и организации труда, является новым шансом для самосуществления человека. Разумеется, этот шанс менее всего связан с избавлением от труда, он состоит в избавлении от принудительного физического труда ради обретения свободы твор-

ческого труда»<sup>10</sup>. И далее: «С увеличением доли свободного времени и пауз на получение образования искусство, игра, наука и духовность, все богатства культуры займут значительное место в нашей жизни. Это дает особый шанс для философии и религии. Такое развитие могло бы означать конец модерна как общества, которое первоначально определено экономикой, и возврат к обществу, определяемому развитием религиозных, духовных и художественных его параметров. Без труда и экономики такое общество не могло бы жить, но труд в нем обретает духовную и игровую форму. Культура, философия и религия выполняют функции смысловой ориентации человека, насколько он не теряется в мире чистого потребления. Когда ослабевает давление проблем производства, тогда свободное время направлено на становление культуры и духовности. Таким образом, еще предстоит наступление часа культуры, философии и религии»<sup>11</sup>. За исключением акцентирования роли религии в обществе пост-модерна кажется, что все остальное написано Марксом.

История и для Маркса не завершается тем, что он называл капитализмом, а Козловски — «обществом модерна». Для человека, мыслящего исторически, критически, а не догматически, в такой констатации нет еще никакого утопизма. Утопией такая констатация может казаться тому, кто находится в плену у настоящего, не видит дальше «собственного носа». А вот понимание того, куда движется история, зависит от точности анализа сути и смысла происходящего. Такую науку — не описывающую, а объясняющую действительность, не конструирующую абстрактные модели, а выявляющую историческую ограниченность, обусловленность любой из них — и пытался создать Маркс. Она не прерывает с эмпирической реальностью, но и не ограничивается ее позитивистской фиксацией, берет ее во всей сложности и полноте, в ее внутренней противоречивости и динамике. Познание настоящего, существующего есть для Маркса познание его как исторически существующего, т.е. заключенного в определенные рамки временного интервала между прошлым и будущим.

Сам Маркс достаточно точно описал особенности своего метода познания, названного им историческим. «...Наш метод, — писал он, — показывает те пункты, где должно быть включено историческое рассмотрение предмета, т.е. те пункты, где буржуазная экономика, являющаяся всего лишь исторической формой процесса производства, содержит выходящие за ее пределы указания на более ранние исторические способы производства...

Эти указания наряду с правильным пониманием современности дают в таком случае также и ключ к пониманию прошлого... С другой стороны, это правильное рассмотрение приводит к пунктам, где намечается уничтожение современной формы производственных отношений и в результате этого вырисовываются первые шаги преобразующего движения по направлению к будущему. Если, с одной стороны, добуржуазные фазы являются только лишь историческими, т.е. уже устраненными предпосылками, то современные условия производства выступают как устраняющие самих себя, а потому — как такие условия производства, которые полагают исторические предпосылки для нового общественного строя»<sup>12</sup>. В результате такого подхода любая общественная форма перестает мыслиться как естественная, вечная, осознается как исторически особая и преходящая, а значит заключающая в себе ключ к пониманию прошлого и будущего. Вместо того, чтобы превращать Маркса в подобие Гегеля и Конта с их общими законами мировой истории, Карл Поппер лучше бы прокомментировал данное высказывание Маркса, свидетельствующее о прямо противоположном. «Историческое рассмотрение предмета», на котором настаивает Маркс, в равной мере отвергает и «некритический позитивизм» с его фетишизацией наличной действительности, и вненаучную «морализирующую» критику, апеллирующую к вечным ценностям и законам. Но тем самым оно отвергает и утопию, конструирующую идеальное общество, согласно этим ценностям.

Разве можно оспорить очевидный и вполне эмпирический факт господства денег и капитала в современной экономической действительности? Столь же невозможно оспорить и то, что люди, представляющие в обществе культуру в ее высших образцах, никогда не примирятся с властью над собой не только государства, но и денежного богатства. Но именно такую власть марксизм и сделал предметом своей критики (подобно тому, как либерализм подверг критике всевластие государства). И как либерализм означает не уничтожение государства, что является анархической утопией, а лишь его перевод в правовое пространство, так и марксизм (вопреки его первоначальной — радикальной и революционной — версии), будучи освобожден от всех еще содержащихся в нем утопических элементов, требует не отмены денег и рыночного хозяйства, а всего лишь максимального возможного на данный момент расширения рамок индивидуальной свободы, находящейся «по ту сторону» экономичес-

кой необходимости. И никакая это не утопия, а констатация того, что уже давно поставлено на повестку для развитием современной цивилизации.

---

<sup>1</sup> *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 167.

<sup>2</sup> Там же. С. 168-169.

<sup>3</sup> Там же. С. 209.

<sup>4</sup> Там же. С. 219.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли. М., 1993. С. 184.

<sup>7</sup> Там же. С. 183.

<sup>8</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. 2. С. 206.

<sup>9</sup> Там же. С. 221.

<sup>10</sup> *Козловски П.* Культура постмодерна. М., 1997. С. 150.

<sup>11</sup> Там же. С. 153.

<sup>12</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 449.



## Рефлексивные парадигмы в социальной теории Маркса

*Рефлексивным* (не путать с *рефлексивным*) я называю тот стиль философствования, который интересуется миром как сущим, миром в собственной фактологии и логике его бытия, которая, конечно же, дана человеку феноменологически и тем не менее обладает своей принудительной «дисциплинарностью», не зависит от ценностных предпочтений познающего субъекта и соответственно является объектом верифицируемого знания.

Альтернативой рефлексивного философствования является *валюативное* или *ценностное* философствование, которое интересуется не сферой сущего, а сферой должного, рассматривает мир не как «в себе бытие», а как бытие для человека. Валюативная философия «опрокидывает» человека на мир, соотносит его (мир) с системой человеческих потребностей, оценивая в понятиях должного и недолжного, подлинного и неподлинного, справедливого и несправедливого, красивого и безобразного. Валюативная философия есть философия софийная, а не эпистемная, она выступает как мудрость бытия в мире, поиск смыслов человеческого существования в нем. Если рефлексивная философия отвечает на первый вопрос кантовской триады — «что мы можем знать» о мире (и реально знаем о нем), валюативная философия берет на себя два последних вопроса — «что мы должны делать» и «на что мы можем надеяться». Она есть не знание мира, а, как говорит Ясперс, его *осознание* в проекциях человеческой экзистенции.

Очевидно, что коренное отличие рефлексивной и валюативной философии состоит в их разном отношении к науке и научности. Если рефлексивная философия Аристотеля, Спино-

зы, Витгенштейна, Гуссерля может рассматриваться как крайне специфичная форма научного познания, валюативная философия Сократа, Кьеркегора, Ницше, Ясперса, Бердяева не имеет никакого отношения к науке. Суждения этой философии суть суждения ценности, которые адресованы бесконечно богатому миру человеческих предпочтений и не могут быть верифицированы как истинные или ложные (в той части, в какой они касаются выбора конечных целей и ценности человеческого существования, а не операциональных средств достижения этих целей).

Альтернативность науке — не недостаток, а достоинство валюативной философии, которая выступает как фундамент «суперсистем человеческой культуры» (П.А.Сорокин) — взаимосотнесенных символических программ знаний, умений, норм, образов, верований, в основе которых лежит рефлексия конечных ценностей человеческого бытия. Соответственно именно этот тип философствования представляет собой ценностное самосознание эпох человеческой истории.

Единственный недостаток, нередко присущий представителям ценностной философии, — убеждение в исключительном праве именоваться философией, полное отрицание эпистемной традиции или пренебрежение к ней (наиболее явно выраженное в словах Шпенглера «мыслящий категориями судьбы не ведает»).

Очевидно, что различие рефлексивной и валюативной парадигм философствования отнюдь не исключает возможности их сочетания философами, которым в равной степени интересен и мир сущего, и мир должного. Такое сочетание может быть более или менее успешным — в зависимости от того, следует ли философ важнейшему принципу, который Макс Вебер именовал принципом «интеллектуальной честности» — «пояснять своим слушателям, и в первую очередь уяснить самому себе, что является... чисто логическим выводом или чисто эмпирическим установлением фактов и что носит характер практической оценки».

Обращаясь к Марксу, мы должны признать, что специфика его философии состоит не просто в *сочетании* эпистемной и софийной традиции, а в попытке их *органического соединения*, при котором принцип их *взаимодополнительности* заменяется принципом *взаимосводимости*. Маркс — и особенно его последователи — сознательно стремились к фактическому слиянию рефлексивного и валюативного подходов к обществу, считая, что «верная» идейная ориентация исследователя, стоящего на

стороне «передового» класса и «общественного прогресса», является важнейшим условием научной адекватности его теоретических построений.

Опыт этот можно признать неудачным, доказавшим, что любая интервенция ценностного сознания в область рефлексивного знания губительна не только для науки, но и для идеологии (поскольку попытка превратить житейскую «правду» в гносеологическую «истину» неизбежно оканчивается насильственным навязыванием этой «истины» всем и каждому, что заканчивается неизбежной дискредитацией идеологии).

Как бы то ни было, степень идеологической инфильтрации социальной философии Маркса весьма значительна. Можно утверждать, что во многих случаях эта философия выступает, словами Боскова, как разновидность «социального проповедничества», где рефлексивные суждения об обществе – таком, каким оно является исследователю, – замещаются валюативными представлениями о том, каким общество *должно быть*, чтобы с наибольшей полнотой удовлетворять «главным» потребностям родовой природы человека (такой доминантой в идеологии марксизма оказывается «парадигма равенства», фактически противопоставленная «парадигме свободы»).

Но значит ли это, что социальная философия Маркса не имеет своего рефлексивного компонента – системы верифицируемых суждений о сущности, механизмах и формах коллективного поведения людей, именуемого общественной жизнью?

Конечно, нет. В действительности Марксом создана многоуровневая и многоаспектная рефлексивная концепция общества, не имеющая аналогов в мировом общественном знании по числу охватываемых проблем.

В этой концепции выделяются, как минимум, четыре *уровня* теоретического обобщения – *социально-философский, общесоциологический, историко-типологический и конкретно-социологический*, – на каждом из которых используются процедуры структурного, функционального и динамического анализа общественных явлений.

Высший из уровней абстракции – Марксов анализ *социума* или *социальности вообще*, как системной совокупности свойств и признаков, выделяющих человека и созданный им мир из царства природы.

Речь идет о созданной Марксом *теории деятельности*, понятой как способ существования общественного человека, субстанция общественной жизни, т.е. ее самопорождающееся и са-

моподдерживающееся качество. На этом уровне анализа Маркс рассматривает информационную специфику деятельности как целенаправленного процесса, опосредованного идеальным образом желаемого результата; ее адаптивную специфику как *трудового* процесса, основанного на орудийном преобразовании среды существования, создающем артефактную «вторую природу». Маркс рассматривает деятельность как процесс субъект-объектного (действие) и субъект-субъектного (взаимодействие) опосредования, анализируя побудительные причины активности субъекта, взаимосвязь между потребностями, интересами, целями и средствами деятельности, социетальные свойства объекта, выступающего как значимость и ценность, и т.д.

Важнейшей проблемой социальной философии Маркса можно считать проблему места и роли сознания как идеально-регулятивной подсистемы человеческой деятельности, определяющей многие особенности социальных процессов, их детерминационной обусловленности, законосообразности и пр.

Общесоциологический уровень анализа предполагает переход от абстрактно-логического анализа *сущности* социального к рассмотрению его *действительности*, понятой как единство сущности и существования. Иными словами, речь идет об анализе общества, понятого уже не как социальность вообще, а как организационная форма воспроизводства социальности.

Маркс придерживается идеи субстанциальности общества, отказываясь редуцировать его к индивидуальным человеческим жизнепроявлениям, растворяя философию общества в философской антропологии. Иными словами, Маркс убежден в том, что в процессе совместной деятельности возникают такие социокультурные интегралы (прежде всего безличные общественные отношения), которые складываются как продукт и форма *взаимодействия* людей и не выводятся из личностных свойств действующих индивидов.

В этом плане Маркс является противником номиналистического понимания общества, обретшего столь большое влияние в современной теории — вслед за так называемым «великим антропологическим поворотом» в философии двадцатого века. В то же время Маркс занимает неопределенную позицию в известном противостоянии Вебера и Дюркгейма по поводу возможности наделения социальных интегралов субъектными свойствами (в некоторых случаях общество понимается им как матрица социального взаимодействия, продукт деятельности людей —

единственных субъектов истории, актеров собственной «исторической драмы», в других случаях — как коллективный, интегративный субъект деятельности, обладающий собственными субъектными свойствами — потребностями, интересами, целями и пр.).

Анализируя общество, Маркс прежде всего рассматривает его в структурном аспекте организации, выделяя подсистемы, компоненты и элементы общественной системы (принципиальное значение в этом плане имеет теория всеобщего производства, использующая деятельностный принцип структурной дифференциации общества, выделения его подсистем, в основу которых кладутся четыре необходимые формы воспроизводства общественной жизни — производство вещей или материальное производство, производство «форм общения людей», производство непосредственной человеческой жизни и духовное производство или производство объективированной информации).

Маркс рассматривает общество и в функциональном аспекте его организации, устанавливая систему субординационных и координационных опосредований между разноуровневыми «частями» общественной жизни — типами деятельности, общественными отношениями, социальными институтами и группами (занимая в этом вопросе позицию жесткого монизма, исключающего равноправие социальных факторов или историческую смену социальных доминант).

Маркс рассматривает общество и в аспекте социальной динамики, выясняя универсальные причины, механизмы и формы его социокультурного изменения (возрастание потребностей, изменение всей общественной структуры вслед за изменением производительных сил, роль классовой борьбы как субъектный механизм изменений и т.д.).

На историко-типологическом уровне обобщения Маркс переходит от рассмотрения «общества вообще», т.е. универсальных законов социальной организации, присущих любому конкретному социальному организму, независимо от его пространственно-временных спецификаций, к выделению и изучению *исторических типов* общественной организации — общественно-экономических формаций, в основу которых кладется исторически конкретный способ производства и распределения жизненных благ. Наибольшее значение в этом плане имеет созданная Марксом теория капитализма, хотя в его работах обнаруживаются ценнейшие замечания по поводу докапиталистических форм общественного устройства — в том числе так называемого «азиатского способа производства», представляющего собой модель политарных социальных систем.

Наконец, в работах Маркса обнаруживаются разветвленные исследования конкретно-социологического плана, касающиеся разных стран (Франции, Германии, Англии, России и пр.), рассмотренных в институциональном, «надсобытийном» аспекте своего существования.

Несмотря на колоссальную разветвленность марксовых представлений об обществе и истории, существует некий единый стержень, который придает этим разноуровневым теориям концептуальную целостность, и этим стержнем является материалистическое понимание истории.

К сожалению, сами марксисты по-разному интерпретируют принцип материалистического понимания истории, не понимая порой, что речь идет не об одной-единственной идее, а о целой системе разноуровневых постулатов, взаимодополняющих, но не взаимозаменяющих друг друга. Чрезвычайно важно понять, что идея определяющей роли общественного бытия в отношении общественного сознания, идея первичности практики в отношении духовных и духовно-практических форм жизнедеятельности, идея определяющей роли экономического базиса в отношении надстройки отнюдь не совпадают друг с другом.

Я убежден, что материалистическое понимание истории обрывается, как минимум, четырьмя взаимосвязанными постулатами разного уровня абстракции.

Первый из них касается вопроса о роли сознания в человеческой деятельности и устанавливает вторичность идеально-регулятивной подсистемы деятельности от присущих ей материальных факторов. Маркс отказывает сознанию в статусе субстанции, производящей все формообразования социального. Напротив, сознание рассматривается как модус подлинной субстанции – жизнеобеспечивающей деятельности общественного человека – как информационный механизм этой деятельности, подчиненный объективным задачам самосохранения и выживания в окружающей человека природной и социальной среде.

Маркс ничуть не сомневается в том, что наличие сознания, понятого как способность к эвристическому, символическому моделированию реальности, созданию ее функциональных аналогов, лишенных субстратности и субстратной определенности, выделяет нас из царства природы. Он признает, что сознание как совокупность идеальных импульсов человеческого поведения (включающая в себя цель как идеальный образ желаемого результата, программы целереализации, мотивы как стратеги-

ческие ориентиры поведения, его реактивные, волевые импульсы и т.д.) является значимой целевой причиной социокультурных изменений, направляет и координирует усилия людей.

Однако Маркс отказывает сознанию в статусе *первопричины* человеческих действий, считая, что за человеческим сознанием стоят и определяют его содержание некоторые общественные *материальные* факторы, которые отличны от сознания, предпосланы ему, программируют его содержание и в своей сущности не зависят от произвола человеческой воли.

Второй постулат касается детерминационной зависимости уже не между факторами, имманентными любой человеческой деятельности, а между ее *типами*, и устанавливает вторичность форм деятельности, производящих сознание (объективированную информацию о мире) от практических форм жизнедеятельности людей, осуществляющих целенаправленное преобразование природной и социальной среды.

Третий постулат устанавливает субординационную зависимость между *видами практической жизнедеятельности* человека и устанавливает первичность материального производства или производства вещей перед производством «форм общения» людей и производством непосредственной человеческой жизни.

Наконец, четвертый постулат касается зависимости, которая возникает между субъект-объектным содержанием социокультурного взаимодействия и общественными отношениями, которые представляют собой устойчивую, воспроизводимую форму взаимного обмена деятельностью.

Предлагая типологию общественных отношений, Маркс различает отношения распределения предметного богатства от отношений распределения власти и ставит второе (организационно-политические отношения, именуемые надстройкой) в зависимость от первого (экономических отношений, именуемых базисом).

Именно экономические отношения Маркс кладет в основу типологии социальных групп. Именно они специфицируют образ жизни людей таким образом, что экономический статус субъекта определяет его социальный и политический статус, а через них в порядке резонансной или медиаторной детерминации характер его мироощущения и миропонимания.

Неудивительно, что именно экономические отношения оказываются системообразующим основанием общества, определяющим принципы его формационной типологии.

Таковы, на мой взгляд, центральные принципы материалистического понимания истории, которые сохраняют свое значение и поныне, хотя нуждаются в некоторых, порой существенных, коррективах. Я позволю себе краткие комментарии к перечисленным выше постулатам.

Тезис о вторичности общественного сознания, его производности от факторов общественного бытия, по моему убеждению, вполне соответствует действительности и может считаться важным методологическим принципом рефлексивной социальной философии — однако лишь при соблюдении некоторых важных условий.

Главное из них — правильная локализация материального в человеческой деятельности. Увы, продолжительные дискуссии по этой проблеме не дали общепризнанного результата. Марксисты единодушны лишь в том, что материальное в общественной жизни не совпадает с ее вещественным субстратом, и в этом плане предметные реалии социального (вполне материальные в общепhilosophическом смысле) генетически и функционально зависят от человеческого сознания, т.е. для социальной философии оказываются *не материальными, а всего лишь реальными*.

Что же касается собственно материальных факторов, то ими нередко считают организационные *отношения*, складывающиеся в обществе как стихийный продукт совместной деятельности людей. Я категорически не согласен с такой локализацией материального, хотя сам Маркс давал к нему основания, рассматривая, к примеру, как материальное явление «не содержащую ни грана вещества» стоимость.

Я не отрицаю ни детерминирующего воздействия подобных отношений на человеческое сознание, ни их относительную независимость от воли конкретных субъектов общественной жизнедеятельности. Но все же эта независимость не достигает тех степеней, когда можно говорить о ее субстанциальном характере, собственно *материальности*, а не ситуативной *объективности*, не имеющей общеисторического характера.

В действительности «материализация» экономических отношений ведет к смерти материалистического понимания истории в условиях, когда основные экономические реалии общества, как предсказывал Энгельс, оказываются в генетической и функциональной зависимости от общественного сознания. Более того, «материализация» любых результатов человеческой деятельности, рассмотрение их как чего-то не зависящего от



сознания, ведет к фатализации истории – той позиции социально-философского «историцизма», которую во многом справедливо критикует Поппер.

Пытаясь выйти из этой коллизии, многие марксисты – вслед за Лениным – фактически дезавуируют материалистическое понимание истории, объявляя при каждом сложном случае, что противоположность материального и идеального за пределами гносеологической постановки вопроса не может быть «абсолютной». В действительности она может и должна иметь нерелятивный характер – при правильной локализации материального.

Проблема получает свое решение, когда в качестве материального фактора начинают рассматривать не стихийно сложившиеся результаты *целереализации*, а инициальные факторы *целестановки*. Это значит, что единственное общественное явление, соответствующее критериям социальной материальности, – это система *потребностей* человека, выражающих его отношение к необходимым условиям собственного существования (вещественным, организационным, информационным и пр.), которые заданы не желанием и волей, а объективными императивами родовой человеческой природы как коллективного биосоциального существа.

Соответственно принцип материализма состоит в том, чтобы объяснять свои действия не из своего сознания, а из своих потребностей, которые, как говорил Маркс, «насилуют» человека, предопределяя возможные спектры его действий.

Это не означает, конечно, что потребностная детерминация автоматизирует поведение людей. Еще одним условием, при котором идея вторичности сознания обретает свою адекватность, – становится понимание того фундаментального факта, что потребностная детерминация не отменяет присущей человеку свободы воли, которая проявляется в способности ранжировать потребности, но вовсе не в свободе от них.

Второй тезис материалистического понимания истории тесно связан с первым. Признав независимость потребностей от сознания, Маркс следующим шагом пытается установить объективную иерархию человеческих потребностей. При этом он понимает, что идея объективной иерархии потребностей имеет смысл только применительно к коллективным формам поведения людей, где она действует на правах закона больших чисел. Отдельно взятый индивид может делать самые экзотические жизненные выборы – к примеру, в духе известного гусара-схимника предпочесть всем формам социальной активности при-

жизненное лежание в гробу. Ясно, однако, что подобные предпочтения не могут доминировать в обществе, поскольку при массовом распространении остановят общественную жизнь человечества, сделают общество дисфункциональным, не справляющимся с задачей воспроизводства социальности.

Именно с этой оговоркой мы можем принять следующий тезис Маркса — идею определяющей роли практических потребностей перед духовными и соответственно практических форм жизнедеятельности перед духовными формами. Важно, однако, защитить эту идею от вульгаризации, имевшей место в ранних работах Маркса и Энгельса, когда вторичность духовной деятельности интерпретировалась как отсутствие ее самостоятельности, отсутствие собственной логики развития идей, отсутствие у них собственной истории.

Подобное превращение духовной деятельности лишь в средство практической адаптации неверно. В действительности дело обстоит сложнее. Детерминационное воздействие практических форм деятельности на искусство, литературу или науку осуществляется по типу «смещающего», а не «толкающего» воздействия. Аналогией может быть ситуация с гребцом, который — в отличие от щепки — способен самостоятельно выбирать желаемое направление движения, но может оказаться в потоке, который, несмотря на собственные телодвижения гребца, снесет его в заданном направлении. Именно такова судьба искусства, науки или философии, которые имеют собственные цели, вызываются к жизни собственными потребностями и в то же время испытывают мощнейшее давление со стороны экономики (диктатура рынка) или политики (идеологическая цензура), которые стремятся превратить поиск научной истины или творение мира по законам красоты в средство решения собственных задач.

Конечно, утверждая определяющую роль практики, мы не должны утверждать, что люди и общества всегда действуют, исходя из приоритета практических целей. Человеческая история полна обратными примерами «непрактичного поведения» не только отдельных людей, но и целых коллективов. Это, однако, не отменяет закон первичности практики, который — как и всякий общественный закон — имеет характер закона-ограничения, а не закона-предписания. Вы можете строить артефактные общества, в которых практическая целесообразность принесена в жертву идеологии (большевизма, мусульманского фундаментализма и т.п.). Но нужно понимать, что общества подобного типа ограничены в сроках своего исторического существования, быстро утрачивают свою дееспособность.

Вполне разумной в принципе является и идея определяющей роли материального производства. Конечно, ее нельзя понимать в духе его «хронологической» первичности, как это сформулировано в известной речи Энгельса, в которой Марксу приписывается открытие той «простой истины», что перед занятиями искусством, наукой, политикой люди должны есть, пить и одеваться, т.е. заниматься производством вещей. Ясно, что с тем же успехом можно утверждать и обратное — перед тем как заниматься материальным производством, люди должны регулировать свою совместную деятельность, создавать и социализировать производителей, создавать технологические схемы, без которых невозможно производство вещей.

Суть определяющей роли материального производства состоит в том, что его продукты — средства жизнеобеспечивающей адаптации — в человеческой истории являлись и до сих пор, к сожалению, являются предметом наиболее актуализированной потребности, от удовлетворения которой зависит не только *качество жизни*, но и сам ее *факт*. Неудивительно, что на удовлетворение этих потребностей общество бросает все силы, мобилизует все ресурсы. Наглядным проявлением этого процесса является превращение науки в непосредственную производительную силу. Соотношение науки и материального производства в этом смысле можно уподобить отношению всадника и лошади — везет лошадь, а поводья в руках всадника. Точно так же материальное производство «сидит верхом» и на науке, и на политике, заставляя ученых и политиков думать прежде всего о решении хозяйственных задач.

Наибольшие сложности вызывает вопрос об определяющей роли экономики. Следует правильно понимать это утверждение, не связывая приоритетность экономики с приоритетностью экономических целей человеческого поведения, которая проявляется в настойчивом, подчиняющем себе другие желания стремлении людей увеличить свою долю в распределении предметного богатства, максимизировать объекты собственности путем повышения прибыли, заработной платы, военной добычи и т.п.

Конечно, поставив проблему подобным образом, мы должны будем согласиться с тем, что приоритетность экономических целей характерна лишь для одного типа общества — рыночного капиталистического хозяйства — создавшего особый тип человека, который считает деньги высшей ценностью, мерилom жизненного успеха, приносит им в жертву ценности любви, дружбы, человеческую порядочность и т.д.

Очевидно, что подобная приоритетность экономических целей отсутствовала во многих реальных общественных системах (начиная с первобытных обществ, обладавших так называемой «престижной экономикой», где высшей жизненной ценностью считался социальный престиж, а способом его обретения была раздача имущества — вещей и пищи («потлач»); при этом «семья предпочитала голодать, чем использовать продукты, запасенные для потлача».

Очевидно, что приоритетность экономики Маркс связывает не с субъективными намерениями людей, а с объективной зависимостью их социального и политического статуса от способов распределения предметного богатства, прежде всего средств производства. Эта зависимость имеет место во многих обществах — в том числе и в тех, для которых экономическая мотивация не является доминантной. Горьковские босяки могут презирать богатство, однако образ их жизни в существенной степени зависит не от свободного выбора жизненных целей, а от унаследованного места в системе распределения предметного богатства, предопределяющего социальный статус, меру политического влияния, особенности менталитета и пр.

Другое дело, что определяющая роль экономики не должна абсолютизироваться, ибо далеко не во всех обществах собственность лежит в фундаменте социальной организации — в обществах политарного типа, как известно, существует обратная зависимость экономического статуса субъекта от его статуса в системе распределения власти, т.е. собственность является функцией власти, а не наоборот.

Наконец, с особой осторожностью следует говорить об определяющей роли экономики в отношении человеческой культуры, под которой я понимаю систему устойчиво воспроизводимых логических и стилевых отношений между существующими в обществе формами духовной ориентации людей. Можно согласиться с тем, что становление культуры, определяющей способности мышления и чувствования человека, является ответом на некоторый интегральный «цивилизационный вызов» (А. Тойнби), с которым сталкивается каждое конкретное общество в конкретных условиях своего существования. Ясно в то же время, что экономическая компонента этого выбора, зависящая от особенностей природной среды, играет немалую роль в становлении культуры (о чем свидетельствуют, скажем, немаловажные сходства и различия в культуре скотоводов и земледельцев, народов, знавших мореплавание и не знакомых с ним и т.д.).

Однако *ставшая* культура, несомненно, обретает выраженный иммунитет от экономической конъюнктуры, оказывая самое серьезное влияние на способы любого — в том числе и экономического — поведения людей. Поэтому я вполне согласен с В.С.Степиным, предлагающим рассматривать культуру как некий генетический код, который определяет качественную самотождественность, идентичность этносоциальных групп, сохраняющуюся в их истории, независимо от смены способов производства.

Наконец, абсолютизация роли экономики чревата абсолютизацией классовой стратификации общества и классовых противоречий, которой, несомненно, грешит Маркс, считающий нормой известной нам истории не конфликтное *взаимодействие* социально-экономических групп, а их антагонистическое *противодействие*. Но это уже особая тема, на обсуждение которой у меня уже нет времени.

Завершая свое выступление, я хотел бы призвать к цивилизованному отношению к Марксу. Сделать это можно только в том случае, если мы различим валюативную и рефлексивную парадигмы в учении Маркса, а также перестанем воспринимать его рефлексивную теорию как «учение, отлитое из единого куска стали». В современной социальной теории найдется место не марксизму в его «аутентичной целостности», а тем отдельным идеям Маркса, которые способны пройти историческую проверку, выиграть в конкурентной борьбе с идеями Вебера, Дюркгейма или Тойнби. При этом важно понимать, что отношение между всеми этими идеями далеко не всегда имеет конкурентный характер. Они вполне способны дополнять друг друга — так, как дополняют друг друга формационная типология Маркса (позволяющая понять отличия между «феодальными» и «капиталистическими» японцами) и цивилизационная парадигма Тойнби (объясняющая, почему и в том и в другом случае мы имеем дело именно с японцами, а не с португальцами или французами)\*.

---

\* Автор благодарит Российский гуманитарный научный фонд за помощь в работе над этой и другими публикациями.

## **Актуальность социально-философской концепции К.Маркса**

В последнее время в нашей отечественной печати неоднократно высказывались сомнения по поводу того, что Маркс был социальным философом, имел свою развернутую концепцию и совершил здесь, в этой области философского знания, настоящий переворот. Если это действительно так, то нет никаких оснований говорить сегодня об актуальности Маркса как социального философа. Он тогда целиком принадлежит XIX в. и ушел вместе с ним в историю. В таких случаях обычно приводят в качестве самого «знакового» аргумента, увы, пока несбывшийся формационный переход от капитализма к социализму.

Трудно отрицать напрямую весомость этого аргумента. Однако он, как правило, искусственно отгораживается от других марксовых высказываний об обществе, которые, несомненно, составляют у него целостную социально-философскую концепцию. Тем самым спор о Марксе переводится из научно-теоретической плоскости в идеологическую плоскость, а нередко и в конкретно-политическую.

Маркс наметил также и общие подходы к пониманию взаимосвязей между социальной философией и всей совокупностью конкретных наук об обществе. Социально-философское знание задает горизонты видения обществоведческой проблематики, ее предметные границы как с точки зрения исторической траектории развития общества, так и с точки зрения механизма функционирования общества. Вместе с тем сама социально-философская конструкция опирается на некоторые ценностные

предпосылки, или точнее говоря, включает их органически в себя. В них утверждается определенный смысл жизни и деятельности человека, его предназначение в мире.

Маркс исходит из идеи необходимости освобождения человека труда (занятого в сфере материального производства), а через него освобождения каждого человека от эксплуатации, угнетения, господства и принуждения, от всех форм дискриминации и отчуждения во имя всестороннего и гармоничного развития человека как свободного и творческого существа. Особое внимание Маркс уделяет преодолению общественного разделения труда, калечащего человека. Бесклассовое общество будущего, по Марксу, провозгласит в качестве высших целей своего существования принципы «положительного гуманизма».

Другими словами, Маркс стремится к тому, чтобы дать социально-философское обоснование определенному типу общественной практики. Без философской установки на достижение вполне конкретных условий и перспектив человеческого существования, порождаемых и развиваемых типом практики, нет и не может быть, по Марксу, подлинной науки об обществе. Маркс выступает за неразрывное единство теории и практики, которое означает, что каждый шаг общественной практики (и в материально-преобразующем воздействии на природу, и в изменении общественных отношений) должен сверяться с условиями и перспективами человеческого существования. Конкретные социальные науки оказываются встроенными в целостный механизм «обслуживания» определенного типа практики.

Освободительный проект Маркса представлял собой альтернативную индустриальному капитализму концепцию развития общества. Поэтому в социально-философской концепции Маркса ведущее место занимает разработка соответствующего философского видения исторического процесса, материалистического понимания истории, формационных этапов в ее развитии, а главное, объективной необходимости перехода к новому типу практики и разрыва со старым типом.

Европейский индустриальный капитализм XIX в. утверждал свою прогрессивность, свое право на существование и свою эффективность посредством создания и развития социальной философии, всей совокупности социальных наук об обществе, которые базировались на совершенно других по сравнению с марксовской позицией ценностных установках. Самое наглядное тому свидетельство – позитивная философия О.Конта, его со-

циологическое и политическое учение. В этих ценностных установках сформулированы вполне определенные представления о человеке и смысле его жизни. В «Декларации прав человека и гражданина» (1789), которую можно с полным правом считать мировоззренческим манифестом европейского капитализма, говорится о следующих естественных и неотчуждаемых правах человека: свобода, собственность, безопасность и сопротивление угнетению. Именно эти права должен оберегать каждый политический союз граждан. И поскольку они признаются данными человеку самой природой и потому неизменными, то понятно, в силу каких причин в этой социально-философской концепции на первое место выдвигаются вопросы, связанные с функционированием общества. Хотя и здесь разрабатывается некоторая версия развития общества, но по своему содержанию она прямо противоположна марксову видению истории.

Таким образом перед нами два разных, более того, противоположных подхода к пониманию предмета, целей и задач социальных наук, сложившихся в рамках европейской цивилизации в XIX в., имеющих принципиально не совпадающие социально-философские основания. Разумеется, разводить их по совершенно изолированным друг от друга углам единого научного здания нельзя. Они имеют много точек соприкосновения и даже общего как в постановке, так и в решении некоторых задач по изучению механизмов функционирования общества того времени.

В известном смысле можно говорить о логическом равноправии марксовой и либерально-позитивистской концепций социальных наук в плане объяснения ими явлений общественной жизни, однако с одним весьма существенным отличием. В реальной действительности одна из них и тогда, и сейчас продолжает являться господствующей в обществе, причем не просто господствующей. Либерально-позитивистская концепция обслуживает и утверждает всеми доступными средствами сложившийся в границах западной цивилизации определенный тип общественной практики, исходные посылки которой и сегодня остаются неизменными.

Процесс реализации в жизнь провозглашенных либеральных свобод уже к началу XIX в. привел к таким последствиям, которые породили в общественной мысли того времени глубокие сомнения в справедливости еще только формировавшегося общественного строя. Капиталистический тип общественной практики в ходе своего развития порождает все больше и боль-



ше неразрешимых, как тогда казалось, социальных противоречий и прежде всего между капиталом и наемным трудом, между буржуазией и пролетариатом. Именно эти обстоятельства побудили Маркса разработать свою альтернативную концепцию исторического развития общества, сделав особый упор на доказательство существования объективных законов его развития. Эта идея по тем временам носила поистине новаторский, революционный характер. Индустриальный капитализм XIX в., оказывается, не представляет собой последний этап в историческом развитии. Он не является единственно возможным состоянием общества, в котором идет постепенная реализация естественных и неотчуждаемых прав человека, и законность, легитимность которого с точки зрения его пребывания на исторической арене вообще не может быть поставлена под сомнение.

Впрочем, Маркс никогда не отрицал огромной прогрессивной роли капитализма во всемирно-историческом масштабе, не отрицал он частную собственность, товарное производство, деньги, конкуренцию и национальное государство. Маркс говорил об их преодолении, о снятии, о возникновении на материально-экономических, политических, социальных и культурных достижениях капитализма принципиально нового, альтернативного капитализму строя, утверждения нового типа практики, который будет базироваться на совершенно других представлениях о смысле жизни и назначении человека, чем либеральная цивилизация. Более того, Маркс соединяет, и это теоретически вполне допустимо, социальное (в широком смысле слова) освобождение человека с либеральными принципами, когда он говорит о свободном развитии каждого как условии свободного развития всех. Но социальное освобождение выступает у него предпосылкой свободного развития человека, но не наоборот.

Новый общественный тип практики не возникает, по мысли Маркса, и не может возникнуть в процессе плавного, эволюционного изменения общества индустриального капитализма, ибо для этого нужны не мелкие усовершенствования в рамках строя, а смена целей развития общества, т.е. выход за рамки строя. Поэтому лишь радикальный теоретический разрыв с существующим строем открывает путь к пониманию тех практических шагов, которые ведут к утверждению нового типа практики. Отсюда тотальность марксовой критики капиталистического строя с позиций нового типа практики, отсюда тотальность марксовой концепции общественной практики, которая также

носит всеохватывающий характер, когда каждый шаг в теории и на практике соотносится с конечными целями — с реальным движением в направлении социального освобождения человека.

Маркс находит тройное подтверждение философской идее закономерного хода исторического развития общества — через материалистически интерпретированную диалектику Гегеля, через учение Дарвина о естественном отборе, которое рассматривалось Марксом в качестве естественнонаучной основы материалистического понимания истории, и через доказательство исторически временных рамок существования индустриального капитализма путем открытия экономического закона его движения.

Либерально-позитивистская мысль постоянно ведет критику Маркса по всем трем направлениям, пытаясь опровергнуть философскую идею Маркса о законах истории. Наиболее показательной в этом отношении является работа К.Поппера «Открытое общество и его враги».

Поппер неистово сражается с Гегелем и Марксом как со своими смертельными врагами. Что защищает К.Поппер? Он защищает либеральный (капиталистический) тип общественной практики, будучи всерьез озабочен тем, чтобы больше не было в истории мысли таких альтернативных проектов, как марксов проект, чтобы Маркс стал последним из конструкторов великих всеобъемлющих систем будущего. Либеральное западное общество больше не нуждается в философских утопиях, наподобие марксовой. Оно нуждается лишь в постепенной и поэтапной социальной инженерии.

Общую методологическую установку К.Поппер формулирует со всей определенностью. «С нашей точки зрения действительно не может быть никаких исторических законов... Задача истории как раз и заключается в том, чтобы анализировать отдельные события и объяснять их причины. Те, кого интересуют законы, должны обратиться к обобщающим наукам (например, к социологии)»<sup>1</sup>. Очень характерная для всей либеральной мысли отсылка к социологии, как к науке, изучающей законы, в отличие от истории.

Именно за признание законов исторического развития Поппер изничтожает Гегеля как философа, в том числе его диалектику. С этой целью Поппер использует не только чисто философскую аргументацию. «Я утверждаю, — пишет Поппер, — что гегелевская диалектика в основном была создана с целью исказить идеи 1789 г.»<sup>2</sup>. «Мы лучше поймем необходимость борьбы с

ним, — пишет в другом месте Поппер, — если кратко рассмотрим общую историческую ситуацию в Европе последних столетий. Общая доктрина Гегеля и Фридриха Вильгельма III, которому служит Гегель, сводит к тому, что государство есть все, а индивид ничто, поскольку он будет обязан государству всем»<sup>3</sup>.

Поппер категорически не принимает концепцию национального государства, которая строится на совсем иных основаниях, нежели концепция либерального государства, сторонником которой он себя считает. Поппер здесь пытается доказать изначальную ложность концепции национального государства, хотя это не так. Поппер не принимает во внимание глубокие различия в социокультурном опыте атлантической и романо-германской цивилизаций, которые сглаживаются лишь во второй половине XX в. Нельзя говорить, что одна философская идея обладает большей истинностью, чем другая. В противном случае можно сказать, что естественные и неотчуждаемые права человека есть такая же мифология, как и национальное государство — выразитель единого духа народа. Маркс также не был сторонником гегелевской трактовки государства, как и либерального государства. Маркс находит решение за пределами ложного их противопоставления на путях историзма.

Поппер критикует Маркса за его, как он называет, историзм. Марксову попытку научно предвидеть историческую необходимость нового общественного строя в результате действия объективных законов истории Поппер называет несостоятельной. Он приписывает Марксу утопическую идею конструирования идеального будущего и вытекающий отсюда метод утопической инженерии по тотальному преобразованию общества. Но Маркс никогда не конструировал будущее, а что касается его последователей, которые создавали на базе его идей массовые идеологии, то здесь требуется особый разговор.

Маркс доказывал, что если и дальше следовать идеалам европейского гуманизма, а не отказываться от них под любыми предлогами, то они не могут быть реализованы в ходе плавной эволюции индустриального капитализма. Критическая теория этого общества должна вестись не изнутри, а извне, не с позиций его безусловного признания, а с позиций его безусловного теоретического преодоления. Достижения философской мысли и естествознания, тенденции развития экономики дают все основания для такой постановки вопроса. Альтернативный про-

ект должен показывать пути формирования объективных условий, необходимых для того, чтобы переход к новому историческому типу общественной практики мог совершиться.

Сегодня, в конце XX в., можно сказать, что объективные условия для практического преодоления западного типа практики, основанного на либеральных принципах, не сложились и, как теперь можно с полной уверенностью сказать, не могли сложиться в течение всего периода существования индустриального капитализма. Несомненно, что Маркс все же переоценил степень готовности этих условий и в этом смысле можно говорить об утопической стороне философско-исторической концепции Маркса. Разумеется, Маркс не мог выйти за пределы индустриального этапа развития западной цивилизации, хотя в отдельных своих высказываниях, в частности относительно роли и места науки в будущем обществе, ему удалось совершить ряд невероятных по своей смелости и прозорливости теоретических прорывов.

Вполне понятно теперь, почему указанные Марксом пути и способы практической реализации альтернативного проекта не были лишены серьезных противоречий. С одной стороны, Маркс сделал пролетариат основной и, более того, единственной социальной силой, утверждающей на исторической арене новый, альтернативный строй, новый тип общественной практики. Однако оставалось неясным, прежде всего в теоретическом плане, как он сможет правильно распорядиться своей властью, будучи классом угнетенным, эксплуатируемым, занятым в основном физическим, совершенно нетворческим трудом и имеющим в своей массе довольно низкий уровень образования? Кто выступит его теоретическим мозгом? Кто будет вести его в правильном направлении в условиях резкого усложнения общественных связей и отношений, все более динамичного развития общества? Конечно, абстрактный ответ тут есть. Во-первых, это наука вообще и прежде всего комплекс социальных наук об обществе, а следовательно, люди науки, способные переложить абстрактные теоретические выводы на язык повседневной практики. Во-вторых, профессиональные политические деятели, субъективно преданные делу социального освобождения человека труда.

Следует, однако, заметить, что в рамках индустриальной цивилизации достижения науки воплощаются в сфере материального производства главным образом, если не исключительно, в предметной стороне производительных сил общества — в машинной технике, технологиях, в организации фабрично-за-

водского труда. Наука как производительная сила в условиях машинного производства противостоит человеку труда, превращенному в придаток машины, в обслуживающий ее физический орган. Поэтому соединение пролетариата с марксовой идеей нового общества и превращение пролетариата в мощную политическую силу могло произойти только после создания на основе этой науки массовой освободительной идеологии, вытесняющей проблему преобразования характера трудовой деятельности рабочего человека на периферию общественного сознания как проблемы малозначительной и вполне разрешаемой впоследствии.

Общественное разделение труда на труд физический и умственный, складывающееся в рамках индустриального капитализма, объективно разъединяет науку и пролетариат, ставит науку в массовом сознании под подозрение. Реальное социальное освобождение человека труда не может начаться и идти вне и помимо преобразований в характере производительных сил, хотя политическая идеология и может распространять различные иллюзии относительно путей освобождения человека труда, выдавать желаемое за реально осуществимое. Тем не менее альтернативный проект Маркса, оказавшись теоретически и политически противопоставленным господствующему типу общественной практики, много сделал для улучшения материального положения человека труда в обществе индустриального капитализма. Невозможно также отрицать прогрессивный характер роста индустриальной мощи Запада на протяжении XIX в. — первой половины XX в.

Но это развитие автоматически вовсе не делало общественный строй более гуманным, не открывало перед человеком труда реальных перспектив по превращению физического труда в содержательный творческий процесс. Две мировые войны, всепроникающий духовный кризис, охватившие западную индустриальную цивилизацию в первой половине XX в., — наглядное тому свидетельство. Серьезных попыток реализации альтернативного проекта Маркса на Западе так и не было сделано в силу многих исторических обстоятельств. Социал-демократические последователи Маркса признали в конце концов господствующий на Западе тип общественной практики единственно возможным и тем самым отказались от главной, основополагающей идеи в социально-философской концепции Маркса.

Трагедия государственного социализма в нашей стране, в других странах бывшего социалистического лагеря, которые попытались реализовать на практике освободительный, альтер-

нативный проект Маркса, продолжает оставаться в центре внимания всей марксоведческой мысли. Произошло то, чего больше всего опасался Маркс, а именно: когда экономические и культурные условия для реализации альтернативного проекта еще не созреют, а политическая ситуация поставит проблему проекта в план практической его реализации. Так, собственно говоря, и произошло в России в 1917 г. Последствия случившегося проявили себя в полной мере спустя семь десятилетий, когда строй рухнул. Это стало возможным не просто в силу непоправимых ошибок руководства и отказа ее лидеров от идеи социализма, а как вполне закономерный, хотя и не неизбежный, результат неготовности условий в стране для реализации марксовской концепции социального освобождения человека труда на протяжении длительного исторического времени. Отсюда и проистекала та огромная роль, которую играла советская идеология как прикрытие невозможности решения заявленных властью целей и задач, и постепенное исчерпание этой идеологией своей эффективности. Именно тогда, когда такие условия в мире и в стране стали постепенно создаваться в связи с грандиозными масштабами научно-технической революции, которая привела к революционным преобразованиям в сфере материального производства, строй государственного социализма был разрушен.

Тем не менее со всей определенностью следует сказать, что даже если все попытки реализации марксовского альтернативного проекта оказались unsuccessfulными, то они в любом случае были не напрасными. Дело здесь не только в его огромном воздействии на ход всемирно-исторического процесса. Марксовская концепция альтернативного проекта не принадлежит только прошлому. Она начинает быть востребованной обществом сегодня в совершенно новых исторических условиях и под новым углом зрения.

Объективная потребность в новом прочтении Маркса, в понимании им природы альтернативного проекта развития общества, его целей и задач постепенно выростала в последние десятилетия и сегодня выдвинулась в центр научно-теоретической и идейно-политической борьбы в мировой общественной мысли.

Во второй половине XX в. западная цивилизация, сделав огромный технологический рывок вперед, перешла на новую, постиндустриальную стадию развития. Во всех сферах общества — в экономике, политике, культуре — произошли колоссальные изменения. Однако проблема социального освобождения челове-

ка труда от всех форм угнетения, отчуждения, несвободы и теперь не выглядит более реальным делом по сравнению с эпохой индустриального капитализма. Скорее даже наоборот.

Стремительное технологическое развитие Запада во многом способствовало резкому обострению глобальных и в первую очередь экологических проблем современности, возникновению в последнее время прямой угрозы мировой экологической катастрофы. Сложившаяся ситуация явилась следствием утвердившегося на Западе еще в эпоху индустриального капитализма агрессивно-активистского отношения к природе как к простому средству удовлетворения постоянно растущих материальных потребностей, превращения общества в сугубо потребительское общество. Причем достижения здесь высоких стандартов потребления в основном обеспечиваются за счет присвоения природных богатств и эксплуатации человеческих ресурсов стран третьего, постколониального мира. Но весь мир не может следовать в своем развитии по пути, проложенному западной цивилизацией. Этот путь тупиковый, гибельный. Выход из ситуации просматривается двоякий.

1. Западный мир, который по численности населения составляет «золотой миллиард», подчиняет себе весь остальной мир и навязывает ему ограничения на использование природных ресурсов и масштабы вмешательства в окружающую среду. Для Запада принятие такого рода ограничений при наличии у него современных «высоких» технологий позволит сохранить неизменными общие условия своего существования, а следовательно, и сложившийся тип общественной практики. Запад в лице своих господствующих финансовых и политических элит всерьез полагает, что глобальные проблемы можно решить именно таким, чисто технологическим способом — через ограничения и технологии, поскольку западная цивилизация по-прежнему остается единственной рационально устроенной и эффективно действующей цивилизацией. Отсюда сохранение либерально-позитивистских оснований у всего комплекса конкретных социальных дисциплин, попытки вновь отодвинуть на периферию общественного сознания философско-историческую проблематику, всяческое превознесение социологии как единственно подлинной науки о законах общества, его функционировании и развитии, максимальное сближение методологии конкретных социальных дисциплин и методологии естественных наук.

2. Остальной мир обяжет Запад пойти на существенные ограничения роста потребностей и пересмотра их структуры. С этой целью ученые и политические деятели разных стран, прежде всего незападных стран, выдвигают и разрабатывают концепцию альтернативной цивилизации, которая будет строить свои отношения как с природой, так и между людьми внутри общества по другим законам по сравнению с потребительской западной цивилизацией. Иногда эту концепцию называют «экосоциализмом». Но дело здесь, конечно, не в названии. Главное – в тех базовых философских принципах, на которых строится все здание социальных наук и которые должны способствовать пониманию всего богатства содержания нового альтернативного пути развития единого в своих устремлениях человеческого сообщества. Таким образом, в нынешних условиях сама возможность социального освобождения человека труда оказывается в зависимости от решения глобальных проблем современной эпохи. Об альтернативном проекте развития цивилизации пишут и говорят также и на Западе, но создается впечатление, что в основном эти разговоры служат для дезориентации общественного мнения, для идеологического прикрытия продолжающейся прежней практики. Вряд ли здесь послужит исключением и социал-демократическая мысль Запада. В рамках существующих у современного западного общества целей и задач концепция альтернативной цивилизации не может быть правильно поставлена, а тем более реализована.

Современный парадокс западного общества как раз и состоит в том, что в результате стремительного прогресса науки и технологий произошли огромные изменения в сфере материального производства. Оказанием услуг занята теперь большая часть лиц наемного труда. В обществе постепенно складываются объективные условия для преодоления разрыва между учеными и людьми труда.

Дело не только в том, что в эпоху постиндустриализма наука начинает определять дальнейшие направления развития производства, как это имело место, например, с производством компьютеров, электронной и космической техники. Трудовая деятельность в самых различных сферах общественной жизни предполагает не просто постоянный поиск и использование самой различной информации, но и умение творчески, нестандартно подходить к решению повседневных конкретных задач. Уходит в прошлое физический труд на производстве, как и ра-



бочий класс эпохи индустриализма. В этих условиях основным субъектом и носителем идеи новой, альтернативной цивилизации может стать союз науки и труда. Теперь они не столько, как раньше, противостоят друг другу, сколько взаимодополняют друг друга.

Но, с другой стороны, западное общество может и не предоставить возможностей для реализации союза науки и труда, несмотря на наличие для этого объективных условий. Западное общество сегодня приобрело все черты информационного общества. Оно отличается как огромным научно-информационным богатством, так и строжайшим контролем за производством и распространением научных знаний, особенно применительно к обществу. Нередко и не без оснований говорят об информационном тоталитаризме на Западе. Идеи гуманизма ныне сознательно и целенаправленно дискредитируются как полностью исчерпавшие себя на фоне трагических событий XX в. Духовный кризис западного общества – это не идеологический фантом, это всего лишь констатация отсутствия у общества других целей и задач, кроме непрерывного и все возрастающего материального потребления. Таким делают западное общество правящий слой – финансово-банковская олигархия и транснациональные корпорации. В их руках находятся все средства массовой информации. Но тотальное манипулирование массовым сознанием, которое сегодня носит всепроникающий характер, стало возможным только в результате широкого и разнообразного использования современных достижений науки. Наука в западном обществе, и прежде всего социальная наука, пошла на союз с властью. Поэтому меньше всего приходится надеяться на то, что западная социальная наука, почти полностью стоящая на либерально-позитивистских позициях, окажется способной на конфликт с обществом, порождением и слугой которого она является.

Возвращение к Марксу – это прежде всего возвращение к идее гуманного и справедливого общества, к идее освобождения человека от всех форм эксплуатации, угнетения и отчуждения, создания условий для всестороннего и гармоничного развития человека, разумеется, принимая во внимание всю остроту современных глобальных проблем. Но являются ли эти идеи действительно живыми, актуальными и не превратились ли они уже давно в химерические построения и навязчивые образы, как уверяют нас ученые либерально-позитивистских ориентаций? Поэтому, каков ответ на этот вопрос, сторонники Маркса и сторонники либеральных ценностей расходятся самым кардинальным

образом. Признание исторической необходимости и неизбежности социального освобождения человека труда означает обуздание частнособственнического эгоизма во всех его проявлениях — и в отношении к природе, и к другим странам, и к самому человеку. Другими словами, означает решительный теоретический разрыв со всей общественной практикой Запада, создание принципиально новой социально-философской теории и прежде всего новой философии истории, нового видения перспектив развития человечества и человека, и следовательно, нового понимания целей и задач конкретных социальных наук. Марксов альтернативный проект, несомненно, вернется в западное общество, но уже в новом теоретическом обличье и заставит это общество, рано или поздно, принять новую перспективу развития общества.

---

<sup>1</sup> *Поннер К.* Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 2. С. 305.

<sup>2</sup> Там же. С. 53.

<sup>3</sup> Там же. С. 40.

## **Парадигмальный характер материалистического понимания истории**

Маркс К. вошел в историю общественной и философской мысли как величайший ученый и революционер. Он был революционером не только на практике, но и в теории. Нет ни одной области обществензнания, в которой бы Маркс не оставил свой заметный след. Но в данной статье мы коснемся лишь материалистического понимания истории или исторического материализма.

До Маркса было немало крупных мыслителей, изучавших движущие силы общественного развития, имманентную логику исторического процесса. Достаточно назвать имена Монтескье, Кондорсе, Гердера, Канта, Гегеля и других выдающихся философов. Но, несмотря на различные, порой даже противоположные воззрения и подходы, они в основном работали на одном и том же историческом поле и использовали, по существу, одни и те же категории. В их работах мы встречаем глубокие и порою гениальные мысли об обществе и механизмах его функционирования, но нет стройного и систематизированного учения об обществе как целостном образовании. Даже великий Гегель, которого высоко ценил Маркс и объявил себя его учеником, в своей философии истории (за исключением, может быть, Введения к лекциям по философии истории) выдвигает мало интересных и содержательных идей. Основной недостаток всех философско-исторических учений заключался в их спекулятивном и идеалистическом характере.

Маркс, разумеется, глубоко изучил все, что было до него создано об обществе, и это уже чувствуется в первых его теоретических работах. Возьмем, например, статьи, написанные в 1842

году. Здесь мы уже встречаемся с именами Лютера, Штрауса, Фейербаха, Канта, Г.Гуго, Вольтера, Гердера, Августина Блаженного, Монтеня и многих других мыслителей. А в 1843 году Маркс пишет работу «К критике гегелевской философии права», в которой он дает критический анализ воззрений своего учителя и вместе с тем закладывает основы собственного учения. Он готовит эпистемологический разрыв со всей прежней философией истории<sup>1</sup>. Суть этого разрыва заключается в том, что Маркс для анализа общества как целостного социального организма не удовлетворяется категориальным аппаратом прежних философских теорий. Даже в «Святом семействе», написанном Марксом и Энгельсом в 1844 году и изданном в 1845 году, Маркс оперирует прежними понятиями и категориями. Но уже в «Немецкой идеологии», написанной в 1845–1846 гг. и опубликованной лишь в 1932 году, можно наблюдать этот эпистемологический разрыв. В *Предисловии К критике политической экономии* Маркс пишет, что в «Немецкой идеологии» он и Энгельс «решили сообща разработать наши взгляды в противоположность идеологическим взглядам немецкой философии, в сущности свести счеты с нашей прежней философской совестью. Рукопись – в объеме двух толстых томов в восьмую долю листа – давно уже прибыла на место издания в Вестфалию, когда нас известили, что изменившиеся обстоятельства делают ее напечатание невозможным. Мы тем охотнее предоставили рукопись грызущей критике мышей, что наша главная цель – уяснение дела самим себе – была достигнута»<sup>2</sup>.

В «Немецкой идеологии» дается развернутое изложение материалистического понимания истории. Здесь уже встречаются категории философии, которые отсутствовали в прежних философско-исторических учениях: «способ производства», «производительные силы», «мысли господствующего класса», «материальная сила», «духовная сила», «общественный строй». Однако вместо категории «производственные отношения» употребляется термин «форма общения». Нет и категории «общественно-экономическая формация», вместо нее применяется термин «форма собственности». В «Нищете философии» появляются категории «общественные отношения», «общественное производство», «производственные отношения», «средства производства», «общество как целое». Классическое изложение всех категорий, составляющих каркас материалистического понимания истории, Маркс дает в *Предисловии К критике политической экономии*. К перечисленным выше категориям добавились «экономический базис»,

«надстройка», «общественное бытие», «общественное сознание», «общественно-экономическая формация», «предыстория человеческого общества». В «Капитале» и других трудах Маркса тоже появляются новые категории, несущие, как и все остальные категории, громадную теоретическую и смысловую нагрузку.

Почему же Маркс разрабатывает новые категории? Ведь он подвергал суровой критике не только своих предшественников, но и современников за логические схемы и спекулятивные рассуждения. Вспомним хотя бы критику Прудона за выдвинутые им искусственные категории и принципы. «Как истинный философ, г-н Прудон понимает вещи наизусть и видит в действительных отношениях лишь воплощение тех принципов, тех категорий, которые дремали, как сообщает нам тот же г-н Прудон-философ, в недрах «безличного разума человечества»<sup>3</sup>. Маркс создает новое, *материалистическое*, учение об обществе, и ему нужны такие категории, которые адекватно отражают реалии исторического процесса и вместе с тем служат инструментом познания этого процесса. Можно выразиться иначе: Маркс разрабатывает не только новые категории, но и «создает» *новое* поле анализа общества как целостного образования. Это новое поле — сама социальная действительность. «Предпосылки, с которых мы начинаем, — не произвольны, они — не догмы; это — действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это действительные индивидуы, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью. Таким образом, предпосылки эти можно установить чисто эмпирическим путем»<sup>4</sup>. Не абстрактные рассуждения об обществе, а изучение реальной жизнедеятельности людей, материальных условий их существования. Люди в процессе совместной работы производят необходимые им жизненные средства, но тем самым они производят свою материальную жизнь, которая является фундаментом общества. Поэтому первым историческим актом следует считать производство самой материальной жизни. Материальное производство, т.е. производство материальных ценностей — жилья, продуктов питания, одежды и т.д. — является основным условием всякой истории, всякого общества и оно должно выполняться непрерывно. Материальная жизнь, материальные общественные отношения, формирующиеся в процессе производства материальных благ, детерминируют все другие формы деятельности людей — политическую,

социальную, духовную и т.д. Идеи, даже туманные образования в мозгу людей являются испарением их материальной жизни. Мораль, религия, философия и другие формы общественного сознания отражают материальную жизнь общества.

Производство материальных благ необходимо для удовлетворения потребностей людей, но удовлетворенные потребности ведут к новым потребностям, поскольку новое производство порождает новые потребности. А удовлетворение новых потребностей требует нового производства потребления. Такова диалектика производства и потребления. Так Маркс формулирует закон возрастания потребностей.

Люди, производя ежедневно свою собственную жизнь, производят и других людей, т.е. начинают размножаться. В этой связи Маркс выделяет три стороны социальной действительности: производство жизненных средств, порождение новых потребностей и производство людей.

Материалистическое понимание истории Маркса можно резюмировать таким образом: 1) данное понимание истории исходит из решающей, детерминирующей роли материального производства непосредственной жизни. Необходимо изучать реальный процесс производства, реально складывающиеся отношения между людьми. 2). Оно показывает, как возникают различные формы общественного сознания – религия, философия, мораль, право и каким образом они детерминируются материальным производством. 3). Оно всегда остается на почве действительной истории, объясняет не практику из идей, а идейные образования из материальной жизни. 4). Оно считает, что каждая ступень развития общества застаёт определенный уровень производительных сил, определенные производственные отношения. Новые поколения используют производительные силы, приобретенный предшествующий капитал и таким образом одновременно создают новые ценности и новые производительные силы. 5). «Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще»<sup>5</sup>.

Материалистическое понимание истории еще при жизни его автора подвергалось различным интерпретациям, которыми сам Маркс был не доволен. В конце XIX века, когда марксизм занял одну из ведущих позиций в европейской философской теории, многие исследователи начали упрекать Маркса в том, что он якобы все

многообразии мировой истории редуцировал к экономическому фактору и тем самым упростил весь исторический процесс, состоящий из самых различных феноменов, факторов и событий.

Одним из первых критиков Маркса выступил профессор Лейпцигского университета П.Барт, с работами которого был знаком Энгельс. Барт пишет, что Маркс был воспитан на гегелевской философии и поэтому все, что не вытекало из единого принципа, он считал ненаучным. Сам Маркс в качестве такого принципа выбрал экономику, из которой якобы выводит все остальные сферы общественной жизни. Маркс, продолжает Барт, лишает эти сферы самостоятельности и полностью подчиняет их экономическому фактору. На самом же деле право, идеология, политика и т.д. играют важную роль в историческом процессе. Идеология, например, оказывает большое влияние на ход общественного развития. Но «у Маркса же и у Энгельса ни слова не говорится о реакции идеологии на народное хозяйство, — реакции, которая, само собою, очевидна и не может не обнаружиться, потому что деятельный работник на поприще народного хозяйства, человек, является вместе с тем носителем идей, идеологии, а идеи направляют его поступки»<sup>6</sup>.

На многие критические замечания Энгельс ответил известными письмами 90-х годов прошлого века, в которых он разъяснял материалистическое понимание истории, подчеркивал, что существует взаимодействие всех моментов, «в котором экономическое движение как необходимое в конечном счете прокладывает себе дорогу сквозь бесконечное множество случайностей (т.е. вещей и событий, внутренняя связь которых настолько отдалена или настолько трудно доказуема, что мы можем пренебречь ею, что ее не существует»<sup>7</sup>. Энгельс это иллюстрирует на примере государства, философии, права и т.д. Так он пишет, что влияние государственной власти на экономику может проявиться в трех формах. Во-первых, государство может действовать в том же направлении, в каком развивается экономика. Тогда развитие экономических структур идет быстрее. Во-вторых, оно может действовать против экономического развития. В-третьих, оно может ставить преграды экономике в определенных направлениях и толкать его в других направлениях. Бывают и такие случаи, когда в войне государство-победитель уничтожает развитую экономику побежденного государства.

Несмотря на широкие разъяснения Энгельса о роли неэкономических факторов в историческом процессе, тем не менее до сих пор продолжается критика материалистического пони-

мания истории. Но неужели не ясно, особенно в современных условиях, что экономический фактор детерминирует весь ход исторического процесса? Это настолько очевидно, что абсурдно отрицать материалистическое понимание истории. Почему же тогда отвергается очевидное противниками материалистического понимания истории? Во-первых, потому что из материалистического понимания истории следует вывод о восходящем развитии человеческого общества, и следовательно, о неизбежности исчезновения буржуазного способа производства. Противники исторического материализма, как ангажированные люди, заинтересованы в сохранении буржуазных общественных отношений и поэтому они отвергают то, что, казалось бы, невозможно отвергать. Во-вторых, в истории бывают моменты, когда те или иные неэкономические факторы начинают играть доминирующую роль в общественном развитии. Скажем, политика нередко оказывает решающее воздействие на те или иные общественные процессы в целом.

Юлий Цезарь романизировал Галлию. Вот что писал о значении этого завоевания крупнейший немецкий историк XIX века Т.Моммзен: «Оно является важнейшим фактом в истории всех европейских народов. Цезарь отразил и почти на 500 лет отсрочил то передвижение полуварварских еще германских племен, которое совершилось в 5 веке. Этим он дал время эллино-римской культуре так распространиться и, главное, так укрепиться в массе населения, что новые народы уже не смыли этой культуры, а, наоборот, сами ей поддались и ее усвоили. Без дела Цезаря наша современная культура была бы оторвана от эллино-римской, блестящие результаты классической культуры остались бы нам столь же чуждыми и далекими, как теперь остаются нам далеки и чужды культуры Индии или Вавилона и европейская цивилизация, все умственное развитие европейских народов шло бы несравненно медленнее, были бы беднее содержанием и однообразнее по формам, и тысячелетние усилия всех европейских народов на поприще наук и искусства все-таки не дали бы многого прекрасного, что возросло на прочном и блестящем основании, какое представляет собою эллино-римская культура»<sup>8</sup>. Но ведь завоевание есть не что иное, как проявление политики. Следовательно, кажется, что не экономика, а политика Цезаря детерминировала дальнейшее развитие Галлии, а затем и всей западной Европы.



Однако это только кажется. Для того, чтобы раскрыть действительные процессы, связанные не только с политикой, но и с другими неэкономическими факторами, на мой взгляд, необходимо использовать такие понятия, как «*варианты*» и «*инварианты*», «*детерминанты*» и «*доминанты*». Общество есть сложное структурированное целое. Условно его можно разбить на четыре большие сферы: *экономическую, социальную, политическую и духовную*. Все эти сферы взаимосвязаны и взаимодействуют, но вместе с тем обладают определенной автономией, имеют свою имманентную логику и законы развития. Они *инвариантны* в том смысле, что на протяжении всей истории человечества они выполняют одни и те же функции. Скажем, функция экономики состоит в производстве материальных ценностей, представляющих собой первичную форму потребностей людей. Но вместе с тем они *вариантны*, поскольку структурно постоянно меняются и развиваются. Так современная экономика и экономика античности коренным образом отличаются друг от друга.

В структурированном целом разные сферы выполняют разные функции. Сами сферы по значимости для субъектов истории, т.е. для людей, отличаются. Так, чтобы общество функционировало как социальная материя, необходимо прежде всего производство и воспроизводство непосредственной жизни. Иначе говоря, нужно постоянно и непрерывно производить материальные ценности, строить жилье, заводы, фабрики, производить пищу, одежду и т.д. Это естественный процесс исторического развития человеческого общества. Изучив этот процесс, Маркс пришел к научному выводу о том, что способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Другими словами, экономический фактор в *конечном счете* всегда выступает как *детерминанта* исторического процесса.

Детерминирующая роль экономического фактора вовсе не значит, что генетически экономическая сфера предшествует всем остальным. Разумеется, это было бы абсурдным утверждением. Все сферы общественной жизни находятся в единстве и ни одна из них не предшествует другой.

Экономика *детерминирует* весь исторический процесс в конечном счете, но на каждом этапе его развития все остальные сферы могут выступать в качестве *доминанты*, т.е. могут играть господствующую роль. Так в завоевании Галлии Цезарем доминирующую роль сыграла политика. Поэтому те, кто дальше по-

литики не идет в своем анализе, утверждают, что именно политика выступает в роли детерминанты. Иными словами, они путают *детерминанту* с *доминантой*. Они за явлением не видят сущности. Почему Цезарю удалось завоевать Галлию? Потому что войска Цезаря были лучше вооружены. А почему были лучше вооружены? Потому что экономически Рим превосходил Галлию. Предоставим еще раз слово Т.Моммзену «Кельты находились еще на той стадии развития, которая характеризуется преобладанием родового быта: роды жили особыми поселками, политическими единицами у кельтов являлись кланы, роды, управляемые отдельными князьями. Города представляли собою только укрепленные и торговые пункты и политических тел не образовывали»<sup>9</sup>. Как показал М.Вебер, в становлении капиталистических отношений в Германии доминирующую роль сыграла протестантская религия.

Кроме того, находясь во взаимодействии, все сферы общественной жизни влияют друг на друга и тем самым на все историческое развитие. Общественное сознание, государство, идеология, искусство, политические структуры и другие неэкономические факторы, как уже отмечалось, обладают определенной самостоятельностью и логикой развития. Так ретроспективный взгляд на философию свидетельствует о том, что ее развитие необязательно совпадает с экономическим базисом той или иной страны. Такая же картина наблюдается в области искусства. «Относительно искусства, — писал Маркс, — известно, что определенные периоды его расцвета отнюдь не находятся в соответствии с общим развитием общества, а, следовательно, также и с развитием материальной основы последнего»<sup>10</sup>.

Таким образом, выражаясь фигурально, можно сказать, что общество — это многоэтажное здание с одним фундаментом. Этажи — неэкономические факторы. Они вариантны и на некоторых отрезках истории играют доминирующую роль. Фундамент — это экономика. Она выступает как детерминанта. Имманентно она вариантна, но для истории инвариантна. Доминанты и детерминанты находятся в диалектическом единстве.

В современную эпоху многие представители гуманитарных наук ищут новые парадигмы для анализа сложных общественных феноменов, исторических и политических событий. В этой связи на передний план выходит так называемый постмодернизм. «...Постмодернистская парадигма, которая прежде всего захватила господствующие позиции в современном литературо-

ведении, распространив свое влияние на все сферы гуманитарного знания, поставила под сомнение «священных коров» историографии: 1) само понятие об исторической реальности, а с ним и собственную идентичность историка, его профессиональный суверенитет (стерев казавшуюся нерушимой грань между историей и литературой); 2) критерий достоверности источника (размыв границу между фактом и вымыслом) и, наконец, 3) веру в возможности исторического познания и стремление к объективной истине...»<sup>11</sup>.

Многие исследователи на Западе появление постмодернизма связывают с тем, что общественные науки переживают глубокий кризис. Французский историк структурализма Ф.Досс пишет, что в XX веке Европа потеряла свою былую привлекательность и больше не является моделью для остального мира. В прошлом веке общественные науки, восприняв идеи Просвещения, процветали в атмосфере всеобщего оптимизма и веры в будущее. Но в XX веке две мировые войны похоронили надежды людей на стабильность и благополучие. Кроме того, в XX веке не были решены ни проблемы социального равенства, ни проблемы социальной справедливости. Прошлое не может быть использовано как переходная ступень к более совершенному обществу. Разум потерял свою былую мощь в познании природной и социальной действительности. Понятия «прошлое», «настоящее» и «будущее» невозможно различать. «Отсюда следует расширение понятия настоящего, презантификация (осовременивание) прошлого и новая форма отношения к историчности, где настоящее мыслится больше не как антиципация будущего, а как поле возможной рециркуляции прошлого в генеалогическом плане. Будущее растворяется, а неподвижное настоящее больше не удаляется от прошлого»<sup>12</sup>.

«Уничтожив» прошлое, постмодернисты тем самым уничтожили историческое сознание. Но они этим не ограничились. Они подвергли резкой критике философию Просвещения, прославлявшего рационализм и придававшего исключительно важное значение Разуму. Они взялись за разрушение Разума, заявив, что разочаровались в западном рационализме прошлых веков, который проповедовал исторический оптимизм. Разум теперь мыслится не как отражение, а как последовательные и прерывистые фигуры различных структур. Поэтому он оказывается, так сказать, ненужным. Разочарование в разуме приводит к нигилизму, к отрицанию возможности с его помощью познавать и улучшать жизнь людей.

Постмодернисты ревизуют и традиционные западные ценности — свободу, равенство, гуманизм и т.д. В сущности, они выступают в роли защитников технократического общества, новых менеджеров, признающих только профессионализм и отвергающих чисто гуманный подход к людям.

Потеряло ли материалистическое понимание истории свое парадигмальное значение? По моему глубокому убеждению, нет. Созданные Марксом категории адекватно отражают современную объективную реальность, современные общественные отношения, претерпевшие имманентные изменения, но тем не менее оставшимися инвариантными по своим функциям. В самом деле, разве производство материальных благ перестало быть главной задачей общества? Нет, конечно. Следовательно, категории «*общественное производство*», «*производственные отношения*», словом, все категории, связанные с экономическим фактором, нисколько не утратили своих парадигмальных функций. Много споров ведется относительно категории общественно-экономической формации. Некоторые исследователи утверждают, что она устарела, потому что якобы не отражает реалии современной эпохи, а потому не может играть никакой эвристической функции в общественном знании. И в этой связи они превозносят цивилизационный подход к анализу исторического процесса. При этом порою не отдают себе отчета даже в том, что формационный и цивилизационный подходы не противоречат друг другу. Они, наоборот, дополняют друг друга. Но они имеют дело с разными сторонами человеческого общества.

Что такое цивилизация? Прежде всего отметим, что генезис цивилизации по времени совпадает с формированием классового общества, с переходом от собирательного хозяйства и охоты к производящему. Вопреки утверждениям многих исследователей, цивилизация не могла возникнуть на базе родового строя, когда человек был полностью связан с родом или племенем и не выделял себя из него, когда родоплеменные отношения были для него священны и неприкосновенны и когда он не мог (и не представлял как это сделать) выйти за их пределы. Люди первобытного общества в основном занимались собирательным хозяйством и охотой, и их отношения базировались на кровнородственных отношениях, собственно социальные связи же носили крайне ограниченный характер.

Переход к классовому обществу означал не только рост производительных сил, но и разрыв кровнородственных связей и начало действительных социальных связей. Таким образом, под

цивилизацией следует подразумевать такую стадию в развитии человечества, когда социальные связи начинают доминировать над природными и когда общество развивается и функционирует на своей собственной основе. Фундамент цивилизации – общественное богатство в единстве материальных и духовных ценностей. Кроме того, для генезиса цивилизации необходимы оседлый образ жизни и письменность. Именно благодаря письменности передаются духовные ценности, начинает развиваться интеллект человека, размышляющего над собственным бытием и над бытием окружающей действительности. Возникновение цивилизации – качественно новый этап в истории человечества.

Цивилизационный подход к анализу исторического процесса предполагает рассмотрение общества в статике, изучение традиций, обычаев, культуры, менталитета народа, стереотипов поведения этносов, их образа жизни, ценностей, религиозных предпочтений и т.д.

Что касается формационного подхода, он исследует общество в динамике, раскрывает его внутреннюю логику, а также его законы развития и функционирования. Этот подход также предполагает рассмотрение всех сфер общественной жизни: экономической, политической, социальной и духовной. Причем стержнем общественно-экономической формации является способ производства материальной жизни в единстве производительных сил и производственных отношений. Общественно-экономическая формация – это определенная ступень во всем историческом процессе, но вместе с тем это и общество на данном этапе его развития. Формационный подход имеет дело с логикой истории, показывает ее единство и многообразие. И сегодня именно формационный подход позволяет раскрыть сущность современной эпохи, дать анализ сложных и разнообразных процессов социальной действительности. Ни цивилизационный подход, ни другие способы и приемы анализа общества как целостного образования не в состоянии выявить качественно иной характер современных общественных отношений, взаимосвязь и взаимодействие народов и государств.

Таким образом, открытое Марксом материалистическое понимание истории представляет собой научную революцию, которая до сих пор оказывает решающее влияние на общественное знание. Оно играет парадигмальную роль в познании общества, потому что адекватно отражает его закономерности и механиз-

мы функционирования. Ни структурализм, ни постмодернистские концепции не могут быть такой парадигмой в социальном познании.

---

- <sup>1</sup> Термин «эпистемологический разрыв» («coupure épistémologique») был введен французским философом-марксистом Л.Альтюссером. Он его заимствовал у Г.Башляра, который вместо слова «la coupure» (порез, надрез, разрыв и т.д.) употреблял термин «la rupture» (перелом, разрыв, поломка и т.д.). Альтюссер пишет, что слово «la coupure» употребляется им для того, чтобы резко подчеркнуть коренное различие между философией Маркса и философией его предшественников.
- <sup>2</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 13. С. 8.
- <sup>3</sup> Там же. Т. 4. С. 132.
- <sup>4</sup> Там же. Т. 3. С. 18.
- <sup>5</sup> Там же. Т. 13. С. 7.
- <sup>6</sup> *Барт П.* Философия истории как социология. СПб., 1902. С. 291.
- <sup>7</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 37. С. 394-395.
- <sup>8</sup> *Моммзен Т.* История Рима. СПб., 1993. С. 218.
- <sup>9</sup> Там же. С. 212.
- <sup>10</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 12. С. 736.
- <sup>11</sup> *Репина Л.П.* Вызов постмодернизма и перспективы новой культурной и интеллектуальной истории. «Одиссей». 1996. С. 26.
- <sup>12</sup> *Dosse F.* Histoire du structuralisme. 1. Le champ du signe, 1945–1966. P., 1992. P. 408.

## **Формационная и цивилизационная триады К.Маркса**

В отечественном общественном знании считается сейчас хорошим тоном критика марксизма. Но есть критики и критика. Критика как примитивно-негативное отношение, ломка, отбрасывание чего-то и критика (в духе традиции классической немецкой философии) как очищение этого чего-то от всего наносного и случайного. Критика «чистого разума» И.Кантом, например, означала не отказ от «чистого разума», а стремление сделать «чистый разум» еще чище. В таком же ключе надо, по всей видимости, понимать и известный подзаголовок «Капитала» К.Маркса «Критика политической экономии», о смысле которого споры продолжаются и в наши дни.

Современная критика марксизма, если она претендует на научность, должна в первую очередь стать очищением марксизма от всех ситуационных выводов и оценок, послемарксовых упрощений и попыток превратить марксистскую теорию в своеобразное вероучение, догматическую схему, под которую подгонялось все многообразие человеческой истории. Но нельзя оставлять без внимания и другое. Развитие марксистской теории требует не только осмысление реалий современного мира, но и критическое усвоение объективных результатов немарксистских исследований, их диалектическое «снятие» и включение в таком преобразованном и подчиненном виде в теоретическую систему марксизма, ее обогащение новыми идеями и новой проблематикой.

В свете очерченного подхода и выскажем некоторые общие соображения относительно формационной и цивилизационной теории, ее методологических функций в историческом познании.

## *Понятие общественной формации*

Термин «формация» был воспринят К.Марксом из геологической науки, где им обозначалось напластование геологических отложений определенного периода, которое представляло собой сложившееся во времени образование в земной коре. Применяв данный термин в философии истории, К.Маркс вложил в него новое содержание, хотя элемент аналогии при этом сохранился. Сходство между «формацией» в виде категории геологической науки и «формацией» в виде категории философии истории в том, что в обоих случаях речь идет о возникающих и изменяющихся материальных образованиях.

Впервые в контексте философии истории термин «формация» в его категориальном значении был употреблен К.Марксом в книге «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта». Анализируя политические процессы становления и развития буржуазного общества, К.Маркс обращал внимание на особенность формирования идей, отражающих коренные интересы восходящей буржуазии. Вначале эти идеи рядились буржуазными идеологами в форму, характерную для общественного сознания рабовладения и феодализма. Но так было лишь до утверждения буржуазных отношений. Как только «новая общественная формация сложилась, исчезли допотопные гиганты и с ними вся воскресшая из мертвых римская старина...»<sup>1</sup>.

Родовым по отношению к категории общественной формации выступает понятие человеческого общества как обособившейся от природы и исторически развивающейся жизнедеятельности людей. В любом случае общественная формация представляет исторически определенную ступень развития человеческого общества, исторического процесса. М.Вебер считал марксистские категории, в том числе, разумеется, категорию общественной формации, «мысленными конструкциями»<sup>2</sup>. Безусловно, категория общественной формации «мысленная конструкция». Но это не произвольная «мысленная конструкция», а конструкция, отражающая логику исторического процесса, его сущностные характеристики: исторически определенный общественный способ производства, систему общественных отношений, социальную структуру, в том числе классы и классовую борьбу и др. Вместе с тем развитие отдельных стран и регионов богаче формационного развития. Оно представляет все многообразие форм проявления сущности исторического процесса, конкретизацию и дополне-



ние формационных характеристик особенностями хозяйственных укладов, политических институтов, культуры, религиозных верований, морали, законоуложений, обычаев, нравов и т.п. В этой связи и возникают проблемы цивилизации и цивилизационного подхода, на чем ниже я остановлюсь специально. Сейчас же хочу обратить внимание читателя еще на ряд вопросов формационного подхода к историческому процессу.

Человеческое общество в прошлом никогда не представляло собой единой системы. Оно выступало и продолжает выступать в виде совокупности самостоятельных, более или менее изолированных друг от друга социальных единиц. Для обозначения этих единиц также применяется термин «общество», причем к слову «общество» в данном случае добавляется собственное наименование: древнеримское общество, немецкое общество, российское общество и др. Подобное наименование общества может иметь и региональное значение – европейское общество, азиатское общество, латиноамериканское общество и т.п. Когда же ставится вопрос о подобных образованиях вообще, часто говорят просто «общество» или в переносном смысле, особенно в исторических исследованиях, употребляют понятия «страна», «народ», «государство», «нация». При таком подходе понятие «общественная формация» обозначает не только исторически определенную ступень развития человеческого общества, но и исторический тип отдельного, конкретного общества, иначе – социума. Будучи общим, человеческое общество (его развитие, т.е. исторический процесс) существует в отдельном и через отдельное.

### *Три больших общественных формации*

Базовыми звеньями формационного развития выступает «формационная триада»<sup>3</sup> – три большие общественные формации. В окончательном варианте (1881 г.) формационная триада была представлена К.Марксом в виде первичной общественной формации (общая собственность), вторичной общественной формации (частная собственность) и, вероятно, можно так сказать, хотя у К.Маркса и не было подобного словосочетания, – третичной общественной формации (общественная собственность)<sup>4</sup>.

Вторичная общественная формация, в свою очередь, обозначалась термином «экономическая общественная формация» (в переписке К.Маркс использовал и сокращенный термин «экономическая формация»). В качестве прогрессивных эпох

экономической общественной формации были названы азиатский, античный, феодальный и буржуазный способы производства<sup>5</sup>. В более же раннем тексте при сходной ситуации К.Маркс говорил об античном, феодальном и буржуазном обществах<sup>6</sup>. Исходя из прогрессивных эпох экономической общественной формации, перечисленные способы производства можно также считать формационными способами производства, представляющими малые общественные формации (формации в узком смысле слова). В том же абзаце, где ставится вопрос о буржуазной эпохе экономической общественной формации, используется и термин «буржуазная общественная формация». К.Маркс считал неудобным обозначать одним и тем же термином два или несколько понятий, в то же время он отмечал, что избежать этого в полной мере не удастся ни в одной науке<sup>7</sup>.

Первичная общественная формация характеризуется архаическим синкретизмом общественных отношений, в условиях которого отношения общности собственности и, следовательно, производственные отношения не имеют отдельной формы бытия, проявляются не сами по себе, а через родовые связи – семейно-брачные и кровнородственные отношения. Впервые данная проблема была поставлена Ф.Энгельсом в предисловии к первому изданию книги «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Рассматривая концепцию производства непосредственной жизни (сформулированную еще в «Немецкой идеологии»), он отмечал, что производство непосредственной жизни включает в себя производство средств к жизни и производство самого человека, продолжение рода. Общественные порядки обуславливаются обоими видами производства: степенью развития, с одной стороны – труда, с другой – семейно-брачных и кровнородственных отношений. Чем меньше развит труд, «тем сильнее проявляется зависимость общественного строя от родовых связей»<sup>8</sup>.

В условиях первичной общественной формации родовые отношения представляли собой специфическое средство выражения производственных отношений. Отсюда и та особенность общественной жизни, при которой экономический и родовой строй совпадают друг с другом, как это сохраняется и сейчас в патриархальном укладе. Только возникновение и развитие частной собственности проводит грань между ними. Производственные отношения обретают самостоятельную форму бытия. Соответственно марксистская теория экономической структуры об-

щества, экономического базиса и надстройки отражает исторические реалии именно вторичной общественной формации. Этим объясняется и ее двойственное обозначение: *экономическая общественная формация*.

Нет достаточных оснований распространять характеристики вторичной общественной формации и на третичную общественную формацию, каким бы термином не обозначать будущее развитие. Суть проблемы в том, что К.Маркс уловил зарождающуюся в его время тенденцию возрастания роли в системе общественного производства всеобщего труда. Под понятие всеобщего труда он подводил всякий научный труд, всякое открытие, всякое изобретение<sup>9</sup>, а если расширить предмет абстракции, то можно сказать — всякий действительно творческий интеллектуальный труд. Уникальность всеобщего труда, соотносящегося с духовным производством в его марксистском понимании, означает принципиальную невозможность измерить получаемые результаты затратами общественно необходимого труда. Вряд ли позволительно говорить и о их предельной полезности, ибо возможности практического использования фундаментальных научных открытий могут возникнуть лишь многие годы спустя. Понятие всеобщего труда становится не экономической, а социокультурной категорией.

В условиях преобладания всеобщего труда неизбежна трансформация экономических, т.е. общественных производственных отношений. Они, видимо, будут вплетаться в совокупность складывающихся на основе всеобщего труда социокультурных отношений, проявляться через эти отношения. В исторической перспективе, если исходить из рассматриваемой тенденции, возникнет новый вид теперь уже социокультурного синкретизма общественных отношений. Поэтому третичная общественная формация (так же как и первичная) не будет иметь признаков экономической общественной формации. Не случайно в российской науке уже получил известное распространение термин «постэкономическая общественная формация»<sup>10</sup>.

Результаты всеобщего труда могут воздействовать на общественную жизнь не сами по себе, а только через практическую деятельность людей. Поэтому всеобщий труд — отнюдь не исключает общественно необходимый труд. На какую степень развития ни возвысилась бы основанная на достижениях науки «безлюдная» технология, она всегда будет предполагать непосредственный труд технологов, программистов, наладчиков, операторов и др. И хотя их труд становится рядом с производствен-

ным процессом, он по-прежнему будет измеряться затратами рабочего времени, т.е. нести на себе печать общественно необходимого труда. Его экономия, как универсальное требование общественного прогресса, не может не влиять на состояние всеобщего труда, а отношения общественной собственности, представленные в общественной форме всеобщего труда, — на тенденции развития социокультурного синкретизма общественных отношений в целом. Хотя в процессе взаимодействия причина и следствие постоянно меняются местами, нельзя забывать и о наличии главной причины — основы и обоснованного.

### ***Историческая неоднородность развития вторичной общественной формации***

К.Маркс пользовался понятиями «рабство», «рабовладельческий способ производства», «общество, основанное на рабстве» и т.п. Однако, перечисляя формационные ступени исторического развития, он употребляет иной термин — «античное общество». Случайно ли это? Думается, нет. Действительно, в античную эпоху существовало рабство. Но, строго говоря, рабовладельческий способ производства возник лишь на завершающем этапе истории Древнего Рима, когда плебеи — некогда свободные общинники — лишились своих земельных участков и возникли основанные на рабском труде крупные латифундии. Античное же общество охватывает длительную эпоху, главной производительной силой до завершающего этапа которого оставались свободные общинники. Античное общество, хотя оно было распространено на Ближний Восток и Северную Африку, — специфически западноевропейское явление. Такое же западноевропейское происхождение имеет и феодализм. По сравнению с Западной Европой своеобразие исторического процесса дает о себе знать не только в Азии, но уже и в Восточной Европе. Сошлемся на историю России.

Вплоть до введения крепостного права укладом хозяйственной жизни было здесь «вольное хлебопашество». Крестьяне (смерды) арендовали земельные участки у землевладельцев (бояре, церковь, государь) и после выполнения арендного договора — феодальных по своей сути повинностей — имели право свободно переходить от одного землевладельца к другому. Налицо условия развития феодальных отношений западноевропейского типа. Од-

нако уже в «Русской Правде» (XI–XII вв.) наряду со смердами говорится и о рабах. В Верхневолжской Руси (XIII – середина XV вв.) холопский (рабский) уклад имел самое широкое распространение. В качестве производительной силы труд рабов использовался в несравненно большем масштабе, чем, например, в древних Афинах. Исследуя классы Новгородской земли, известный русский историк В.О.Ключевский писал: «В глубине сельского, как и городского, общества в Новгородской земле видим холопов. Этот класс был там очень многочислен. Развитию его способствовало особенно боярское и жите землевладение. Крупные вотчины заселялись и эксплуатировались преимущественно холопами»<sup>11</sup>.

Если накладывать формационную схему западноевропейского исторического развития на Российскую историю рассматриваемого периода, то надо констатировать одновременное равнозначное существование и взаимодействие двух различных по своей социальной природе формационных способов производства – рабовладельческого и феодального, и характеризовать с тех же западноевропейских позиций данное состояние как межформационную ступень исторического процесса. Но можно подходить и иначе: выделять особый восточноевропейский формационный этап. В любом случае однозначно утверждать, что Восточная Европа миновала рабовладельческий способ производства, не представляется возможным.

Не исключено, что именно в видоизменении представлений об экономической основе вторичной общественной формации надо искать ключ к пониманию проблем, связанных с азиатским способом производства. Нелишне напомнить известные слова К.Маркса, категорически отвергавшего попытку трансформировать его «исторический очерк возникновения капитализма в Западной Европе в историко-философскую теорию о всеобщем пути, по которому роковым образом обречены идти все народы, каковы бы ни были исторические условия, в которых они оказываются...»<sup>12</sup>.

Что же представляет собой общество, основанное на азиатском способе производства? Подчеркивая универсальность азиатского способа производства, некоторые авторы приходят к выводу о возможности выделения в историческом процессе соответствующей ему малой общественной формации. Другие считают его переходной эпохой от первичной общественной формации ко вторичной. Существует и гипотеза, определяющая осно-

ванное на азиатском способе производства общество в качестве модели, наряду с рабством и феодализмом, большой «феодальной» (докапиталистической) формации<sup>13</sup>.

Указанные интерпретации азиатского способа производства заслуживают внимание уже потому, что стимулируют научный поиск. Вместе с тем вызывает серьезное сомнение сама европоцентристская концепция рассматриваемых подходов. Известно, что для Гегеля всемирная история – одномерное и линейное движение мирового разума: Восток, античный мир, христианско-германская Европа. Гегелевские представления о всемирной истории в новом истолковании заимствовал и К.Маркс. Отсюда его первоначальное стремление поставить азиатский способ производства в один ряд с античным, феодальным и буржуазным.

Да, действительно азиатский способ производства (критомикенское общество) предшествовал античному и феодальному способам. Но история азиатского способа производства не ограничилась лишь этим. На огромном пространстве Азии, доколумбовой Америки и доколониальной Африки он продолжал свое развитие параллельно западноевропейской истории. Своеобразие азиатского способа производства – соединение самых различных по европейским меркам отношений: даннических, налогово-рентных, повинностно-трудовых, кабальных, рабских и др. Поэтому при его изучении необходима смена западноевропейской исследовательской парадигмы. История действительно неоднородна и нелинейна.

По сравнению с европейской историей история общества, основанная на азиатском способе производства, не имеет столь четко обозначенной линии исторического прогресса. Бросаются в глаза эпохи общественного застоя, попятного движения (вплоть до возвращения под воздействием природных катаклизмов и завоевательных войн от государственно-общинного к общинному строю), цикличность. По всей видимости, понятие азиатского способа производства есть собирательное понятие. Оно обозначает и свои особые исторические эпохи, и свои особые формационные ступени. Во всяком случае древний и средневековый Восток – это не одно и то же. Только капитализм своей грабительской экспансией начал процесс слияния европейской, азиатской, американской и африканской истории в единый поток всеобщей истории.

Как мы видим, марксистская формационная триада далеко не совпадает с так называемой формационной «пятичленкой», имевшей до недавнего времени широкое распространение в мар-

ксистской литературе. Вопреки предостережениям К.Маркса, эта «пятичленка», конституированная в основном на западноевропейском историческом материале, была представлена в качестве всеобщих, единственно возможных ступеней исторического процесса. Столкнувшись с историческими фактами, осмысление которых не укладывалось в подобную формационную схему, востоковеды и другие исследователи неевропейских стран и регионов объявили о несостоятельности марксизма. Однако подобная «критика» марксизма фактически означает лишь критику суррогата марксизма. Формационная триада ставит все на свое место. Марксизм дает не готовые догмы, а отправные пункты дальнейших исследований и метод таких исследований.

### *Цивилизационная стадильность и цивилизационные парадигмы*

Основоположники специальных цивилизационных исследований и их современные последователи (Н.Я.Данилевский, А.Тойнби, С.Хантингтон и др.) трактуют цивилизационное развитие как цикличный процесс зарождения, зрелости и угасания отдельных цивилизаций. Названные и другие авторы каждый по-своему выделяют число живых и мертвых цивилизаций (от 6 до 20), выдвигают свои аргументы их обоснования. Актуализировалась сейчас на Западе и проблема определения ведущей цивилизации и перспектива ее развития в мировую цивилизацию.

Американский социолог Ф.Фукуяма формулирует эту проблему как «конец истории». Либеральная демократия (экономическая и политическая) и потребительская культура населения развитых капиталистических стран («золотой миллиард») завершают, по его мнению, историю. История продолжается лишь в странах, которые еще не достигли уровня жизни «золотого миллиарда». В отличие от цивилизационной цикличности здесь утверждается идея восходящего развития — становления мировой цивилизации на основе жизненных стандартов развитых капиталистических стран.

Суть этой «постисторической» цивилизации Ф.Фукуяма описывает так: «...экономический расчет, бесконечные технические проблемы, забота об экологии и удовлетворении изощренных запросов потребителя»<sup>14</sup>. Но совместимы ли экология с безграничным ростом материальных, особенно престижных, потреб-

ностей? Думается, что нет. Даже приближение к «потребительской культуре» «золотого миллиарда» населения развивающихся стран вызовет такое антропогенное давление на природную среду, которое приведет к гибели современной биосферы со всеми вытекающими отсюда негативными для человека последствиями. Речь должна идти не о стихийном росте изощренных запросов потребителей, а о сознательном формировании разумных потребностей, сопряженных с биосферными возможностями Земли. Цивилизационная стадильность, как она представлена Ф.Фукуяма, — это дорога в гибельный для цивилизации тупик. Цивилизационное развитие нельзя отрывать от формационных преобразований.

Формационный подход к историческому процессу можно определить как субстанциальный. Он связан с нахождением единой основы общественной жизни и выделением стадий исторического процесса в зависимости от видоизменения этой основы. Но К.Маркс открыл не только формационную, но и цивилизационную триаду, не совпадающую по своим принципиальным характеристикам с формационной триадой. Уже это свидетельствует о различии формационного и цивилизационного подходов к истории. Причем рассматриваемые подходы не исключают, а дополняют друг друга.

В отличие от формационной цивилизационная теория применительно к каждой выделяемой ею исторической ступени имеет дело не в одним, а несколькими основаниями. Поэтому цивилизационный подход к историческому процессу является комплексным. Представляя собой собирательное понятие, он обозначает ряд связанных между собой и вместе с тем относительно самостоятельных цивилизационных парадигм. Этим объясняется и смысловая многозначность самого понятия «цивилизация».

О каких же парадигмах идет речь? Мне представляется возможным выделить четыре цивилизационные парадигмы: общеисторическую, философско-антропологическую, социокультурную и технологическую.

1. *бицеисторическая парадигма.* Цивилизация — это особый вид отдельного, конкретного общества (социума) или их сообщества<sup>15</sup>. В соответствии с этимологией термина признаками цивилизации являются государственность, гражданское состояние (власть закона, государственно-правовое регулирование общественных отношений), поселения городского типа. В истории общественной мысли цивилизация противопоставляется дикости и варварству. Историческая первооснова цивилизации



неотделима от производящего (в отличие от собирательства и охоты) хозяйства, распространения земледелия, ремесла, торговли, письменности, отделения умственного труда от физического, зарождения частной собственности и классов, формирования иерархических (вертикальных) и партнерских (горизонтальных) связей и др.

Характеризуя цивилизацию как ступень общественного развития, К.Маркс и Ф.Энгельс обращали также внимание и на «варварство цивилизации» или, можно сказать, «цивилизованное варварство»<sup>16</sup>. Оно находит свое выражение в захватнических войнах, вооруженном подавлении народного протеста, терроризме и прочих формах организованного насилия, вплоть до уничтожения мирного населения, осуществление политики геноцида.

По своим пространственно-временным координатам цивилизация (человеческая цивилизация) охватывает собой, во-первых, локальные цивилизации, геополитический центр которых представлен или социумом независимо от его формационного типа (российская цивилизация, китайская цивилизация и др.), или региональным сообществом таких социумов (европейская цивилизация, арабская цивилизация и др.) и, во-вторых, мировую цивилизацию, формирование которой еще находится в стадии становления. В специальной литературе локальные цивилизации определяются и в зависимости от формационного типа представляющих их социумов (античная, буржуазная и т.п. цивилизации). Имеются и позиции, отождествляющие цивилизацию только с возникновением и развитием капитализма. Историческая парадигма цивилизации принимает установку конкретно-исторического анализа. Некоторые исследователи вообще не видят различия между всеобщей историей (включая первобытное общество) и историей цивилизации<sup>17</sup>.

2. *Философско-антропологическая парадигма.* Философско-антропологическая парадигма составляет ядро цивилизационного подхода. Она позволяет наиболее наглядно представить принципиальное различие формационного и цивилизационного исследований исторической действительности. Формационный подход исходит из познавательной модели сведения индивидуально к социальному, ибо только так можно понять исторический тип отдельного общества. Особенностью формационного подхода выступает исследование общественных структур, их субординации в системе общества. Цивилизационный подход исходит из противоположной модели — сведение социального к индивиду-

альному, выражением чего становится социальность человека. Сама цивилизация обнаруживает себя здесь как жизнедеятельность социума в зависимости от состояния этой социальности. Поэтому требованием цивилизационного подхода является ориентация на исследование человека и мира человека. Так при переходе стран Западной Европы от феодального строя к капиталистическому формационный подход акцентирует внимание на изменение отношений собственности, развитие мануфактуры и наемного труда. Цивилизационный же подход интерпретирует рассматриваемый переход как возрождение на новой основе идей античного антропологизма и цикличности. Именно такое умонастроение европейского обществознания вызвало в дальнейшем к жизни само понятие цивилизации и сопряженных с ним понятий просвещения, гуманизма, гражданского общества и т.д.

Философско-антропологическая парадигма выдвигалась К.Марксом на передний план при формировании цивилизационной триады. Высказанные им соображения можно представить в виде развития и смены трех исторических ступеней социальности человека. Первая ступень – личная зависимость. Вторая ступень – личная независимость, основанная на вещной зависимости. Третья ступень – универсальное развитие человека, свободная индивидуальность<sup>18</sup>.

В формационном аспекте первая ступень цивилизации охватывает собой в западноевропейской истории античность и феодализм, вторая – капитализм, третья – в марксистском понимании будущий коммунизм. Однако суть проблемы не сводится лишь к несовпадению исторических рубежей первого этапа формационной и цивилизационной триад. Более существенно другое. Формационная триада подчеркивает прерывность исторического процесса, выражаемой прежде всего в коренном преобразовании системы общественных отношений, цивилизационная – непрерывность. Представляемые ею социумы могут проходить ряд формационных и цивилизационных ступеней. Отсюда преемственность в развитии цивилизации, особенно социокультурных ценностей, предшествующих исторических эпох. Российская цивилизация, например, имеет в этом отношении более чем тысячелетнюю историю, уходя своими корнями в языческие времена.

3. *Социокультурная парадигма.* Понятие цивилизации часто представляется в виде синонима понятия культуры, общей типологии культуры или конкретизируется через понятие городс-

кой культуры, ее предметных форм (разделение труда) и структурных образований<sup>19</sup>. В подобной интерпретации связи цивилизации и культуры есть и свои основания (социокультурная преемственность), и свои ограничения. Цивилизация, в частности, соотносится не с культурой в целом, а с ее упадком или подъемом. Для О.Шпенглера цивилизация – самое крайнее и самое искусственное состояние культуры. Она несет негативную печать, «как органически-логическое следствие, как завершение и исход культуры»<sup>20</sup>. Один из основоположников исторической школы «Анналов» Ф.Бродель, напротив, считает, что «культура – это цивилизация, которая не достигла своей зрелости, своего социального оптимума и не обеспечила своего роста»<sup>21</sup>.

Этимологически слово «культура» означает возделывание, обработку. Поэтому «культура» всегда противопоставляется «натуре», отождествляется с искусственной, созданной человеком «второй природой». Отсюда деятельностная концепция культуры, получающая в наше время все большее признание специалистов. Культура определяется здесь в виде специфически человеческого способа деятельности, способа овладения действительностью, соединяющего в себе актуальный потенциал материального и духовного творчества. С позиций деятельностной концепции культуры можно сказать, что цивилизация соподчинена с культурой, но это не одно и то же.

Цивилизация, на что уже обращалось внимание, – особый вид социума или их сообщества, культура же применительно к историческому процессу представляет все виды социума, включая первобытные. В этой связи заслуживает внимание определение цивилизации, предложенное американским социологом С.Хантингтоном<sup>22</sup>. Обобщая его высказывания, можно утверждать следующее: цивилизация с момента своего возникновения есть самая широкая историческая общность культурной идентичности людей. Есть и другие более узкие разграничительные линии цивилизации и культуры.

Культура – внутреннее состояние человека, цивилизация – внешнее поведенческое состояние. Поэтому ценности цивилизации отнюдь не всегда соответствуют ценностям культуры, крайним выражением чего выступает «цивилизационное варварство». Нельзя не видеть и то, что в классово разделенном обществе, даже в условиях обострения его социальных противоречий, цивилизация едина, хотя плоды цивилизации доступны далеко не

всем. Культура же в таком обществе всегда является разделенной культурой. По крайней мере можно говорить о народной культуре и элитарной, о субкультурах и т.п.

4. *Технологическая парадигма.* Способом формирования и развития цивилизации выступают общественные (в отличие от естественно возникших) технологии производства и воспроизводства непосредственной жизни. Технологию часто понимают в узком, сугубо техническом смысле. Однако есть и иное, более широкое и более глубокое понимание этого явления. В свое время К.Маркс писал: «Технология вскрывает активное отношение человека к природе, непосредственный процесс производства его жизни, а вместе с тем и его общественных условий жизни и проистекающих из них духовных представлений»<sup>23</sup>. Неизвестно, знал ли эти слова А.Тойнби. Однако сто лет спустя, переводя греческое слово «технология» как «сумка с инструментами», он обращает внимание на то, что среди них есть не только материальные, но и духовные инструменты, в том числе и мировоззрение<sup>24</sup>.

Итак, наряду с материальными началами общественные технологии включают в свою структуру и духовные начала – осознание человеком мнимых или действительных связей явлений. Коренные ступени развития духовных начал общественных технологий сопряжены со ступенями цивилизационной триады. Их обобщенной характеристикой выступает уровень практически-духовного овладения миром или, другими словами, движение по пути возвышения человеческой свободы к действительной свободе, где свободное развитие каждого – условие свободного развития всех.

Общественные технологии включают в свой процесс все средства материального и духовного производства, в том числе: язык и другие знаковые системы, социальные и технические нормы, закрепленные в традициях, обычаях, государственно-юридических уложениях, технической документации, законотворчество, правопорядок и т.д. Цивилизация представляется в этой связи как технико-технологическое отношение между людьми и их технико-технологическое отношение к природе.

Применительно к историческому процессу в целом цивилизационная технологическая парадигма имеет дело с развитием системы человек-техника. Она непосредственно затрагивает не только трудовые функции человека (ручная технология, машинная технология, самоуправляемая машинная технология), но и характеристики процесса социализации человека – изменение

его кругозора, навыков, опыта, знаний и заблуждений, социальной среды, жизненных ориентиров и установок, социальных позиций и многого другого, превращающего человека в общественного индивида. Поэтому и система человек-техника, строго говоря, является социо-технологической. Вслед за американским социологом Д.Беллом вехи ее развития можно определить как доиндустриальное, индустриальное и постиндустриальное общество.

Развитие системы человек-техника, соотносимое, как мы видим, с цивилизационной триадой – сложный и противоречивый процесс, не исключающий и фазы попятного движения. Духовный мир доиндустриального работника (ремесленника и крестьянина) несравненно выше и богаче духовного мира частичного рабочего, превращенного фактически в придаток машины. Однако частичный рабочий – не вершина индустриального общества, а лишь его начальное звено.

Технологическое использование достижений науки и техники создало в наше время новую ситуацию. Обозначилась тенденция интеллектуализации физического труда. Более того, современный рабочий класс представляет собой не только работников физического труда, но и непосредственно включенных в технологический цикл работников умственного труда – программистов, операторов, технологов и др. Формируются новейшие постиндустриальные технологии.

Какими бы словами ни обозначать постиндустриальное развитие, ясно одно: идея К.Маркса о переходе из «царства необходимости» в «царство свободы», завершающего предысторию человечества, сохраняет свою прогностическую ценность. Остается надеяться, что человеческий разум, труд и ответственность политиков предотвратит надвигающуюся экологическую катастрофу биосферы Земли, сделают все, чтобы создать условия устойчивого (самодостаточного) развития всех регионов планеты, сохранить у человеческой цивилизации будущее.

### *Резюме*

Формационный подход представляет собой логику исторического процесса, его сущностные черты (общественный способ производства, систему общественных отношений, социальную структуру, в том числе классы и классовую борьбу и др.), цивилизационный – все многообразие форм проявления

этих сущностных черт в отдельных, конкретных обществах (социумах) и их сообществах. Но К.Маркс открыл не только формационную, но и цивилизационную триады. Соответственно формационный подход можно определить как субстанциональный. Он связан с нахождением единой основы общественной жизни и выделением стадий (формаций) исторического процесса в зависимости от этой основы и ее видоизменения. Цивилизационный – как комплексный. Речь идет здесь не об одной, а о нескольких основах. Понятие цивилизационного подхода – собирательное понятие. Оно обозначает ряд связанных между собой парадигм, т.е. концептуальных установок исследования. Автор выделяет общеисторическую, философско-антропологическую, социокультурную и технологическую парадигмы цивилизационного подхода.

Формационная триада сформулирована К.Марксом в виде: первичная формация (общая собственность), вторичная формация (частная собственность) и третичная формация (общественная собственность) – то, что К.Маркс называл коммунистическим обществом. Обосновывается ответ на вопрос, почему первичная и третичная формации определяются как общественные формации, а вторичная как экономическая общественная формация. Выдвинута гипотеза об архаическом синкретизме (нерасчлененности) общественных отношений, составляющих общественную форму способа производства первичной формации, в условиях которой экономические отношения проявлялись через кровнородственные связи. Высказано также предположение о социокультурном синкретизме третичной общественной формации.

Выяснено соотношение формационной триады (трех больших формаций) и прогрессивных эпох (малых формаций – формаций в узком смысле) экономической общественной формации. Можно утверждать, что малые общественные формации были определены К.Марксом в основном на западноевропейском историческом материале. Поэтому античную и феодальную стадии развития нельзя просто переносить на историю Востока. Уже в России возникли особенности, не соответствующие западноевропейской модели развития. То, что К.Маркс называл азиатским способом производства – это собирательное понятие. Действительно, азиатский способ производства (крито-микенское общество) предшествовал античности. Но в дальнейшем он существовал и параллельно античности и феодализму. Это его развитие нельзя подгонять под западноевропейскую схе-

му. По крайней мере, Древний и Средневековый Восток – не одно и то же. Сближение западной и восточной ветвей исторического процесса обозначилось в результате грабительской экспансии Запада, положившей начало формированию мирового рынка. Оно продолжается и в наше время.

Цивилизационная триада представляет собой стадияльное развитие социальности человека. Выяснение ее существенных характеристик связывается с познавательной моделью сведения социального к индивидуальному. Цивилизационные стадии – это 1) личная зависимость; 2) личная независимость при наличии вещной зависимости; 3) свободная индивидуальность, универсальное развитие человека. Цивилизационное развитие выступает как движение к действительной свободе, где свободное развитие каждого является условием свободного развития всех. Формационный и цивилизационный подходы не взаимоисключают, а взаимодополняют друг друга. В этом отношении перспективы развития России должны ориентироваться не только на формационные, но и на цивилизационные особенности российской истории.

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 8. С. 120.

<sup>2</sup> Вебер М. Избр. произведения. М., 1990. С. 404.

<sup>3</sup> См.: Попов В.Г. Идея общественной формации (становление концепции общественной формации). Киев, 1992. Кн. 1.

<sup>4</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 419.

<sup>5</sup> См.: Там же. Т. 13. С. 7.

<sup>6</sup> См.: Там же. Т. 6. С. 442.

<sup>7</sup> См.: Там же. Т. 23. С. 228. Примеч.

<sup>8</sup> Там же. Т. 21. С. 26.

<sup>9</sup> См.: Там же. Т. 25. Ч. I. С. 116.

<sup>10</sup> См.: Иноземцев В. К теории постэкономической общественной формации. М., 1995.

<sup>11</sup> Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. М., 1988. Т. 2. С. 76.

<sup>12</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 120.

<sup>13</sup> См.: Марксистско-ленинская теория исторического процесса. Исторический процесс: целостность, единство и многообразие, формационные ступени. М., 1983. С. 348-362.

<sup>14</sup> Фукуяма Ф. Конец истории? // *Вопр. философии*. 1990. № 3. С. 148.

<sup>15</sup> См.: Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. М.; СПб., 1996. С. 99, 102, 130, 133 и др.

<sup>16</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 9. С. 229; Т. 13. С. 464 и др.

<sup>17</sup> См.: Ковальченко И. Многомерность исторического развития // *Свободная мысль*. 1995. № 10. С. 81.

- <sup>18</sup> См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. I. С. 100-101.
- <sup>19</sup> См.: *Клягин Н.В.* Происхождение цивилизации (социально-филос. аспект). М., 1966. С. 87.
- <sup>20</sup> *Шпенглер О.* Закат Европы. М., 1993. Т. I. С. 163.
- <sup>21</sup> *Бродель Ф.* Структура повседневности: возможное и невозможное. М., 1986. С. 116.
- <sup>22</sup> См.: *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций // Полис. 1994. № 1. С. 34.
- <sup>23</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 383. Примеч.
- <sup>24</sup> См.: *Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории. С. 159.



## **Учение К.Маркса и идея насильственной революции**

Анализ марксистской теории приводит к выводу, что это учение, философской основой которого является материалистическое понимание истории, придает решающее значение развитию материального производства. Маркс и Энгельс подвергали критике идеалистическое понимание истории, в особенности же его натуралистическую разновидность, согласно которой главную роль в истории человечества играло насилие. Уже в «Немецкой идеологии», в которой формулируются отправные положения материалистического понимания истории, они противопоставляют это учение теории насилия, характеризуя ее как господствующую социально-политическую концепцию. «До сих пор насилие, война, грабёж, разбой и т.д. объявлялись движущей силой истории»<sup>1</sup>. Маркс и Энгельс указывают, что эта концепция опирается на известные исторические факты, в особенности на события, относящиеся к эпохе крушения Римской империи, а также на последующую историю Европы, существенное содержание которой составляют войны, завоевания и другие формы насилия. Историки эпохи Реставрации (Тьерри, Минье, Гизо), исследования которых высоко оценивались основоположниками марксизма, объясняли возникновение противоположных классов как результат завоевания одного народа другим. Маркс и Энгельс, выступая против несостоятельного, с их точки зрения, преувеличения роли завоевания в истории, указывают на тот факт, что захватнические войны предполагают наличие того, что является предметом захвата и что может быть создано только трудом, материальным производством. В этой связи основоположники марксизма указывают:

«Нет ничего обычного представления, будто в истории до сих пор все сводилось к захвату. Варвары захватили Римскую империю, и фактом этого захвата принято объяснять переход от античного мира к феодализму»<sup>2</sup>. Маркс и Энгельс, разумеется, нисколько не отрицают факты, но они подчеркивают, что «захвату повсюду очень скоро приходит конец, когда для захвата ничего уже более не остается, нужно перейти к производству»<sup>3</sup>. Следовательно, с точки зрения материалистического понимания истории теория насилия, согласно которой история общества определяется внеэкономическими факторами, совершенно несостоятельна. Внеэкономическое принуждение, характеризующее феодальные производственные отношения, Маркс и Энгельс объясняют не просто насилием, а уровнем развития производительных сил в эту эпоху. Переход от феодального способа производства к капиталистическому означает замену внеэкономического принуждения к труду принуждением экономическим, обусловленным капиталистическими производственными отношениями. Таким образом, марксизм не только обосновывает приоритет экономического развития, но и доказывает, что его роль неуклонно возрастает в ходе исторического развития человечества.

Критику теории насилия Маркс и Энгельс продолжают и в последующие годы. Особенно показательна в этом отношении книга Энгельса «Анти-Дюринг». Дело в том, что Е.Дюринг, претендовавший на новое обоснование социализма, выступил против марксизма как учения, которое якобы недооценивает роль насилия в истории. Он писал, что «некоторые из новейших социалистических систем... утверждают, что формы политического подчинения как бы вырастают из экономических состояний». Отвергая это, как нетрудно заметить, марксистское воззрение, Дюринг пытался обосновать положение, что «первичное все-таки следует искать в непосредственном политическом насилии, а не в косвенной экономической силе»<sup>4</sup>. По теории Дюринга, частная собственность, капитал, прибыль и даже процент – все это является результатом насилия со стороны имущих классов по отношению к неимущим. Энгельс решительно отвергает эту абсолютизацию насилия, подчеркивая, что частная собственность на средства производства возникла «в интересах повышения производства и развития обмена, – следовательно, по экономическим причинам. Насилие не играет при этом никакой роли»<sup>5</sup>.

Дюринг, несмотря на свойственную ему абсолютизацию насилия, понимал последнее крайне односторонне. Насилие, с его точки зрения, есть абсолютное зло. Он осуждает, следовательно, и право на революционное насилие, которое обосновывали выдающиеся мыслители эпохи Просвещения, как Ж.-Ж.Руссо, Г.Б.мабли. И Энгельс, опровергая теорию насилия Дюринга, подчеркивает выдающееся историческое значение революционного насилия, которое, по словам Маркса, является повивальной бабкой старого общества, когда оно беременно новым.

Итак, проблема насилия в рамках марксистского учения есть прежде всего и главным образом проблема революционного насилия. Революции рассматриваются Марксом и Энгельсом как закономерные этапы развития антагонистического общества в эпоху, когда прогресс производительных сил сковывается устаревшими общественными отношениями производства.

Следует подчеркнуть, что этот общий социологический вывод имеет своей основой реальный исторический опыт: буржуазные, антифеодальные по своему содержанию, революции XVII–XIX вв. Если переход от феодализма, в рамках которого возникает и развивается капиталистический экономический уклад, к буржуазному обществу стал возможен лишь в результате ряда революций, то переход к принципиально новому, исключаящему антагонистические производственные отношения, посткапиталистическому общественному строю, в принципе невозможен без насильственной революции. Таков был ход мысли Маркса и Энгельса, основанный на обстоятельном изучении истории буржуазных революций. Это обстоятельство важно подчеркнуть, поскольку оно делает понятным происхождение идеи насильственной революции.

Процесс формирования марксизма совершается накануне буржуазно-демократических революций 1848 г. Первый программный документ марксизма – «Манифест Коммунистической партии» – был написан буквально накануне революционного взрыва во Франции и Германии. Революционная ситуация, о которой прямо говорится в «Манифесте», несомненно, наложила свою печать на это произведение, в особенности же на то понимание проблемы революции, которое в нем изложено.

В «Манифесте» Маркс и Энгельс, исходя из сформулированной ими теории классов и классовой борьбы и применяя эту теорию к рабочему движению, следующим образом определяют его перспективы: «Описывая наиболее общие фазы развития пролетариата, мы прослеживали более или менее открытую

гражданскую войну внутри существующего общества вплоть до того пункта, когда она превращается в открытую революцию, и пролетариат основывает свое господство посредством насильственного ниспровержения буржуазии»<sup>6</sup>.

Итак, Маркс и Энгельс рассматривают насильственную антикапиталистическую революцию как завершающую стадию классовой борьбы между пролетариатом и буржуазией. Установление политического господства пролетариата определяется в том же «Манифесте» как «завоевание демократии»<sup>7</sup>. Это положение заслуживает особого внимания и специального рассмотрения. Характеристика политического господства рабочего класса как завоевания демократии прямо указывает на то, что необходимость насильственной антикапиталистической революции непосредственно связывается с отсутствием демократии в капиталистическом обществе или, по меньшей мере, с совершенно недостаточным развитием его демократических институтов. И действительно, в эту эпоху, не только накануне революций 1848 г., но непосредственно после них, в европейских странах (даже в наиболее развитых из них) не было всеобщего равного избирательного права так же, как и свободы объединения в профсоюзы, права на забастовки, демонстрации, свободы печати и т.д. Естественно, возникает вопрос: не связан ли тезис о необходимости насильственной антикапиталистической революции с констатацией данного, фактического положения вещей?

В полной мере следует учитывать и то обстоятельство, что буржуазные революции XVII–XVIII вв. и даже первой половины XIX в. представляли собой лишь начало демократических преобразований, которые были завершены значительно позже, в основном лишь в последней трети XIX в., да и то лишь в наиболее развитых европейских капиталистических странах. В период революций 1848 г. Маркс и Энгельс были убеждены в том, что завершение демократических преобразований, буржуазный характер которых они неоднократно подчеркивали, в принципе невозможно в рамках капиталистического общества, так как оно подорвало бы политическое господство буржуазии. Если учесть и то обстоятельство, что капиталистическая система представлялась Марксу и Энгельсу как, по существу, уже исчерпавшая свою историческую необходимость, то становится понятным, почему они связывали «завоевание демократии» с насильственным ниспровержением политического господства буржуазии.

Маркс и Энгельс заблуждались относительно ближайшего и более отдаленного будущего капиталистического способа производства. С этим основным заблуждением, характеризующим не только ранний марксизм, но и все его последующее развитие, связана и определенная недооценка значения организованного рабочего движения в качестве могущественной движущей силы в историческом процессе завершения буржуазно-демократических преобразований. Ведь если крах капитализма представляется делом ближайшего будущего, то вследствие этого нет и перспектив для пролетарской борьбы за демократию в рамках этого строя.

В конце 50–60-х гг. Маркс и Энгельс частично пересмотрели выводы, сделанные ими на основе теоретического осмысления опыта революций 1848 г. Они, в частности, отказались от идеи непрерывной революции, признав, что пролетарскую революцию отделяет от буржуазных революций целая историческая эпоха. Преодоление иллюзии относительно близости антикапиталистической революции позволило более трезво оценить повседневную борьбу пролетариата за улучшение своих жизненных условий в рамках буржуазного общества. Это, как свидетельствовали факты, были не только экономическая, но и политическая борьба, а именно борьба за завершение буржуазно-демократических преобразований. Всеобщее избирательное право, казавшееся невозможным в рамках капиталистического строя, стало фактом, в первую очередь, в наиболее развитых капиталистических странах: в Англии, США, Франции, Германии. Профсоюзное движение было легализовано в этих странах, несмотря на противодействие предпринимателей-капиталистов. Стачечное движение также постепенно обрело правовую основу. В конце 60-х годов в Германии возникла первая легальная социал-демократическая партия рабочего класса. К.Маркс и Ф.Энгельс, естественно, не могли не учитывать эти факты. В этой связи становится понятным громадное принципиальное значение известного высказывания Маркса, сделанного в 1872 г. после Гаагского, последнего конгресса Первого Интернационала. В речи на митинге в Амстердаме Маркс подчеркивает, что существуют разные пути и средства, ведущие к новому, социалистическому строю: «...мы никогда не утверждали, что добиваться этой цели надо повсюду одинаковыми средствами»<sup>8</sup>. Это общее положение конкретизируется посредством прямого указания на возможность мирных социалистических преобразований в тех капиталистических странах, в которых в полной мере осуществлены демокра-

тические преобразования. «Мы знаем, — говорил Маркс, — что надо считаться с учреждениями, нравами и традициями различных стран, и мы не отрицаем, что существуют такие страны, как Америка, Англия, и если бы я лучше знал ваши учреждения, то, может быть, прибавил бы к ним и Голландию, в которых рабочие могут добиться своей цели мирными средствами»<sup>9</sup>.

На первый взгляд, речь идет просто об исключении, сделанном Марксом для США и Англии: ведь в других странах, по его же словам, «господство труда» не может быть установлено мирным путем, т.е. посредством реформ в рамках существующего строя. Необходимо, однако, вполне уяснить роль Англии и США в мировой экономике второй половины XIX в. Великобритания была наиболее могущественной индустриальной державой мира. Британская империя охватывала едва ли не большую часть населения Земли. США господствовали на всем американском континенте. Можно было не сомневаться в том, что успешные мирные социалистические преобразования в этих странах имели бы своим непосредственным продолжением аналогичный процесс в большинстве капиталистических стран Европы.

Необходимо отметить, что приведенное положение Маркса о возможности мирных социалистических преобразований — отнюдь не единственное высказывание на эту тему. В письме Г.Гайндману от 8 декабря 1880 г. Маркс подчеркивает, что его партия «считает английскую революцию не необходимой, но — согласно историческим прецедентам — возможной». Революция, поясняет далее Маркс, безусловно, необходима для свержения антидемократического режима: «от военного деспотизма невозможно избавиться иначе, как путем революции»<sup>10</sup>. Эти положения, несомненно, связаны с экономический анализом развития капитализма, анализом, который приводит Маркса к заключению, что акционерные компании представляют собой «упразднение капитала как частной собственности в рамках самого капиталистического способа производства»<sup>11</sup>. Еще в большей мере это относится к кооперативным предприятиям, в которых, по словам Маркса, «уничтожается противоположность между капиталом и трудом, хотя вначале в такой форме, что рабочие как ассоциация являются капиталистом по отношению к самим себе...». И далее Маркс подчеркивает, что акционерные компании и кооперативные предприятия «следует рассматривать как переходные формы от капиталистического способа производства к ассоциированному»<sup>12</sup>. Ассоциированным способом производства Маркс, разумеется, именуется социализм.

Приведенные положения Маркса получают свое дальнейшее развитие в работах Энгельса. Здесь в первую очередь надо указать на его замечания к проекту Эрфуртской программы германской социал-демократии. В этом проекте имеется формулировка: «современное общество вырастает в социализм». Энгельс отвергает это положение, поскольку оно распространялось на все капиталистические страны и прежде всего на Германию, в которой, несмотря на наличие представительных учреждений, господствовал абсолютизм, подавляющий демократическое волеизъявление трудящихся масс. Иное дело — действительно развитые демократические буржуазные государства, в которых народное волеизъявление получает адекватное выражение в представительных учреждениях. «Можно представить себе, — пишет Энгельс в этой связи, — что старое общество могло бы мирно вращаться в новое в таких странах, где народное представительство сосредоточивает в своих руках всю власть, где конституционным путем можно сделать все, что угодно, если только имеешь за собой большинство народа: в демократических республиках, как Франция и Америка, в таких монархиях, как Англия...»<sup>13</sup>.

Стоит подчеркнуть, что Энгельс не отрицает возможности сосредоточения всей власти в органах народного представительства, несмотря на то, что буржуазия остается экономически господствующим классом в системе капитализма. Это противоречие буржуазной демократии, которая при всей своей исторической ограниченности все же является действительной, а не мнимой (как утверждают анархисты) демократией, неоднократно отмечалось основоположниками марксизма.

Дальнейшим развитием нового марксистского положения о возможности мирных социалистических преобразований в капиталистических странах, положения, которое принципиально отличается от воззрений Маркса и Энгельса периода революций 1848 г. (и непосредственно после них), является введение Энгельса к переизданию работы Маркса «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.». В этом введении, значение которого постоянно замалчивалось в советской, посвященной истории марксизма, литературе, Энгельс еще более решительно, чем в предшествующих своих работах обосновывает возможность мирных социалистических преобразований.

Если накануне революций 1848 г. и непосредственно после них Маркс полагал, что всеобщее избирательное право не может быть завоевано без ниспровержения политического господ-

ства буржуазии, то теперь в конце XIX в., когда оно было уже завоевано в условиях капитализма, задача социал-демократии состоит в том, чтобы предотвращать превращение этого выдающегося демократического завоевания в орудие обмана широких масс избирателей. Необходимо постоянно разоблачать избирательные махинации имущих классов, дабы превратить всеобщее избирательное право в орудие освобождения трудящихся масс.

Всеобщее избирательное право, разъясняет Энгельс, может быть успешно использовано в интересах трудящихся. В этом случае оно представляет собой «совершенно новый способ борьбы пролетариата», ибо при наличии этого права «государственные учреждения, при помощи которых буржуазия организует свое господство, открывают и другие возможности для борьбы рабочих против этих учреждений». И, разъясняя это положение, Энгельс пишет, что рабочие «стали оспаривать у буржуазии каждую выборную должность, если при замещении ее в голосовании участвовало достаточное количество рабочих голосов. И вышло так, что буржуазия и правительство стали гораздо больше бояться легальной деятельности рабочей партии, чем нелегальной, успехов на выборах, — чем успехов восстания»<sup>14</sup>.

Если в первой половине XIX в. пролетарии, доведенные до отчаяния ужасающими условиями своего существования, нередко восставали против произвола капиталистов, то в последней трети столетия, благодаря изменившимся условиям, демократическим преобразованиям прежде всего, борьба европейского пролетариата против класса капиталистов обретает новые, легальные формы. Вооруженные выступления, бои на баррикадах уступают место забастовкам и другим формам массового организованного сопротивления трудящихся капиталистической эксплуатации. Капиталисты теперь вынуждены считаться с организованным рабочим движением, с профессиональными союзами, идти на компромисс с ними. Это значит, указывает Энгельс в том же введении к работе Маркса, что «условия борьбы существенно изменились. Восстание старого типа, уличная борьба с баррикадами, которая до 1848 г. повсюду в конечном счете решала дело, в значительной степени устарела»<sup>15</sup>. Это не значит, подчеркивает тут же Энгельс, что право народа на революцию, которая, как известно, невозможна без насилия, устарело. Напротив, оно прочно вошло в народное сознание как право законного ответа на насилие, применяемое господствующими



имущими классами. Поэтому не следует полностью исключать и возможность вооруженной народной борьбы. Но это не может быть столбовой дорогой массового социалистического движения.

Осмысливая опыт социалистического движения в Германии и в других буржуазно-демократических странах, Энгельс приходит к весьма важному заключению: «Ирония всемирной истории ставит все вверх ногами. Мы, «революционеры», «ниспровергатели», мы гораздо больше преуспеваем с помощью легальных средств, чем с помощью нелегальных или с помощью переворота. Партии, называющие себя партиями порядка, погибают от созданного ими же самими легального положения... И если мы не будем настолько безрассудны, чтобы в угоду этим партиям дать себя втянуть в уличную борьбу, то им в конце концов остается лишь одно: самим нарушить эту роковую законность»<sup>16</sup>.

Приведенные высказывания Энгельса носят, конечно, чрезмерно оптимистический характер. Всеобщее избирательное право, как свидетельствует исторический опыт XX в., используется имущими классами не менее (а зачастую и более) успешно, чем социал-демократическими партиями. Демократические институты в любом буржуазном обществе не устраняют экономического господства капиталистов, которое дает себя знать во всех сферах общественной жизни. Исторический опыт нашего века дает достаточно оснований для критического отношения к демократии в условиях капиталистического общества. Такое отношение внутренне присуще марксизму, который немислим без критики буржуазно-демократических иллюзий. Однако марксизму, в отличие от анархизма, чужда односторонняя оценка буржуазной демократии, а тем более ее недооценка. Неоспоримым фактом является то, что социал-демократические партии нередко становятся правящими партиями буржуазного общества. И в качестве правящих партий они, выражая интересы трудящихся масс, осуществляют социальные программы в сфере трудовых отношений, налогообложения, социального страхования, образования, медицины и т.д. Показательно также и то, что консервативные партии, становясь правящими, не могут, как правило, упразднить эти социальные программы, ибо в таком случае они лишаются шансов удержаться у власти.

До недавнего времени советские исследователи подвергали суровой критике социал-демократические партии за то, что они, притворяясь к власти, отвергают необходимость «экспроприации экспроприаторов» и тем самым оказываются сторонниками комп-

ромисса с классом капиталистов. Однако поскольку Маркс и Энгельс признавали закономерность (разумеется, при определенных исторических условиях) мирных социалистических преобразований, они признавали тем самым и необходимость компромисса между противоположными классами капиталистического общества. Борьба классов с точки зрения марксизма отнюдь не исключает компромиссов между ними. Экономическая борьба рабочего класса представляет собой, по существу, борьбу за соответствующий интересам трудящихся компромисс.

Маркс как-то говорил, что пролетариату, возможно, окажется наиболее выгодным не просто конфисковать капиталистическую собственность, а выкупить ее у буржуазии. Это ли не установка на классовый компромисс?

Таким образом, подытоживая рассмотрение вопроса об отношении основоположников марксизма к вопросу о насильственной революции, мы не вправе недооценивать факт эволюции их воззрений. Если в начале своего пути Маркс и Энгельс считали насильственную революцию безусловной необходимостью, то в дальнейшем, осмысливая исторические перспективы, возникающие в ходе завершения буржуазно-демократических преобразований, основоположники марксизма постепенно приходят к признанию возможности иного пути к посткапиталистическому обществу, т.е. мирных социалистических преобразований. Речь, следовательно, идет о двух возможных путях социалистического переустройства общества, причем мирные социалистические преобразования оказываются тем более вероятными, чем значительнее демократические завоевания трудящихся.

Современные социал-демократические партии в капиталистических странах восприняли положения Маркса и Энгельса о возможности мирных социалистических преобразований в условиях капитализма. Социализм рассматривается этими партиями не как некое отдаленное туманное будущее, а как совокупность социальных программ, часть из которых уже осуществлена или находится в процессе осуществления. С этой точки зрения, Маркс и Энгельс, сделавшие вывод о возможности социалистических реформ в рамках капитализма, являются, по меньшей мере в этом отношении, основоположниками «демократического социализма» — основной программной установки современных социал-демократических партий.

В.И. Ленин и созданная им большевистская партия никогда не признавали эволюции воззрений Маркса и Энгельса по вопросу о насильственной революции. В работе «Государство и ре-

волюция» Ленин мимоходом касается известного, приведенного выше положения Маркса о возможности мирных социалистических преобразований в Англии и США, рассматривая это высказывание как ограничение общего закона, обуславливающего переход от капитализма к социализму, ограничение, которое полностью отпадает вследствие изменения исторических условий, в частности потому, что Англия и США «скатились вполне в общеевропейское грязное, кровавое болото бюрократически-военных учреждений, все себе подчиняющих, все собой подавляющих»<sup>17</sup>. По Ленину выходит, что в XIX в., к которому относится упомянутое высказывание Маркса, Англия и США были гораздо более демократическими государствами, чем они стали в XX в. Это сугубо ошибочное воззрение, связанное с ленинской концепцией «эпохи империализма», истолковываемой как повсеместное подавление демократии и реакция по всей линии, явно игнорирует тот факт, что массовое организованное рабочее движение, массовые социал-демократические партии, т.е. все то, чего фактически не было (или почти не было) в XIX в., являются несомненным завоеванием демократии в рамках капиталистического общества. Поэтому представлять себе «эпоху империализма» как отказ от демократических завоеваний предшествующего периода — значит абсолютизировать некоторые свойственные монополистическому капитализму черты и явно недооценивать громадную роль рабочего движения в демократизации буржуазного общества.

Весьма показательно, что Ленин, упоминая о высказывании Маркса относительно возможности мирных социалистических преобразований, ни слова не говорит об аналогичных высказываниях Энгельса, некоторые из которых были приведены выше. Вследствие этого у читателя неизбежно создается ложное впечатление, что имеется лишь одно-единственное высказывание Маркса, которое не связано органически со всей системой марксистских воззрений, а тем более с их развитием. Такой односторонний подход к вопросу, значение которого невозможно переоценить, ведет к безапелляционному утверждению: «Мирного развития к социализму быть не может»<sup>18</sup>.

Естественно, возникает вопрос: чем объясняется убеждение Ленина в том, что социалистические преобразования осуществимы лишь путем насильственной революции? Это убеждение частично может быть, на мой взгляд, объяснено ситуацией в России, в которой господствовал царизм, подавляющий любые

попытки даже самых ограниченных демократических преобразований. Революция, которая назревала в России и разразилась в начале текущего века, могла быть, естественно, лишь насильственным переворотом. Эта революция носила буржуазно-демократический характер. Следовательно, ее насильственный характер не давал основания для категорического заключения о принципиальной невозможности мирных социалистических преобразований. И если Ленин все же настаивает на неизбежно насильственном характере социалистических преобразований, то это, по-видимому, объясняется тем, что такие преобразования представляются ему непосредственным продолжением буржуазно-демократической революции.

Маркс и Энгельс, как уже указывалось выше, отказались от идеи непрерывной революции, идеи, которая, по существу, несовместима с материалистическим признанием экономической обусловленности, экономической необходимости социалистической революции. Ленин, ссылаясь на новые исторические условия, сложившиеся в XX в., возрождает эту идею, разрабатывает ее как теорию перерастания буржуазно-демократической революции в революцию социалистическую.

Однако отрицание возможности мирных социалистических преобразований связано у Ленина не только с его отношением к исторической ситуации, сложившейся в России; оно самым существенным образом связано со всей совокупностью его теоретических воззрений. Ленин трактовал буржуазное государство как диктатуру буржуазии. Государственная власть вообще трактовалась Лениным как диктатура того или иного класса, причем диктатуру Ленин определял как власть, не опирающуюся на какие-либо законы, не связывающую себя какими-либо (следовательно, и собственными) законами. Соответственно этому и демократия в рамках капитализма характеризовалась Лениным (особенно в последнее десятилетие его деятельности) лишь как внешнее облачение диктатуры буржуазии. Такое понимание сущности государства принципиально исключает допущение мирных социалистических преобразований.

В начале этой статьи я указывал, что материалистическое понимание истории, придающее решающее значение развитию производительных сил общества, принципиально несовместимо с теорией насилия, которая является разновидностью идеалистической интерпретации исторического процесса. Ленин был, несомненно, противником идеализма, но свойственная ему сугубая переоценка роли революционного насилия в истории является уступкой идеалистическому пониманию истории.

В период первой русской революции Ленин писал: «Великие вопросы в жизни народов решаются только силой»<sup>19</sup>. К этому положению Ленин неоднократно возвращался и в последующие годы. Между тем не требуется особой проницательности, чтобы понять несовместимость такого социологического обобщения с материалистическим пониманием истории.

Промышленная революция конца XVIII – первой половины XIX вв. никоим образом не может быть истолкована как насильственное решение великих исторических вопросов. То же и притом в еще большей мере следует сказать о научно-технической революции нашей эпохи, революции, благодаря которой осуществлены (и продолжают осуществляться) грандиозные изменения в жизни всех народов Земного шара. Переходя от этих впечатляющих примеров к общему выводу, можно с полным правом сказать, что великие вопросы в жизни народов решаются прежде всего путем экономического развития.

Характерное для всего ленинизма преувеличение роли насилия Ленин пытался оправдать соответствующей интерпретацией учения Маркса и Энгельса, которое им характеризуется буквально как «панегирик насильственной революции». При этом подчеркивалось: «Необходимость систематически воспитывать массы в таком и именно таком взгляде на насильственную революцию лежит в основе всего учения Маркса и Энгельса»<sup>20</sup>. Между тем в основе всего учения марксизма лежит, как известно, материалистическое понимание истории и экономическое учение Маркса. Эта истина была, конечно, хорошо известна Ленину, но он на протяжении всей своей деятельности характеризовал марксизм главным образом как учение о решающей роли революционного насилия в истории человечества. Такая интерпретация марксизма носит волюнтаристский характер.

Ленинское истолкование марксизма, которое в течение многих десятилетий выдавалось в нашей стране (а частью и за ее пределами) за его единственно правильное понимание, в действительности оказалось искажением действительных воззрений Маркса и Энгельса и притом их в высшей степени существенных воззрений. Догматизация ленинского истолкования марксизма еще более усугубила это искажение. И нет другого пути к правильному пониманию учения Маркса и Энгельса, кроме преодоления его волюнтаристической интерпретации.

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 21.

<sup>2</sup> Там же. С. 74.

- 3 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т.3. С. 74.
- 4 Цит. по: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 162.
- 5 Там же. С. 166.
- 6 Там же. Т. 4. С. 435.
- 7 Там же. С. 446.
- 8 Там же. Т. 18. С. 154.
- 9 Там же. В 1886 г. в предисловии к английскому изданию первого тома «Капитала» Энгельс указывает, что изучение положения Англии привело Маркса к выводу, что «по крайней мере в Европе, Англия является единственной страной, где неизбежная социальная революция может быть осуществлена всецело мирными и легальными средствами» (Там же. Т. 23. С. 34).
- 10 Там же. Т. 34. С. 383.
- 11 Там же. Т. 25. Ч. I. С. 481.
- 12 Там же. С. 236-237.
- 13 Там же. Т. 22. С. 336-337.
- 14 Там же. С. 540.
- 15 Там же.
- 16 Там же. С. 546.
- 17 *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 33. С. 38.
- 18 Там же. Т. 38. С. 358.
- 19 Там же. Т. 11. С. 123.
- 20 Там же. Т. 33. С. 20, 22.

## **Марксизм и этика**

Тема «марксизм и этика» не является новой, есть даже немало книг с такими или схожими названиями<sup>1</sup>. Тем не менее в ней есть ряд неисследованных аспектов, исключительно важных для понимания как марксизма, так и этики. Вот только некоторые из них: являются ли случайными встречающимися в текстах К.Маркса, Ф.Энгельса, В.И.Ленина морально-нигилистические утверждения, и если нет, то каков их контекстуальный смысл? Совпадает ли действительный (непроговоренный) моральный пафос марксистского учения с его сознательно выраженным отношением к морали и этике? Не страдает ли в скрытой форме сам марксизм столь ненавистным ему недугом морализирования? Насколько марксистскими по существу, по объективному теоретическому содержанию являются создававшиеся в рамках формальной марксистской традиции концепции морали (К.Каутского, Д.Лукача, О.Г.Дробницкого и др.)? Ответственна ли марксистская теория за вдохновенную ею нравственную практику, в частности и прежде всего за нравственный опыт советского общества? Я остановлюсь только на первом из сформулированных вопросов и смогу сделать это лишь в самой общей форме; при этом, разумеется, в соответствии с темой я ограничусь только К.Марксом.

1. Концептуальный подход К.Маркса к морали и этике в их исторически сложившихся формах можно определить как их радикальное отрицание. Соответствующих мест в его индивидуальных и совместных с Ф.Энгельсом работах достаточно много. Они известны. В этом отношении показательны слова из «Не-

мецкой идеологии» о том, что «коммунисты не проповедуют никакой *морали*»<sup>2</sup>. Такая позиция, по-видимому, также психологически соответствовала бунтарской, революционной натуре Маркса и он формулирует ее с необычайной энергией — не только как философскую истину, но и как личное убеждение.

Последователи Маркса, начиная с первого поколения (П.Лафарг, А.Бебель, и др., в какой-то степени даже поздний Энгельс), не говоря уже о последующих (Э.Бернштейн, К.Каутский, Г.В.Плеханов, А.Ф.Шишкин и др.) пытались смягчить, перетолковать шокирующий этический нигилизм учителя (мол, имелась в виду не вообще мораль, а мораль господствующих классов, резкость формулировок определялась полемическими соображениями и т.п.). Я думаю, эти попытки были неверными по существу и сомнительными по мотивам. Желая подправить К.Маркса, «припудрить» его с тем, чтобы представить в более выгодном с их точки зрения свете, они на самом деле упустили из внимания самое специфичное и, как теперь на исходе XX века обнаруживается, самое ценное в его взгляде на мораль. Действительное открытие Маркса в этике состояло в том, что он *поставил под сомнение саму мораль*. За этими пределами в его взглядах на мораль нет ничего, что представляло бы особый теоретический интерес.

Нельзя говорить об этике К.Маркса в том же смысле, в каком мы говорим, например, об этике Эпикура или Канта. Маркс вообще не создавал теории морали. Он не ставил перед собой такой задачи — не в том смысле, что он этим не занимался, а в том смысле, что такая задача, с его точки зрения, по существу фальшива. Маркс предлагает *критику* морали. Он считает, что мораль — превращенная форма общественного *сознания*, она не отражает, не выражает, а *искажает и прикрывает действительное положение вещей*. Она, если говорить более конкретно, дает ложный выход социальному негодованию масс, подменяет действительное решение проблем иллюзией их решения, представляет собой воплощенное бессилие («бессилие, обращенное в действие» — так звучит одно из марксовых определений морали). Моральная деформация общественного сознания, согласно К.Марксу, призвана обслуживать интересы господствующих, привилегированных слоев общества, помочь им навязать свою волю всему обществу. Люди нуждаются поэтому не в теории морали, а в том, чтобы освободиться от ее дурмана. В принципиально-философском плане подход К.Маркса к морали ничем не отличается от его подхода к религии (что, заметим в скобках,



является косвенным признанием их внутреннего единства). Словом, суть марксовской позиции состоит в том, что *мораль недостойна теории*. Ведь теория какого-либо предмета есть вместе с тем санкция этого предмета, признание его необходимости, законного существования — именно в этом, в законности, бытийной легитимности К.Маркс и отказывает морали.

2. Что отрицает К.Маркс, когда отрицает мораль и этику, что он при этом понимает под моралью и этикой? Он рассматривает их в предельно обобщенном, свернутом виде — как идеологическую форму, специфичную для огромной эпохи классово-разделенных обществ<sup>3</sup>. Такой взгляд с птичьего полета вполне допустим, а для определенных, в частности философско-исторических, целей необходим и продуктивен, если, разумеется, его не абсолютизировать, не считать единственно истинным и исчерпывающим.

Мораль в том трудно уловимом, расплывчатом, определенном в своей неопределенности содержании, которое получило выражение в понятиях добра, долга, совести, справедливости и др.<sup>4</sup>, сложилась приблизительно в середине первого тысячелетия до нашей эры, в так называемое «осевое время» (К.Ясперс). Она возникает как гуманистическое мировоззрение и характеризуется тем, что ставит человека в центр мира, а в самом человеке возвышает духовное над материальным. Мораль утверждает самоценность человеческой личности и взаимность отношений в обществе; в живом сознании она наиболее адекватно воплотилась в золотом правиле нравственности: (не) поступайте по отношению к другим так, как бы (не) хотели бы, чтобы поступали они с вами. Гуманистическая мораль связана с реальными индивидами и их нравами сугубо отрицательно — то, что предлагает она, противоречит тому, чем на самом деле являются и что в своих взаимоотношениях практикуют индивиды.

Будучи выражением отрицательного отношения к миру в его несовершенстве, мораль могла существовать только как идеальная конструкция (пожелание, мечта, цель, регулятивный принцип). Говоря словами К.Маркса и Ф.Энгельса, мораль эмансипируется от мира в виде совокупности абстрактных норм и начинает мнить, будто она «может действительно представлять себе что-нибудь, не представляя себе чего-нибудь действительного...»<sup>5</sup>. Разве выраженная здесь мысль не является повторением того, над чем ломал голову Сократ, когда он установил, что афиняне считают добродетель, мужество, справедливость, прекрасное и другие понятия из этого высшего ряда, названно-

го в последующем моральным, самыми важными для себя и в то же время они не знают, что обозначают эти понятия, ибо ничто в мире им не соответствует?! Конечно, является. Отличие между ними (и, надо сказать, очень важное отличие) состоит в том, что по мнению К.Маркса мораль порождается действительным миром, является его испарением, миражом, а Сократ вместе со своим учеником Платоном пришли к выводу, что она падает с неба, представляет собой воспоминание человеческой души о виденном некогда в занебесном царстве.

3. Философская этика становится на точку зрения морального сознания в его конфронтации с реальными нравами. Как она ни видоизменялась в различные эпохи, как ни различались между собой ее многочисленные школы, тем не менее в целом философская этика от Сократа до Канта имела между собой то общее, что она принимала внутреннюю логику морального сознания. Она вырастает и базируется на констатации глубокой и совсем не случайной испорченности нравов, «греховности» мира. Вместе с тем философская этика, стремясь удержаться в пределах достоверного знания, исходит из представления о мире как совокупности объектов внешней по отношению к человеку реальности, подчиненной своим собственным законам. Так как по человеческим меркам мир, с одной стороны, несовершенен, а с другой стороны, объективен, т.е. он объективно несовершенен, то человеку, поскольку он недоволен миром и своим существованием в нем, не остается ничего иного, как обратиться к самому себе и попытаться поверх того несовершенного мира создать свой совершенный мир.

Этот другой — идеальный — мир по необходимости должен был быть миром идеального, особым состоянием человеческого духа. Различные философско-этические системы предлагали различные нормативные программы, строили различные модели морально совершенного существования, которые, не отменяя реального мира, тем не менее призваны были дополнить его, компенсировать его недостатки. Так возникает этика удовольствий, этика внутренней стойкости, этика любви, этика созерцательного блаженства, этика долга и т.д., каждая из которых предлагала свою схему того, как и куда можно убежать от несчастий реальной жизни. Философская этика, в общем и целом, предлагала следующее: раз ничего нельзя поделать с миром, который не благоволит человеку, то последнему необходимо изменить свое отношение к миру таким образом, чтобы со-

средоточиться на том и довольствоваться тем, что подвластно ему самому — своих чувствах, мыслях, строе души, личностно выраженных формах общения, как, например, дружба. Человеку необходимо научиться отвечать за самого себя и идентифицировать себя с тем, за что он может отвечать.

Всякая этическая теория дает ответы на коренные вопросы о том, как соединить: а) добродетель со счастьем и б) свободное волеизъявление личности со всеобщностью (общезначимостью) морали. Европейская этика вплоть до Нового времени полагала, что такое соединение можно мыслить только по ту сторону социальной прагматики, экономической и политической жизни, а то и вовсе по ту сторону земного существования. Это и есть основная мишень марксовской критики.

4. Маркс согласен со всей предшествующей мыслью в ее критической части, в том, что мир действительно несовершенен, плох, что существующий разрыв между добродетелью и счастьем нельзя признать нормальным, достойным человека. Но он в отличие от нее не рассматривает мир как совокупность объектов, внешнюю по отношению к человеку реальность. К.Маркс понимает *бытие как общественную практику*. Это — основоположение его философии. Оно предопределило и его взгляды на мораль.

Так как бытие есть общественная практика, то его возможно преобразовать по человеческим меркам. Можно создать моральное бытие. Морали незачем замыкаться областью познания внутренних мотивов, индивидуального опыта, незачем искать места где-то помимо реального мира (над ним, рядом с ним, в его случайных нишах), грезить о фантастических островах, изолированных садах, заброшенных бочках и т.п. Сам реальный мир может быть совершенным, принципиально дружественным по отношению к человеку. В этом, собственно, и заключался смысл знаменитого одиннадцатого тезиса К.Маркса о Фейербахе. Один пример замечательным образом проясняет мысль Маркса. В «Немецкой идеологии» К.Маркс и Ф.Энгельс выявляют свое принципиальное отношение к этике Канта: «Кант успокоился на одной лишь «доброй воле», даже если она остается совершенно безрезультатной, и перенес *осуществление* этой доброй воли, гармонию между ней и потребностями и влечениями индивидов, в *потусторонний мир...*»<sup>6</sup>. Обратим внимание: Кант критикуется не за идею доброй воли (она, как и весь морально-гуманистический пафос прежней философии, принимается К.Марксом и Ф.Энгельсом), а за то, что он остановился на ней, не увидел возможности ее осуществления в посюстороннем мире.

5. Идею моральной переделки действительности К.Маркс воплотил в учении о коммунизме. Здесь он столкнулся с труднейшей проблемой субъектности морали. Она состояла в следующем: как несовершенно люди могут построить совершенное общество, или, выражаясь словами самого К.Маркса, как воспитать самого воспитателя. Поскольку речь шла о коммунизме как научном проекте, то необходимо было указать на реальные силы, способные взять на себя ту же роль, которая в прежних философских и религиозных утопиях, в силу чего они и оставались утопиями, приписывалась мифическим мудрецам, пророкам, просвещенным правителям. К.Маркс считал, что революционно преобразующей и одновременно морально очищающей силой истории явится пролетариат. Конечно, ни нравы пролетариата, ни уровень его интеллектуального развития, ни духовные потенции, ни физическое состояние, словом, ничто не давало оснований для таких выводов. К.Маркс это хорошо видел. В его работах (как и в работах Ф.Энгельса) есть много свидетельств убогого беспросветного существования пролетариата. Но тем не менее он полагал, что когда дело дойдет до революции, вместе с обстоятельствами изменятся также и люди, пролетариат из класса «в себе» станет классом «для себя», очистится от всей «мерзости старого строя». Словом, произойдет некое чудесное преображение. По мысли Маркса коммунизм становится из утопии наукой благодаря учению о пролетариате. Но именно это учение оказалось, пожалуй, самым утопичным во всем марксизме.

Проблему морали Маркс истолковал как проблему морального, или, что для него было одно и то же, коммунистического, преобразования мира через революционную борьбу пролетариата. В философии и до Маркса мораль отождествлялась с определенным рода деятельностью (иначе и не могло быть, ибо мораль есть практическое сознание, она говорит не о том, что такое добродетель, а о том, как стать добродетельным). Только там это была всегда духовная деятельность, ее предметная сфера ограничивалась зоной личностного присутствия (для Аристотеля, например, высшая добродетель и высшее блаженство совпадали с созерцательно-теоретической деятельностью, для Канта — с суровой самодисциплиной долга). К.Маркс отождествил мораль с практической, предметной деятельностью, а именно с социально-политической борьбой пролетариата. Здесь-то и начались все те проблемы, которые в очень большой, быть может, решающей степени предопределили имеющий место в настоящее время внутренний надлом марксизма как теории и практики.

6. Всякая предметная деятельность имеет свою собственную и весьма жесткую логику, это касается и массовой деятельности людей. Маркс сам был одним из первых, кто истолковал историческое развитие как объективный, естественноисторический процесс. В этом смысле и освободительная миссия пролетариата понималась им как объективная необходимость, задаваемая закономерными тенденциями общественного производства. Возникал вопрос: что означает отождествление морали с объективно детерминированной борьбой пролетариата? Означает ли это, что а) пролетариат в своей борьбе должен придерживаться ограничений, налагаемых моралью, или б) сама его борьба обретает моральный смысл и становится своего рода этическим каноном. Первая из этих двух возможностей исключалась всей логикой материалистического понимания истории. Оставалась вторая возможность, когда конкретной борьбе пролетариата придается моральный статус. Сам Маркс столь определенно и резко вопрос не формулировал. Это сделали его последователи, в частности русские большевики. Наиболее открыто и последовательно место морали в рамках коммунистического учения, на наш взгляд, определил Л.Д.Троцкий в работе «Их мораль и наша», заявив, что «мораль есть функция классовой борьбы», что «вопросы революционной морали сливаются с вопросами революционной стратегии и тактики»<sup>7</sup>.

Принято считать, что К.Маркса нельзя винить за последующие превращения его идей, их вульгаризацию, искажение и т.д. Этот вопрос о глубине, пределах ответственности мыслителя за свои мысли не столь очевиден, как может показаться на первый взгляд. Он спорен в общей постановке и вдвойне спорен применительно к Марксу. К примеру, можно ли делать Эпикура или Зенона ответственными за упрощение, огрубление их этических идей в последующей духовной традиции, в частности в массовом сознании? Быть может, в некоторой степени да — по крайней мере в той степени, в какой их учения содержали натяжки, неясности, допускаящие такого рода искажения. Такую же логику можно применить, разумеется, и к Марксу. Но в его случае появляется по крайней мере еще один дополнительный момент. Сам Маркс считал необходимым различать субъективный авторский замысел и объективный смысл теоретических построений; если субъективный замысел явлен и, как правило, открыто проговорен автором, то объективное содержание нередко бывает глубоко упрятано (в том числе и от самого автора) и выявля-

ется в ходе разнообразной общественной практики, включающей, среди прочего, и такие моменты, как роль учения в последующих идейных спорах, его интерпретация и использование различными социальными силами и т.п. Имея в виду этот момент и считая справедливым судить человека по его же критериям, К.Маркса в большей степени, чем других философов, можно винить за то, как отозвались его идеи в последующих поколениях. Во всяком случае несомненно одно: мы не поймем действительного теоретического и исторического смысла взглядов К.Маркса (в том числе и на мораль) вне всего контекста вдохновленной им интеллектуальной и практической деятельности, в том числе и даже прежде всего вне советского опыта. Для понимания того, как Маркс относился к морали и этике, наряду с его собственными произведениями, важным источником является также весь последующий марксистский опыт в данном вопросе. Это уже другой, исключительно сложный, противоречивый, во многом еще не исследованный аспект рассматриваемой темы.

7. Радикализм и даже нигилизм К.Маркса в отношении морали и этики не имели прямого воздействия и продолжения в последующей академической этике. Однако, прослеживая общие тенденции развития теоретической этики последних полутора веков, следует признать, что объективно К.Маркс обозначил исключительно важный поворот в истории этики. Его подход к проблеме оказался пророческим, по крайней мере в двух пунктах. Во-первых, он предложил антинормативное, сугубо конкретное, контекстуальное понимание морали. Во-вторых, он обозначил новую диспозицию этики по отношению к морали, которая состояла в переходе от апологетики морали к ее критике; теперь задачей философской этики становилось не прояснение и определение субъективной логики морали, а ее критика, дешифровка, выявление скрытого подтекста. Эти идеи, их осмысление, развитие составили, хотя и без непосредственной преемственной связи и без ссылок на К.Маркса, важные и плодотворные страницы философской этики нашего времени. Здесь можно назвать три важнейшие этические вехи: этика Ницше, которая по составу идей и общему пафосу поразительно совпадает со взглядами К.Маркса на мораль в их наиболее радикальном выражении; неопозитивистская традиция в этике в той части, в какой она подвергла критике язык морали; постмодернистские философские опыты, которые можно истолковать как

крайнюю форму этического антинормативизма. Парадоксальный, требующий особого размышления факт состоит в том, что наиболее радикальные и плодотворные этические идеи, обозначенные К.Марксом, пусть эскизно и в чрезмерно страстной, политизированной форме, но тем не менее обозначенные достаточно четко, что эти идеи получили развитие не столько в собственно марксистской традиции, сколько за ее пределами.

---

<sup>1</sup> Особо следует назвать следующие две: «Марксизм и этика». Харьков, 1923; *Lukes S. Marxism and morality.* Oxford University Press. 1987.

<sup>2</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 236.

<sup>3</sup> В «Манифесте Коммунистической партии», где мораль включена в ряд специфических феноменов классового общества, подлежащих преодолению вместе с этим обществом, К.Маркс и Ф.Энгельс отвечают на возможное возражение, что коммунизм отменяет вечные истины: «К чему сводится это обвинение? История всех доньше существовавших обществ двигалась в классовых противоположностях... Неудивительно поэтому, что общественное сознание всех веков, несмотря на все разнообразие и все различия, движется в определенных общих формах, в формах сознания, которые вполне исчезнут лишь с окончательным исчезновением противоположных классов» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 4. С. 445-446).

<sup>4</sup> Отношение К.Маркса к этим понятиям является таким же, как и отношение к морали в целом — критически-разоблачительным. Невозможно себе представить, чтобы понятия справедливости или долга породили в его душе, как в свое время в душах Аристотеля и Канта, ассоциации со звездным небом... Здесь более вероятно нечто обратное.

<sup>5</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 30.

<sup>6</sup> Там же. С. 182.

<sup>7</sup> *Троцкий Л.* Их мораль и наша // *Этическая мысль* 1991. М., 1992. С. 221, 240.

### **«Критика религии по существу окончена...»**

Так писал Маркс в конце 1843 года<sup>1</sup>, и это высказывание может послужить нам отправной точкой для размышлений о том реальном вкладе, который он внес в понимание религии. Сегодня представление о Марксе—исследователе<sup>2</sup> полностью (по крайней мере в mass media) вытеснено образом безжалостного утописта, ответственного за преступления советского периода. Это, вообще говоря, естественно для политиканов, которые видели в Марксе прежде всего «вождя», идеолога насильственной революции, к тому же воспринимаемого в ленинско-сталинской редакции. Нечто похожее случилось и с его атеистическим наследием. Хотя Маркс не оставил работ, специально посвященных анализу религии, для многих эта тема превратилась в его trade mark. Символом стала банальная для традиции Просвещения метафора «религия — опиум народа», которую, кстати сказать, Маркс употребил всего один раз, да и то в статье, которая никак не может считаться «марксистской»<sup>3</sup>. В свое время я написал довольно объемистую книгу<sup>4</sup>, в которой попытался критически прочитать тексты Маркса, так или иначе связанные с религией. О некоторых выводах (преимущественно по проблемам происхождения религии) я и постараюсь напомнить, естественно, в предельно сжатом, а поэтому неизбежно упрощенном виде.

Существенно не то, что Маркс в начале 40-х годов воинственно обличает религию — французские материалисты XVII в. выражались и почище насчет «священной заразы». Главное в технологии формирования суждений о ней. Четким рубежом здесь стала «Немецкая идеология» (1845—1846), в которой из-



ложены предпосылки учения Маркса о сознании и идеологии, которые составили его основную заслугу в философии. Речь прежде всего идет о выявлении социально-онтологических корней сознания и понимания его бытийствующей природы. Применительно к религии эта установка была четко сформулирована уже в «Тезисах о Фейербахе» (весна 1845): «Фейербах исходит из факта религиозного самоотчуждения, из удвоения мира на религиозный, воображаемый мир и действительный мир. И он занят тем, что сводит религиозный мир к его земной основе. Он не замечает, что после выполнения этой работы главное-то остается еще не сделанным. А именно то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы»<sup>5</sup>.

Этот тезис известен. Но считается, что его смысл самоочевиден и, в конце концов, состоит в требовании материалистического подхода, прямо «противоположного» феербаховскому. В результате заявленная в нем эвристическая программа, предполагающая сложнейший теоретический инструментарий, сводится к достаточно бессодержательному императиву. Причина, отчасти, в том, что весной 1845 года эта идея оставалась общей догадкой, гипотезой, и сама технология подобного «выведения» еще не была разработана. На это ушли годы напряженного труда, который был суммирован в «Капитале» (1867).

Сделаем краткое отступление, чтобы обозначить типологию того антиклерикализма и атеизма, который господствовал в европейской мысли до Маркса. Критики религии и церкви постоянно сталкивались с простым вопросом: как объяснить устойчивое засилье в обществе религиозных представлений, которые не только несовместимы с критериями разума, но, напротив, бросают ему открытый вызов? В самом деле, люди выделяются из мира животных в результате изготовления и применения все более совершенных орудий труда, которые позволяют так или иначе нейтрализовать хаотичные природные стихии и обеспечить способность общества к выживанию и воспроизводству. И оказывается, что в этой схватке не на жизнь, а на смерть, возникают особые магические действия (и постепенно обособляющиеся и обретающие самостоятельность соответствующие представления), направленные не на реально существующие, а на воображаемые «враждебные» силы. Естественно признать их не только бесполезными, но и вредными, «тупиковыми», лишь

растрачивающими ограниченную производительную силу общества, а потому обреченными на неминуемое исчезновение. Однако вера в Бога или богов сопутствует истории всех народов, да и в современном мире остается весьма устойчивой. Как это объяснить?

Наиболее популярной на протяжении веков была и остается теория «обмана», образно выраженной в средневековой притче о встрече «дурака с попом»: религия — это продукт невежества и лицемерия, некая духовная инфекция, которая «попами и тиранами», заинтересованными в том, чтобы именем Бога освящать свое господство над простыми и доверчивыми массами, злонамеренно вносится в здоровое общество, неизбежно «извращая» естественные чувства и нравы, парализуя свободную человеческую мысль. Христианство, заявлял, например, Вольтер, основано на сплетении «самых пошлых обманов, сочиненных подлейшей сволочью». Духовенство, вторил ему Поль Гольбах, «образует церковь; церковь устанавливает культ и религию; религия есть создание церкви, вне которой нет места богу и духу божьему»<sup>6</sup>.

В том же духе критики религии объясняли и возникновение веры в сверхъестественное. Они рисовали образ любознательного, но невежественного дикаря («философа в звериной шкуре», по выражению Руссо), который, будучи неспособным объяснить грозные природные явления, приписывал их воображаемым сверхъестественным силам и существам, пытаясь предотвратить их разрушительное воздействие при помощи особых ритуалов и обрядов. Так возникал культ — практическая сторона религии. Ту же модель можно выразить на языке психологии: грозные стихии природы вызывают у человека чувство ужаса, страха, и он стремится воздействовать на них при помощи особых ритуалов.

Фейербах наследует эту традицию, хотя и считает поверхностным представление, будто вера в Бога возникла в результате обмана (впрочем, эта мысль была детально развита уже Кантом и Гегелем). Религия, по его мнению, возникает из чувства бессилия и зависимости, которое люди ощущали перед неподвластными им природными стихиями. Неспособные подчинить их практически, они искали выход в фантазии, в иллюзорной надежде на помощь сверхъестественных сил: «...Бог есть то, чем человек хочет быть»<sup>7</sup>. Идея Бога, таким образом, возникает в результате того, что человек «отчуждает» свои переживания, оформляет их в виде независимых, сверхъестественных существ

и сил. «Бесконечная или божественная сущность, — пишет Фейербах, — есть духовная сущность человека, которая, однако, обособляется от человека и представляется как самостоятельное существо»<sup>8</sup>, как первопричина, творец человека и всего мира. Против такого антропологического подхода прежде всего и выступает Маркс: поскольку общественная жизнь является по существу практической, то «религиозное чувство», которое Фейербах кладет в фундамент своей концепции, есть не естественный (первичный), а общественный (производный) продукт и понять его можно лишь при условии, если от рассмотрения абстрактного, изолированного человека как представителя «рода» людей, связанных лишь «природными узами», перейти к анализу человека как индивида, принадлежащего к определенной общественной форме.

Уже эти рассуждения помогают понять смысл различия, которое Маркс проводил между «сведением» религии к земной основе и «выведением» из нее. Фейербах утверждает: «Сущность и сознание религии исчерпывается тем, что заключается в сущности человека, его сознания и самосознания. У религии нет собственного, особого содержания»<sup>9</sup>. Нет, возражает Маркс, такой подход неверен в принципе. Взаимоотношение «земного» и «небесного» не является зеркальным, взаимнообратимым: реальные земные механизмы, основания, корни религии не отражаются в религиозных представлениях, а следовательно, и в проецируемом верующим небесном мире. А поэтому «сведение» последнего к миру земному не дает возможности увидеть и объяснить эти корни. Раскрытие сложного, многоступенчатого механизма формирования религиозных представлений и на этой основе оценка их социально-классовой роли — таков центральный пункт Марксова понимания религии, которую он рассматривает как исторически закономерный и неотъемлемый компонент развивающегося общественного целого, имеющий не просто рефлексивный, что-то «отражающий», но так сказать, бытийствующий характер, как «звено реального мира». Именно такому подходу Маркс придавал роль «единственно материалистического, а следовательно, единственно научного метода»<sup>10</sup>.

Теоретический инструментарий, необходимый для решения этой задачи, представлен Марксом в «Капитале» на примере анализа так называемого товарного фетишизма. Речь идет о его концепции сознания и идеологии, которая детально изучена отечественными философами, прежде всего Э.В.Ильенковым и

М.К.Мамардашвили<sup>11</sup>. Теория сознания Маркса, отмечал, например, последний, является настолько глубокой, что «открытия ее стали осознаваться лишь гораздо позднее, а многие были заново сделаны, но в ложной форме и приписываются другим (например, феноменологам, экзистенциалистам, психоаналитикам и др.)»<sup>12</sup>. Было бы нелепо пытаться даже бегло суммировать соответствующие работы, поэтому ограничусь лишь замечаниями, непосредственно связанными с темой. Стоит, пожалуй, выделить одно принципиальное положение: суть дела не только в том, что Маркс предлагает какие-то новые приемы для изучения уже зафиксированного в мысли предмета, он выявляет новую предметную область, прежде не обозначавшуюся в исследованиях сознания, и предлагает метод ее анализа, что дает возможность по-иному взглянуть на происхождение и суть религии, выходя за рамки содержания, фиксируемого самими индивидами.

Маркс ясно видел это «прикладное» значение своих политэкономических исследований. Описывая процесс, когда «определенное общественное отношение самих людей» принимает в их глазах «фантастическую форму отношений между вещами», он делает крайне важное замечание: «Чтобы найти аналогию этому, нам пришлось бы забраться в туманные области религиозного мира. Здесь продукты человеческого мозга представляются самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью, стоящими в определенных отношениях с людьми и друг с другом. То же самое происходит в мире товаров с продуктами человеческих рук»<sup>13</sup>. На мой взгляд, учение о сознании Маркса требует радикального переосмысления целого ряда совершенно конкретных религиозоведческих проблем. Дело опять-таки не в «признании» такой необходимости, не в механическом «приложении» процедуры «выведения» к эмпирическому материалу, а в новом его осмыслении.

Появление религии Маркс, как известно, выводит из специфики «древних общественно-производственных организмов», для которых характерна «незрелость индивидуального человека», «низкая ступень развития производительных сил и соответственная ограниченность отношений людей рамками материального процесса производства жизни, а значит, ограниченность всех их отношений друг к другу и к природе. Это действительная ограниченность отражается идеально в древних религиях, обожествляющих природу, и в народных верованиях»<sup>14</sup>. Это положение нуждается в конкретизации.

Отправной точкой человеческой истории был, несомненно, род, племя. «Раз человек уже существует, он, как постоянная предпосылка человеческой истории, есть также ее постоянный продукт и результат»<sup>15</sup>. Такова существенная особенность Марковского понимания: с одной стороны, общество выступает как «продукт взаимодействия людей», с другой, человек — результат формирования общества, развивающегося по своим объективным законам<sup>16</sup>. На этом этапе индивид ни практически, ни в собственном сознании не выделялся из человеческого сообщества, практические интересы выживания которого определяли каждодневное поведение его членов, обеспечиваемое системой жестких запретов — табу, непререкаемых обычаев и традиций. Результатом были особые, «созданные», не-природные (а можно сказать: «сверх-природные», «сверхъестественные») социальные образования, которые могли возникнуть лишь в результате человеческой деятельности. Постепенно эта деятельность распространялась на все более широкий круг природных явлений; росло число искусственных предметов, в своей совокупности составляющих «вторую природу», особое поле культуры, в котором только и мог формироваться человек как общественный индивид.

Социальный организм предполагал наличие сознания, которое «с самого начала есть общественный продукт и остается им, пока вообще существуют люди»<sup>17</sup>. Оно возникает не как суммарный результат размышлений любознательных индивидов, задумывавшихся над загадками окружающего мира, но как неотъемлемый элемент практической деятельности, производство которого «первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и материальное общение людей, в язык реальной жизни»<sup>18</sup>. Результаты общественного развития выступают в виде «опредмеченных», то есть фиксированных в языке, символике форм культуры, которые опосредуют включение индивида в общественно-исторический процесс и предопределяют содержание его индивидуальных «проектов», «идеалов», «ценностей». Лишь присваивая («распредмечивая») их содержание, человек приобретает свойства общественного существа.

Как мы помним, Маркс требовал «выведения» религиозных представлений из «саморазорванности и самопротиворечивости» земной основы. Наглядный пример — классовые антагонизмы. Но в чем подобная «самопротиворечивость» могла проявляться в первобытное время? Первобытный социальный организм — это особый внеприродный анклав, в котором совершается

преобразование природных предметов в предметы культуры, устанавливается определенная «завершенность», «упорядоченность» этих процессов, обеспечивающих выживание сообщества в мире непредсказуемых природных стихий. Но производительные силы развиты еще слабо, и независимость эта оказывается хрупкой. В круг «сбалансированных» процессов постоянно вторгаются внешние, еще не освоенные разрушительные силы, грозящие гибелью социальному организму. Создается особая ситуация. С одной стороны, общество не может существовать без обмена с окружающей природой, с другой — оно неспособно поставить внешние хаотические процессы под свой контроль. Остается единственный путь — освоить их «в воображении и при помощи воображения»<sup>19</sup>, что достигается путем обожествления, одушевления природы, отношения к ее силам как к органическому продолжению, «дополнению» собственной деятельности. Именно это каждодневное противостояние «первичной» и «вторичной» природы, упорядоченности общественного организма и стихийности воздействия природных сил и составляет социально-онтологическую основу удвоения реальности, обусловившего закономерность и неизбежность появления религиозно-магических действий и соответствующих им представлений.

Иными словами, естественные стихии оказывают губительное воздействие лишь через различные неприродные предметы, оно воспринималось как деформация, нарушение внутреннего баланса «второй природы», и ее физические, чувственно осязаемые компоненты выступали знаками, регуляторами человеческой деятельности. Такова основная мысль Маркса: непосредственного отношения «индивид — природа» не существует и «обожествление» совершается не по модели переживаний изолированного индивида, а путем перенесения на природный мир свойств и структуры общества в целом, уподобления природы социальному организму. Отсюда классическая формулировка: «Та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что философы представляли себе в виде «субстанции» и в виде «сущности человека», что они обожествляли и с чем боролись»<sup>20</sup>.

Подход Маркса помогает разобраться во многих проблемах, традиционно составлявших камень преткновения для исследователей ранних форм религии — как давно исчезнувших племен, так и аборигенов, скажем, Австралии или Африки. Мно-

гочисленные факты свидетельствуют, что непререкаемыми регуляторами их повседневной жизни являются многочисленные предметы, которым приписываются магические способности (фетиши). Однако их физические свойства оказываются столь различными, что понять причины такой функции, не вводя в исследование какие-то новые факторы, выходящие за рамки их чувственно воспринимаемых свойств, оказывается просто невозможным. С этим столкнулся тот же Фейербах. Он считал, что фетишизм — это первоначальная форма религии, порождаемая аффектами и сильными эмоциями, вызываемыми у человека устрашающими явлениями природы: «жуткость ночи», «глубина моря», «темнота леса», «отблеск света на камне». Однако многие факты никак не подходят под такое объяснение. «Почему, — спрашивал Фейербах, — люди делали своими богами раковины улиток, раковые клешни, флаги и вымпела?» и вынужден был признать, что первобытный человек «без всякой критики и различия делает своими богами всевозможные предметы и вещи»<sup>21</sup>.

Нетрудно видеть, что мы имеем дело с объяснением сложной системы связей, аналогичной той, с которой столкнулся Маркс, анализируя природу товара, который при всех очевидных и осязаемых характеристиках обнаруживал особые свойства «чувственно-сверхчувственной вещи». Для объяснения зависимостей такого рода Маркс вводит особое понятие превращенности действия (или превращенной формы — *Vervandelte Form*). Напомню, что М.К.Мамардашвили специально исследовал подобные системы зависимостей, когда «вещь наделяется свойствами общественных отношений и эти свойства выступают вне связи с человеческой деятельностью, то есть вполне натуралистически»<sup>22</sup>. Превращенные формы, пишет он, это особые квазипредметные образования, в которых происходит выпадение, «замещение» действительных связей, проявление которых привязано к какой-либо субстанции, конечной и нерасчлняемой. «То же явление восполненного (и тем самым «переработанного», «перераспределенного») целого имеет место и при ритуальном выполнении содержательного действия у примитивных народов, а также в явлениях символики социального и символики бессознательного в психике (сновидения, психоневрозы и т.п.). Вопрос о мнимых преобразованиях в превращенной форме шире проблемы возможной мистификации (она лишь частный случай, важный, например, при анализе социальной роли рели-

гии)». Поэтому понятие превращенной формы плодотворно в исследовании явления общественного фетишизма, первобытного антропоморфизма, а также анализе знаковых культурных систем<sup>23</sup>.

Так раскрывается тайна фетишей. Регулятивную функцию отдельный предмет обретает вовсе не в силу своих конкретных физических свойств (цвета, запаха, размера и т.д.). Как сверхъестественные они воспринимаются лишь потому, что выступают знаками, заместителями социальных отношений и связей. При этом такие свойства не являются формой обнаружения общественных сил: в них самих по себе никакой социальности отыскать невозможно. Знаками социальной деятельности они становятся в силу определенных условий жизни, традиций, форм хозяйствования. И такой подход позволяет достаточно уверенно оценить как достижения, так и заведомые упущения известных концепций преанимизма, фетишизма, анимизма и др., освобождая их от привычных просветительских интерпретаций в рамках категорий «объект – субъект», «вещь – идея», «знание – незнание», «уверенность – сомнение», и т.п.

Но, как выясняется, пересмотру подлежат и другие положения рационалистической критики религии, составляющие ее своеобразные несущие конструкции и далеко не изжитые поныне. Приведу лишь два примера: о зависимости практической стороны религии (культы) от общих мировоззренческих постулатов и концепцию так называемой безрелигиозной эпохи.

Напомню хрестоматийное суждение на этот счет. «Религия – извращенное, фантастическое отражение в головах людей господствующих над ними природных и общественных сил. Наделив предметы природы сверхъестественной силой, дикарь пытался воздействовать на эти предметы заклинаниями, обрядами, магией»<sup>24</sup>. Эта схема (вера порождает культ) считается общепризнанной: религия – это прежде всего идеология, то есть система представлений, взглядов, объяснений конечных основ бытия, а культовые действия – «лишь связаны с идеологией или неизбежно вытекают из нее»<sup>25</sup>. Наконец, уже в «перестроечном» учебнике читаем: «...религия представляет собой фантазию, т.е. вымысел, представление о том, чего нет в действительности». Далее в качестве элемента религии называются религиозные действия – «попытки верующих людей повлиять на сверхъестественное в желательном для себя направлении», а в числе гносеологических корней религии – «неразвитость познавательных способностей людей», «существенная ограниченность знаний



людей», а также «неспособность к абстрактному мышлению»<sup>26</sup>. Все это — слегка осовремененные варианты взглядов, которые приравнивали религию к невежеству, непросвещенности и видели в ней досадное (или сознательно культивируемое) «искажение», «извращение» нормальных человеческих чувств.

Аналогично можно оценить и известную концепцию «безрелигиозной», или «дорелигиозной» эпохи. На мой взгляд, она является экстраполяцией в далекое прошлое поверхностных сугубо просветительских представлений. Ее идейная подоплека прозрачна. Богословы утверждают извечность религиозного чувства людей. Радикальный критик веры в Бога стремится опровергнуть это утверждение, уверяя, будто религия «присваивает» уже сложившиеся моральные нормы, навыки художественного творчества, искажает имеющиеся знания и т.д. При этом игнорируется хотя бы тот факт, что религия — это «практически-духовный способ» освоения действительности, что генетически «вера» не может порождать действия, что прямой связи между религиозной верой и невежеством не существует и т.д.<sup>27</sup>.

Религия возникает как непереносимое условие выживания рода *Homo sapiens*. Кстати сказать, на этот счет имеется категорическое высказывание Маркса, до сих пор не оцененное религиоведами. Говоря о товарах, которые «становятся средством господства над рабочими» и которые суть «лишь результаты процесса производства, его продукты», он подчеркивает, что подобное господство вещи над человеком — это то же самое отношение, «какое в идеологической области представляется в религии, превращение субъекта в объект и наоборот». И далее Маркс высказывает категорическое суждение, крайне поучительное для нашей темы: «Рассматриваемое *исторически*, это превращение является необходимым этапом для того, чтобы добиться за счет большинства создания богатства как такового, т.е. создания неограниченных (*gücksichtslosen*) производительных сил общественного труда, которые только и могут образовать материальный базис свободного человеческого общества. Необходимо было пройти через эту антагонистическую форму совершенно так же, как человек должен первоначально в религиозной форме противопоставлять себе свои духовные силы как независимые силы. Это — процесс отчуждения его собственного труда»<sup>28</sup>.

При всей важности исследований происхождения религии они составляют лишь незначительную часть религиоведческих проблем, которые нуждаются в радикальном пересмотре в свете

современных концепций сознания, предвосхищенных Марксом. Это соотношение религии и теологии, массового опыта сознания и форм его идеологического выражения, механизм зависимости конкретны религиозных течений от «базисных» характеристик, возможность существования морали вне религиозной основы, оценка новейших теологических концепций и т.д. Этот перечень можно продолжить. Но вспомним о заголовке. Насколько, в самом деле, было оправдано утверждение Маркса о том, что «критика религии по существу окончена»?

По-своему Маркс прав. За несколько лет он стремительно прошел путь от поверхностного, романтически-эмоционального богоборчества до понимания социальных истоков религии, преодолел младеггелянское представление о ней, как главной причине социального зла: «Не боги и не природа, а только сам человек может быть этой чуждой силой, властвующей над человеком»<sup>29</sup>. Поэтому его как исследователя религия сама по себе перестала интересовать. Теперь главное для него – анализ социальных законов, которые ведут к революционным преобразованиям капитализма, и он целиком погружается в проблемы политической экономии. Конечно, и в «Капитале», и в других работах постоянно встречаются упоминания о религии, но лишь в контексте задач, существенных для теоретика пролетарской революции, то есть прежде всего в социологическом плане.

Тем самым обнаруживается другая сторона дела. Маркс наметил тенденцию (до логического конца доведенную В.И. Лениным) политизации атеизма, игнорирующего личностное, антропологическое измерение религии, отказа от рассмотрения ее в качестве традиционного и популярного средства решения фундаментальных смысложизненных, экзистенциальных вопросов. Между тем именно в них корень, суть религии, тайна ее живучести в современном «информационном» обществе и залог существования в III тысячелетии. А это означает не завершение критики религии («критики» в философском смысле), которая еще не раз удивит нас своими метаморфозами, но лишь ее первые шаги. А потому религиозоведов и философов сегодня по-прежнему со всех сторон обступают многочисленные «вечные», но отнюдь не решенные (а порой до конца и в принципе не решаемые) проблемы, которые особую злободневность приобретают в российской обстановке мировоззренческой неразберихи и хаоса.

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 414.

<sup>2</sup> Я бы добавил: несмотря на то, что значение Марксова вклада в социально-политическую и философскую мысль обстоятельно проанализировано в

- отечественной литературе. Прежде всего напомним об известных книгах Т.И.Ойзермана «Формирование философии марксизма» (М., 1974) и Н.И.Лапина «Молодой Маркс» (1968).
- 3 Приведу суждение Джорджа Оруэлла, которого едва ли можно заподозрить в апологетике марксизма: «Знаменитое высказывание Маркса, что «религия есть опиум народа», как правило, вырывают из контекста, придавая ему существенно иной, нежели вкладывал в него автор, смысл, хотя подмена эта едва заметна. Маркс — по крайней мере в той работе, откуда эта фраза цитируется, — не утверждал, что религия есть наркотик, распространяемый свыше; он утверждал, что религию создают сами люди, удовлетворяя свойственную им потребность, насущность которой он не отрицал» (Оруэлл Дж. «1984» и эссе разных лет. М., 1989. С. 235).
- 4 Митрохин Л.Н. Философия религии (опыт истолкования Марковского наследия). М.: Республика, 1993. См. также: Пищик Ю.Б. Становление атеизма К.Маркса и Ф.Энгельса. М., 1983.
- 5 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 2.
- 6 Гольбах П. Карманное богословие. М., 1940. С. 26.
- 7 Фейербах Л. Избр. филос. произведения: В 2 т. М., 1955. Т. 2. С. 52.
- 8 Там же. С. 320.
- 9 Там же. С. 52.
- 10 См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 383.
- 11 См., например, статью Э.В.Ильенкова «Идеальное» (Философская энциклопедия. М., 1962. Т. 2. С. 219-227), а также работы А.А.Зиновьева, Б.А.Грушина, Г.С.Батищева, А.П.Огурцова, Ф.Т.Михайлова.
- 12 Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 297.
- 13 Там же. С. 82.
- 14 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 89-90.
- 15 Там же. Т. 26. Ч. 3. С. 516.
- 16 См.: Там же. Т. 4. С. 138.
- 17 Там же. Т. 3. С. 29.
- 18 Там же. С. 23.
- 19 Там же. Т. 46. Ч. 1. С. 47.
- 20 Там же. С. 37.
- 21 Фейербах Л. Избр. филос. произведения. Т. 2. С. 690.
- 22 Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. С. 316.
- 23 См.: Там же. С. 323, 326.
- 24 Краткий философский словарь. М., 1951. С. 438.
- 25 Вопросы истории религии и атеизма. М., 1956. Вып. 4. С. 41.
- 26 Основы научного атеизма. М., 1989. С. 14, 22.
- 27 С критикой концепции «дорелигиозной эпохи» выступал Д.М.Угринович, хотя характер его аргументации иной (Угринович Д.М. Искусство и религия. М., 1982. С. 27-36).
- 28 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 49. С. 47.
- 29 Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 568.

## **К.Маркс и Ф.Энгельс о диалектике взаимодействия общества и природы**

На протяжении всего своего творчества К.Маркс и Ф.Энгельс рассматривали общество и природу как две стороны единой системы, источником развития которой выступает постоянная борьба между ними. Активность общества, выражающаяся в его преобразовательной деятельности, определяет его роль как ведущей стороны этого противоречия.

Эволюция взаимоотношений общества и природы, преобразование природы выступают основой развития человека, его сознания и самой человеческой истории. «...Когда «сознание», «мышление», берется... как нечто данное, заранее противопоставляемое бытию, природе... должно показаться чрезвычайно удивительным то обстоятельство, что сознание и природа, мышление и бытие, законы мышления и законы природы до такой степени согласуются между собой. Но если, далее, поставить вопрос, что же такое мышление и сознание, откуда они берутся, то мы увидим, что они — продукты человеческого мозга и что сам человек — продукт природы, развившийся в определенной среде и вместе с ней. Само собой разумеется в силу этого, что продукты человеческого мозга, являющиеся в конечном счете тоже продуктами природы, не противоречат остальной связи природы, а соответствуют ей»<sup>1</sup>, — писал Ф.Энгельс. Причем, подчеркивал он, «существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз изменение природы человеком, а не одна природа как таковая, и разум человека развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу»<sup>2</sup>.

О большом значении, которое придавали К.Маркс и Ф.Энгельс экологическим основам исторического развития, свидетельствует и тот факт, что раздел, раскрывающий предпосылки, из которых следует материалистическое понимание истории в «Немецкой идеологии», они начали с констатации наличия биологического начала в человеке и анализа экологических основ его бытия. «Первая предпосылка всякой человеческой истории, — писали они, — это, конечно, существование живых человеческих индивидов. Поэтому первый конкретный факт, который подлежит констатированию, — телесная организация этих индивидов и обусловленное ею отношение их к остальной природе. Мы здесь не можем, разумеется, углубляться ни в изучение физических свойств самих людей, ни в изучение природных условий — геологических, оро-гидрографических, климатических и иных отношений, которые они застают. *Всякая историография должна исходить из этих природных основ и тех их видов изменений, которым они, благодаря деятельности людей, подвергаются в ходе истории*»<sup>3</sup>.

Методологическое значение этого положения огромно; обращение к творческому наследию основоположников марксизма показывает, что социально-экономический анализ у них обычно сопровождался экологическим. Так, например, специфику форм собственности у восточных народов Ф.Энгельс связывал со спецификой природных условий этого региона, в первую очередь с наличием великой полосы пустынь, которая тянется от Сахары через Аравию, Персию и Индию вплоть до наиболее возвышенной части азиатского плоскогорья<sup>4</sup>. Природные условия и прежде всего иные, чем в Старом Свете, виды пригодных для хозяйственного использования животных и злаков обусловили, с его точки зрения, и специфику Америки в доколумбовский период<sup>5</sup> и т.д.

Требование исходить из «геологических, оро-гидрографических, климатических» и т.д. условий основоположники марксизма постоянно соблюдали и при анализе особенностей возникновения общественно-экономических формаций. Так, например, причиной того, что капитализм прежде всего возник в странах умеренного пояса, К.Маркс считал в конечном счете природные условия, определившие специфику исторического развития проживающих здесь народов. «Слишком расточительная природа «ведет человека, как ребенка, на помочах», — писал он. — Она не делает его собственное развитие естественной необходимостью. Не области тропического климата с его могучей

растительностью, а умеренный пояс был родиной капитала. Не абсолютное плодородие почвы, а ее дифференцированность, разнообразие ее естественных продуктов составляют естественную основу общественного разделения труда; благодаря смене тех естественных условий, в которых приходится жить человеку, происходит умножение его собственных потребностей, способностей, средств и способов труда»<sup>6</sup>.

Следуя этому же принципу, Ф.Энгельс в работе «История Ирландии» уделил огромное внимание специфике почв и климата этой страны, ее геологии и растительному миру, полностью посвятив этим проблемам первую главу своей книги. Написание этой, казалось бы, сугубо исторической работы, он считал для себя возможным лишь после изучения не только исторических сочинений античных и средневековых писателей, сборников древних законов, памятников фольклора и литературы, многочисленных работ современных историков, но и целого ряда трудов естественнонаучного содержания.

В своих произведениях основоположники марксизма анализировали проблему роли природных условий в жизни человеческого общества и более широко. Например, они выделили такие общие для всех этапов развития человеческого общества формы «природной определенности», как сохранение включенности человека в цепи вещественно-энергетических процессов природы, совершающихся через его организм и в результате обменных процессов в ходе трудовой деятельности.

К.Маркс и Ф.Энгельс постоянно подчеркивали огромное значение природных условий для темпов и характера развития общества. Однако при этом они всегда указывали, что сами по себе эти условия оказывают влияние на общественную жизнь не прямо, а косвенно, через существующий способ производства, через «средства и способы труда».

«...Натуралистическое понимание истории, — отмечал в этой связи Ф.Энгельс, — как оно встречается, например, в той или другой мере у Дрейпера и других естествоиспытателей, стоящих на той точке зрения, что только природа действует на человека и что только природные условия определяют повсюду его историческое развитие, — страдает односторонностью и забывает, что и человек воздействует обратно на природу, изменяет ее, создает себе новые условия существования. От «природы» Германии, какой она была в эпоху переселения в нее германцев, осталось чертовски мало. Поверхность земли, климат, растительность,

животный мир, даже сами люди бесконечно изменились, и все это благодаря человеческой деятельности, между тем как изменения, происшедшие за это время в природе Германии без человеческого содействия, ничтожно малы»<sup>7</sup>.

Труд, выступающий основным отличием человека от животного, с неизбежностью обуславливает специфически преобразующий характер воздействия общества на окружающую природную среду, все большее ее вовлечение в хозяйственную деятельность человека – часто повторяли основоположники марксизма. Диалектика взаимодействия общества и природы проявляется соответственно прежде всего в том, что не только окружающая среда оказывает влияние на общество, но и человек в процессе жизнедеятельности накладывает неизгладимый отпечаток на природу, меняя ландшафты и климат целых районов.

К.Маркс и Ф.Энгельс постоянно подчеркивали активный характер воздействия человека на природу, усматривая в этом основную специфику человеческого отношения к действительности.

Углубляя свои знания о природе, используя все новые и новые ее свойства, материалы и силы, человек становится на первый взгляд менее зависим от нее, характер его деятельности уже не так жестко детерминирован теми природными условиями, в которых он находится. Помещая между собой и природой искусственную среду, техносферу, человек как бы исправляет недостатки окружающей природы, дополняет ее, изменяя природные условия в сторону большей собственной свободы. Однако это чрезвычайно важное положение о возрастании степени свободы в процессе эволюции общества, об уменьшении зависимости человека от окружающих его природных условий и слепой игры природных стихий отнюдь не означает уменьшения зависимости человека от природы вообще. Основатели марксизма всегда отмечали, что зависимость общества от природы в процессе общественного развития не только не уменьшается, но даже растет, хотя формы ее изменяются.

Одной из важнейших причин этого, с точки зрения классиков марксизма, является комплексный характер всей жизни общества: ведь чем шире сфера взаимодействия, тем многообразнее формы зависимости. Чем дальше уходит общество в своем развитии, чем богаче и разнообразнее становятся его потребности, тем больше зависимость общества от окружающей среды как основного источника и средства удовлетворения этих потребностей. «Если человек наукой и творческим гением подчи-

нил себе силы природы, то они ему мстят, подчиняя его самого, поскольку он пользуется ими, настоящему деспотизму, независимо от какой-либо социальной организации»<sup>8</sup>, — писал Ф.Энгельс. Примерно эту же мысль имел в виду и К.Маркс, когда отмечал, что «...с развитием человека расширяется... царство естественной необходимости, потому что расширяются его потребности»<sup>9</sup>.

Используя каждую новую силу природы (огонь, пар, атом), человек в то же время становится зависимым от нее и может обращаться с ней лишь по свойственным ей законам.

Когда мы рассматриваем вопрос о том, как, осваивая все новые силы природы, человек в то же время подчиняется им применительно к современному этапу, то сталкиваемся с любопытной картиной. Как известно, ни один сколько-нибудь сложный процесс и в материальном мире не может развиваться чисто линейно, лишь путем количественного изменения. Рано или поздно происходит качественный скачок. Именно с такой ситуацией в области взаимодействия общества и природы мы встретились сегодня. До сих пор человек использовал в процессе своей деятельности отдельные свойства природной материи — механические, физические, химические, биологические. Объектом его деятельности являлись отдельные компоненты окружающей его природной среды.

В наши дни в связи с резким возрастанием преобразующей деятельности человека положение изменилось. Объектом деятельности общества являются уже не только отдельные компоненты окружающей среды, но и вся поверхностная оболочка нашей планеты в ее целостности — биосфера. И сейчас становится особенно хорошо заметной относительность нашей независимости от природы, теперь уже очевидно, что «мы отнюдь не властвуем над природой так, как завоеватель властвует над чужим народом, не властвуем над ней так, как кто-либо находящийся вне природы, — что мы, наоборот, нашей плотью, кровью и мозгом принадлежим ей и находимся внутри ее, что все наше господство над ней состоит в том, что мы, в отличие от всех других существ, умеем познавать ее законы и правильно их применять»<sup>10</sup>. Теперь само существование общества и его будущее зависят от того, насколько люди сумеют, правильно познав законы целостности биосферы, соблюдать их в своей деятельности. Все это отнюдь не означает, что глобальная экологическая катастрофа неотвратима. Как и в чьих интересах будет использован тот колоссальный научный и технический потенци-



ал, которым обладает сейчас общество, — так стоит сейчас вопрос. Не техника сама по себе, а способ ее использования, подчиненный интересам наживы, может нанести и наносит огромный ущерб окружающей природной среде. «Современное применение машин есть одно из отношений нашего современного экономического строя, но способ эксплуатации машин — это совсем не то, что сами машины, — писал К.Маркс в своем письме Л.В.Анненкову. — Порох остается порохом, употребляется ли он для того, чтобы нанести рану человеку, или для того, чтобы залечить раны того же самого человека»<sup>11</sup>.

Более того, именно труд, техника, производство по сути своей являются основой и ярким проявлением единства общества и природы. «Единство человека с природой» всегда имело место в промышленности, видоизменяясь в каждую эпоху в зависимости от большего или меньшего развития промышленности», — отмечали К.Маркс и Ф.Энгельс<sup>12</sup>.

Таким образом, в своем анализе диалектики взаимодействия общества и природы К.Маркс и Ф.Энгельс руководствовались следующими принципами:

- природа и общество находятся в отношениях сложной взаимосвязи и взаимодействия, представляя собой две стороны одного явления — единой системы «общество — природа»;

- природа выступает базисом, а ее изменение — основой человеческой истории не только потому что человек генетически связан с ней, но и потому, что в процессе трудовой деятельности, представляющей собой обмен веществом и энергией между человеком и природой, человек использует ее как свое «жизненное средство» и как «жизненное средство труда». Колоссальная роль природных факторов в жизни общества обуславливает недостаточность рассмотрения проблем взаимодействия общества и природы только через призму воздействия человека на природу, предполагая необходимость анализа процесса их взаимодействия в целом, в том числе и развитие форм зависимости человека от природы, а формы этого взаимодействия постоянно меняются. Исходным пунктом взаимоотношений общества и природы являлось их единство на базе почти абсолютной беспомощности человека перед силами природы, подчинения им. Однако уже на этом этапе благодаря специфической для человека преобразовательной деятельности единства общества и природы органически включало в себя противоречие между ними. Впоследствии с возникновением частной собственности и воз-

растанием масштабов преобразовательной деятельности общества это противоречие резко обострилось. В то же время, поскольку человеческая история выступает качественно новым этапом природной эволюции и одновременно историей становления новой, преобразованной природы, прогресс общества оказывается неразрывно обусловленным состоянием природной среды, которое, в свою очередь, во многом определяется тем, как относятся люди к природе.

Наряду с анализом общих принципов взаимодействия общества и природы в работах К.Маркса и Ф.Энгельса содержатся также важные идеи о факторах, определяющих в каждую конкретную эпоху характер их взаимоотношений.

Основоположники марксизма считали, что невозможно понять отношение людей к природе, существующее в каждую эпоху, без учета специфики отношения людей друг к другу. Поэтому выделяемые ими основные этапы взаимодействия общества и природы соответствуют основным общественно-экономическим формациям. Если же взять более крупный масштаб, то таких этапов будет три: 1) доиндустриальный, 2) индустриальный и 3) постиндустриальный.

Всю историю взаимоотношений человека и природы К.Маркс и Ф.Энгельс представляли как лестницу, каждая ступенька которой означает еще один шаг вверх, от полной несвободы и подчинения себя природе, через отчуждение от нее, к ясному и осознанному единству с ней, к познанию основных законов ее функционирования и развития.

Специфической особенностью доиндустриальных формаций, по словам К.Маркса, являлась особая сращенность человека с природой, «отношение человека к его природным условиям производства как к принадлежащим ему... как к предпосылкам, данным вместе с его собственным существованием, — отношение к ним как к природным предпосылкам его самого, образующим... лишь его удлиненное тело»<sup>13</sup>. Общественное производство в этот период выступало преимущественно индивидуализированным взаимоотношением человека и природы. Присвоение природных условий труда происходило не при помощи труда, а предшествовало труду в качестве его предпосылки. Главным объективным условием труда являлся не продукт труда, а используемая в процессе труда природа.

Второй общей чертой доиндустриальных формаций выступает то, что отношение к природе сразу же опосредовано естественно сложившимся, в той или иной мере исторически разви-

тым и видоизмененным существованием человека как члена какой-либо общины<sup>14</sup>. «Человек обособляется как индивид лишь в результате исторического процесса, — писал К.Маркс. — Первоначально он выступает как родовое существо, племенное существо, стадное животное...»<sup>15</sup>. Господствующими отношениями в этих первоначальных естественно возникших коллективах являются природно-социальные отношения, причем с развитием общества социальное начало становится господствующим, а природно-социальные, кровнородственные отношения отходят постепенно на второй план. Однако привязанность общественного производства к земле, к непосредственным природным условиям существования человека препятствует полному развитию этого процесса.

«Во всех этих формах основной развития является воспроизводство заранее данных... отношений отдельного человека к его общине и определенное, для него предопределенное, объективное существование как в его отношении к условиям труда, так и в его отношении к своим товарищам по труду, соплеменникам и т.д.»<sup>16</sup>.

Сам способ жизнедеятельности людей определялся тогда прежде всего теми природными условиями, в которых они находились. Именно различием в находимых среди окружающей природы средствах производства и жизненных средствах в значительной степени были обусловлены различия в способе производства, образе жизни общин и в производимых ими продуктах, подчеркивал К.Маркс. А это и есть те самые «естественно выросшие различия», которые обуславливают взаимный обмен продуктами труда и являются одним из источников дальнейшего развития общества. Даже формы собственности в доиндустриальных формациях «зависят частью от природных задатков племени, частью же от тех экономических условий, при которых племя уже действительно относится к земле как к своей собственности... последнее, в свою очередь, само будет зависеть от климата, физического состава почвы, физически обусловленного способа ее эксплуатации, от отношения к враждебным или соседним племенам и от изменений, которые влекут за собой переселения, исторические события и т.д.»<sup>17</sup>.

Единство отношений людей друг к другу и к природе находило свое теоретическое выражение и в присущих самому раннему периоду развития человечества формах общественного сознания. Производство идей, представлений, сознания, т.е. духовное производство, было вплетено в материальную деятельность и в

материальное общение людей. Поэтому народные верования и древние религии, обожествляющие природу, наряду с идеальным отражением практического к ней отношения сами играли определенную роль в производственном процессе. Одушевляя природу, люди пытались выявить действующие в ней закономерности и объяснить причины происходящих явлений. Разумеется, в тех условиях эта попытка приводила обычно лишь к подмене реальных связей вымышленными, но практическая направленность оставалась их характерной чертой. Народные верования и древние религии призваны были предвидеть наступление в природе некоторых событий и определенным образом воздействовать на них, важную роль при этом играла магия.

Характеризуя начальный этап развития человечества, К.Маркс и Ф.Энгельс писали, что природа в этот момент «противостоит людям как совершенно чуждая, всемогущая и непрístupная сила, к которой люди относятся совершенно по-животному и власти которой они подчиняются как скот... Здесь сразу видно, что... это определенное отношение к природе обуславливается формой общества, и наоборот. Здесь, как и повсюду, тождество природы и человека обнаруживается также и в том, что ограниченное отношение людей к природе обуславливает их ограниченное отношение друг к другу, а их ограниченное отношение друг к другу их ограниченное отношение к природе»<sup>18</sup>.

В рабовладельческой и феодальной формациях для людей также было характерно восприятие природы как неорганического тела человека, жизнь большинства трудящихся проходила преимущественно в общении с ней. В то же время отделение человека от условий производства создавало реальные предпосылки для отчуждения человека от природы. Частная собственность и деньги — эта «всеобщая, установившаяся как нечто самостоятельное, стоимость всех вещей» — «лишили весь мир как человеческий мир, так и природу — их собственной стоимости... — писал К.Маркс. — Воззрение на природу, складывающееся при господстве частной собственности и денег, есть действительное презрение к природе, практическое принижение ее»<sup>19</sup>. Эта двойственность находит свое отражение в мифологической, религиозной, научной формах.

Значительно усложнившееся, внутренне противоречивое отношение к природе находит идейное выражение в христианской религии, господствовавшей форме общественного сознания в средние века. Христианство, по словам К.Маркса, «теорети-

чески завершило самоотчуждение человека от себя самого и от природы»<sup>20</sup>, идейно оформило разрыв между природой и человеком, между природным и духовным. Считая даже «нашу собственную природу... не принадлежащей нам»<sup>21</sup>, оно тем более считало таковой внешнюю природу. Однако наряду с христианской религией существовали и народные верования, возникшие в языческие времена и отражавшие еще продолжавшую существовать «срашенность» индивида с природными условиями производства.

В развитой, законченной форме отчуждение человека от природы начинается при капитализме. В условиях капиталистического способа производства появляется все большая зависимость индивидов от общества, обмен — это уже преимущественно не обмен веществом и энергией с природой, а «обмен, совершаемый людьми между собой»<sup>22</sup>. На этом этапе используются уже не столько естественные богатства жизненными средствами, сколько естественные богатства средствами труда. Следовательно, уже не столько характер естественной среды определяет характер социальной, сколько характер социальной среды определяет те элементы природной среды, которые вовлекаются в сферу трудовой деятельности и оказывают влияние на жизнь общества.

Труд, в процессе которого реализуется непосредственное единство человека и природы, оказывается при капитализме деятельностью, «совершенно чуждой себе, человеку и природе»<sup>23</sup>. «...Для рабочего, который посредством труда осваивает природу, — писал К.Маркс, — это освоение оказывается отчуждением»<sup>24</sup>, опредмечивание в процессе труда собственной сущности — самоотчуждением. Силы природы начинают противостоять рабочим как «средства эксплуатации труда, как средства присвоения прибавочного труда, а следовательно, как силы, принадлежащие капиталу и противостоящие труду»<sup>25</sup>.

Это приводит к коренному изменению отношения к природе в условиях капиталистической формации. Вот как сам К.Маркс характеризовал эти изменения: «Если производство, основанное на капитале, с одной стороны, создает универсальную систему труда, — т.е. прибавочный труд, труд, создающий стоимость, — то, с другой стороны, оно создает систему всеобщей эксплуатации природных и человеческих свойств, систему всеобщей полезности... нет ничего такого, что вне этого круга общественного производства и обмена выступало бы как нечто само по себе более высокое, как правомерное само по себе... при капитализме природа становится всего лишь предметом для человека, всего лишь полезной вещью...»<sup>26</sup>.

Всецело подчиненное целям наживы капиталистическое производство ориентирует людей на узкоутилитарное отношение к природе, пренебрегающее целостностью и системной организованностью природной среды. Она дробится на отдельные объекты, подлежащие частичному использованию независимо от остальных с целью получения максимальной выгоды при минимальных затратах. Естественно, что технология и организация производства при капитализме несут на себе отпечаток этого утилитарно-ограниченного отношения людей к природе в целом.

Анализируя деградацию природы при капитализме, К.Маркс и Ф.Энгельс доказали, что дело не только в нежелании отдельного капиталиста отказаться от сверхприбыли, чтобы избежать загрязнения окружающей среды, но главным образом в том, что природа как самостоятельное явление вообще не включена в систему учитываемых при принятии решений факторов, в систему ценностей буржуазного способа мышления. Истоки этого отношения к природе заключены в таких основополагающих характеристиках капиталистического производства как господство частной собственности, отсутствие централизованных плановых начал, стремление к сокращению издержек производства, куда входит и стоимость мероприятий по охране окружающей среды, обострение классовых противоречий и конкурентной борьбы и т.д.

Эти черты капиталистического строя с самого начала содержали в себе возможность серьезных экологических нарушений. Забвение единства человека и природы, игнорирование законов, по которым природа планеты развивалась на протяжении миллионов лет, приводят, по словам К.Маркса, к нарушению «равновесия между расходом и приходом»<sup>27</sup>, к разрушению замкнутых циклов циркуляции вещества в природе. Возникает опасность разрушения целостности биосферы, появления ситуации, которая получила название экологического кризиса.

К.Маркс и Ф.Энгельс в своих работах неоднократно отмечали эту тенденцию, но считали ее неизбежной лишь для капиталистического способа производства, при котором «всякий прогресс в то же время означает и относительный регресс»<sup>28</sup>. При господстве частной собственности, писали они, создаются условия, которые «вызывают непоправимую брешь в процессе... диктуемого естественными законами жизни обмена веществ»<sup>29</sup>, способствующие загрязнению воды, воздуха, разрушению плодородия почв, обезлесению и т.д.

В первую очередь ухудшение окружающей среды бьет по рабочим и другим малообеспеченным слоям населения, живущим в наиболее загрязненных городских районах и лишенным возможности непосредственного общения с природой. Дополнительные расходы на лечение и отдых, нездоровые условия жизни и постоянно ухудшающееся самочувствие – вот что принесло трудящимся обострение экологической проблемы в капиталистических странах.

Жертвами «экологической» эксплуатации становятся ныне не только наименее обеспеченные слои населения развитых капиталистических стран, но и население развивающихся государств, куда сейчас переносятся сильно загрязняющие окружающую среду производства, продаются лицензии на технологические процессы с неизученными последствиями, экспортируются товары, запрещенные по экологическим соображениям к продаже в развитых капиталистических странах, и т.д.

Обострение общего кризиса капитализма в 70–80-х годах нашего века, распространившееся и на область взаимоотношений общества и природы, явилось еще одним свидетельством справедливости гениального вывода К.Маркса и Ф.Энгельса о взаимосвязи системы общественных отношений в целом и отношения людей к природе при определяющей роли общественных отношений. Экологическая проблема оказалась тесно связанной с такими большими вопросами современных капиталистических государств, как возможность и характер дальнейшего экономического роста, сырьевой и энергетический кризис, проблемы крупных городов и бедности, улучшения производственной среды и расширения рабочего контроля на производстве, совершенствования здравоохранения и т.д. Отразилась она и на отношениях развитых капиталистических стран между собой, а также с третьим миром. В современных условиях борьба за чистоту окружающей среды все теснее связывается с борьбой за мир. В ходе гонки вооружений бессмысленно растрачиваются ценнейшие природные ресурсы, военная промышленность служит источником наиболее опасных видов загрязнения природной среды планеты, военные действия наносят колоссальный ущерб окружающей природе.

Охрана окружающей среды – гуманная цель, являющаяся органичным компонентом борьбы за мир, демократию и общественный прогресс.

Трудящиеся капиталистических стран, мировая общественность не желают стоять в стороне от одной из острейших проблем современности, непосредственно затрагивающей их интере-

сы. По всем развитым капиталистическим странам прокатилась волна «экологических забастовок», превратившихся в одну из характерных особенностей классовой борьбы наших дней. Борьба за охрану окружающей среды заняла прочное место в деятельности всех прогрессивных организаций Запада, начиная с профсоюзов и кончая молодежными и женскими организациями, выступая плацдармом для расширения социальной базы антиимпериалистической борьбы.

Ими выдвигаются требования введения строгих законов по охране природы, национализации предприятий, которые их нарушают, покрытия расходов по борьбе за чистоту окружающей среды за счет прибылей корпораций, контроля за охраной окружающей среды со стороны рабочих и общественных организаций и т.д.

Все шире проникает в сознание трудящихся масс, всех прогрессивных людей мира понимание ограниченных возможностей рыночной экономики полностью решить экологическую проблему, которая с новой стороны продемонстрировала ее внутреннюю несостоятельность в современную эпоху. «...Чтобы выжить на Земле, которая является нашим домом, мы должны жить в согласии с экологическими законами, — пишет американский биолог и экономист Барри Коммонер. — И если мы выберем экологически оправданный, разумный курс, мы должны принять наконец разумное решение: развивать производство не ради личной выгоды, а для блага народа; не для эксплуатации одних людей другими, а во имя равенства всех людей; не для создания оружия, которое губит Землю и людей и угрожает миру катастрофой, а ради желания каждого человека — жить в гармонии с природой и в мире со всеми людьми на Земле»<sup>30</sup>. Так события наших дней вновь и вновь подтверждают вывод К.Маркса о том, что «капиталистическое производство развивает технику и комбинацию общественного процесса производства лишь таким путем, что оно подрывает в то же самое время источники всякого богатства: землю и рабочего»<sup>31</sup>.

Установление взаимосвязи отношения людей к природе со всей системой экономических отношений, глубокий анализ законов развития капиталистического производства позволили К.Марксу и Ф.Энгельсу с неопровержимостью доказать невозможность радикальной перестройки взаимодействия общества и природы в условиях капитализма, научно обосновать выдвинутое еще в 1845 г. положение о том, что переход к новому строю будет диктоваться не только социальными, но и социально-природными факторами.



«Силы природы и социальные силы, которые вызывает к жизни... промышленность, находятся в том же самом отношении к ней, что и пролетариат, — писал тогда К.Маркс. — Сегодня они еще являются рабами буржуа, в которых он видит только орудия (носителей) своей эгоистической (грязной) жажды прибыли; завтра они разобьют свои цепи и проявят себя носителями человеческого развития, которое взорвет буржуа на воздух... Завтра силы природы и социальные силы, вызванные к жизни промышленностью, разорвут цепи, которыми буржуа отделяет их от человека, превращая их, таким образом, из действительной... связи в уродливые оковы общества»<sup>32</sup>.

Могут сказать, что критика капиталистического природопользования, как она воспроизведена по работам основоположников марксизма, относится к периоду классической фазы развития этого общества от его становления и до XIX в., а с тех пор капитализм сильно изменился во всех отношениях, включая и его отношение к природе.

Изменения, конечно, произошли, и весьма заметные. Введение жесткой системы контроля за загрязнением окружающей среды, беспощадные штрафы за превышение нормативов загрязнения, введение платы за загрязнения в пределах нормы и т.д. — все это позволило создать эффективные экономико-правовые условия регуляции процессов загрязнения природной среды. У предпринимателей и руководителей производства появилась заинтересованность в совершенствовании технологий с целью снижения ресурсозатрат и уменьшения количества поллютантов, и результаты такой политики не замедлили сказаться. Наметилась тенденция снижения затрат вещественных и энергетических ресурсов во многих развитых странах современного мира. Тем самым продемонстрированы колоссальные возможности современной науки и техники в преодолении экологических трудностей.

Однако все это несколько не меняет сущности капиталистического способа производства, его подчиненности интересам получения максимальной прибыли со всеми вытекающими отсюда социальными и экологическими последствиями. При такой ориентации общественного производства сохраняется тенденция к перепотреблению природных ресурсов и соответственному росту загрязнения окружающей среды, остаются трудности, мешающие существованию рационализации производственной и

потребительской сферы в соответствии с возможностями биосферы, остается, следовательно, тенденция к дальнейшему обострению экологического кризиса.

Крайне зыбкими в этих условиях остаются надежды на переход современной цивилизации к стратегии устойчивого развития. Вот почему перспективы благополучного социального развития в гармонии с окружающими природными условиями все более определенно связываются с той стадией общественного прогресса, которую пока условно называют постиндустриальной. Это понятие пока не отличается большой определенностью, но прежде всего предполагается существенная смена приоритетов общественного развития, когда во главу угла будут поставлены интересы сохранения природной среды и полноценного общественного развития путем эффективного применения достижений науки и техники, опирающихся на основательный учет возможностей биосферы и составляющих ее экосистем. Эта модель развития, разумеется, вберет в себя лучшие достижения предыдущих этапов человеческой истории и откроет начало эпохи экологически допустимого развития.

- 
- 1 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 34-35.
  - 2 Там же. С. 545.
  - 3 Там же. Т. 3. С. 19 (выделено нами. – Э.Г., Н.Т.).
  - 4 См.: Там же. Т. 27. С. 221.
  - 5 См.: Там же. С. 30.
  - 6 Там же. Т. 23, С. 522.
  - 7 Там же. Т. 20. С. 545-546.
  - 8 Там же. Т. 18. С. 303-304.
  - 9 Там же. Т. 25. Ч. II. С. 387.
  - 10 Там же. Т. 20. С. 496.
  - 11 Там же. Т. 27. С. 405.
  - 12 Там же. Т. 3. С. 43.
  - 13 Там же. Т. 46. Ч. I. С. 480.
  - 14 См.: Там же. С. 473.
  - 15 Там же. Т. 46. Ч. I. С. 486.
  - 16 Там же. С. 475.
  - 17 Там же. С. 474.
  - 18 Там же. Т. 3. С. 29.
  - 19 Там же. Т. 1. С. 410.
  - 20 Там же. С. 412.
  - 21 Там же. Т. 3. С. 244.
  - 22 Там же. С. 65.
  - 23 Там же. Т. 42. С. 102.
  - 24 Там же. С. 99.

- 25 Там же. Т. 49. С. 111.
- 26 Там же. Т. 46. Ч. I. С. 386-387.
- 27 Там же. Т. 26. Ч. III. С. 321.
- 28 Там же. Т. 21. С. 68.
- 29 Там же. Т. 25. Ч. II. С. 378.
- 30 *Коммонер Б.* Технология прибыли. М., 1976. С. 106.
- 31 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 515.
- 32 Там же. Т. 42. С. 246.

## РАЗДЕЛ 2. МАРКСИЗМ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

*В.С.Семенов*

### **Марксизм в реальности и уроки его развития за полтора века**

К.Маркс как энциклопедист выдвигал и обосновывал положения разного уровня: идею и идеал, научное учение и идеологию, теорию и метод, анализ и прогноз. Марксизм поэтому выступает и как мировоззрение, и как наука, учение, и как идеология, и как метод, методология. Это целостная сложная система знаний и ценностных установок.

Марксизм выражает разные содержательные уровни представленной в нем научной абстракции. Высший и самый общий уровень абстракции дает марксистская идея, идеал, прогноз, цель. Они выражают общую закономерную направленность и тенденцию мирового общественного и глобального цивилизационного развития к социально справедливому и гуманному устройству — к социализму и коммунизму. Средний уровень абстракции представлен определенной марксистской научной теорией, учением о тех или иных процессах диалектического развития природы, общества и мышления, обобщающей реальные изменения в объективной и субъективной действительности (например, теория классов и классовой борьбы, учение о государстве и др.). Низший уровень абстракции выражен в материалах, суммирующих и обобщающих реальные данные о совершающихся объективных процессах, например, о росте капитала, изменениях в заработной плате, в положении рабочих, которых много в «Капитале» К.Маркса и других работах и которые сами по себе не содержат теоретических обобщений в виде научных концепций.

Все эти уровни научной абстракции присутствуют в марксизме, органично связаны между собой, выражая как процесс абстрагирования, обобщения путем перехода от конкретного и единичного к общему, от менее общего к более общему, абстрактному, так и Марксов метод восхождения от абстрактного к конкретному, посредством которого абстрактное мышление усваивает объективную конкретность во всем ее многообразии, сложности и расчлененности и воспроизводит ее в связанной и целостной научной теории.

Огромное теоретическое, научное наследство К.Маркса заключается в разработке четырех масштабных, широких и глубоких научных систем, фундаментальных теоретических концепций: (1) философско-материалистической и диалектической системы взглядов (учения) о развитии мира, общества, всемирной истории, познания; (2) учения об отношениях между капиталом и трудом, теории прибавочной стоимости; (3) теории классов и классовой борьбы; (4) научной теории (учения) о социализме и коммунизме. Этими главнейшими системными научными теориями К.Маркс, марксизм обеспечил себе постоянное великое место в мировой науке и мировой практике, во всемирной человеческой истории, что подтвердили более 100 лет после его смерти и более 150 лет после создания известнейших Марксовых работ и формирования марксизма.

Между марксизмом и коммунизмом есть и общее, объединяющее, единое, и различное, особенное, отличающее их друг от друга.

Общее – с точки зрения науки, теории, учения – что коммунизм есть органическая часть марксизма, входит в марксизм, объединяется марксизмом. Поскольку весь марксизм выражает диалектическую неразрывность, диалектическое единство теории и практики.

С точки зрения различий и отличий марксизм и коммунизм выражают как бы разные качественные ступени этого единства теории и практики. В марксизме перевес, преимущество имеет научная теория, опирающаяся на практику, ориентирующаяся на практические изменения и преобразования и воплощающаяся в практике. В коммунизме, исходной частью которого является марксистская теория, перевес, приоритет и доминирование принадлежит практике – практическому общественному движению и борьбе за освобождение труда, практическому революционному переходу от господства капитала к господству труда, практическому созиданию социалистической и коммунистической действительности.

Коммунизм есть качественно особая составная часть марксизма, сконцентрированная на общественной, революционной, созидательной практике, и потому и завершающая марксизм и, как преимущественная практика, идущая дальше его в виде самостоятельного практического движения.

### *Главные характеристики марксизма*

Наиболее важные характеристики марксизма, на наш взгляд, сводятся к следующим.

(1). Это *новое* с середины XIX в. всеобъемлющее учение со своим *новым* методом, *новое* мировоззрение и идеология. Более двух с половиной тысячелетий в странах Азии, Африки, Европы развивались мировоззренческие, философские взгляды и концепции материалистического или идеалистического характера, воплотившиеся в именах великих, крупных философов и в оригинальных, выдающихся научных разработках. Продолжая эти поисковые традиции, К.Маркс совместно с Ф.Энгельсом создал оригинальное и уникальное новое мировоззрение, включающее диалектико-материалистическую философию, политическую экономию, научный коммунизм, опирающиеся на определенный научный метод и выраженные в собственной идеологии. Это в совокупности и получило с середины XIX в. название марксизма. Это, несомненно, — качественно новая и выдающаяся ступень в развитии общечеловеческой мысли.

(2). Марксизм явился *преемником* и оригинальным, творческим *продолжателем* величайших достижений человеческой научной мысли. Учение К.Маркса, писал В.И.Ленин, «есть законный преемник лучшего, что создало человечество в XIX веке в лице немецкой философии, английской политической экономии, французского социализма»<sup>1</sup>.

Следовательно, марксизм есть *и новое, и наиболее передовое учение*, продолжившее, завершившее и поднявшее на новую ступень в то время самую передовую в общемировом развитии *западную научную мысль* в Германии, Англии, Франции, а также в других странах, включая Россию.

Эту линию и традицию преемственности развивающийся, живой марксизм должен и обязан продолжать постоянно и по сей день, и в современных условиях, и в перспективе, в будущем. Тогда он и останется подлинным марксизмом с заложен-

ной в него К.Марксом и Ф.Энгельсом этой важнейшей творческой традицией и чертой. Диалектически она выражается в такой тройной цепочке творческого саморазвития: освоение новейших достижения научной мысли (преемственность) – формулирование на основе анализа новых научных знаний собственных новых выводов, постановок, заключений, обобщений – развитие, обновление, корректировка в результате этого системных и целостных марксистских концепций и теорий.

(3). Свои выводы и теоретические заключения К.Маркс и Ф.Энгельс делали на основе изучения и обобщения *объективной* реальности, *объективных* фактов, *объективных* процессов, в результате познания и раскрытия *объективных* закономерностей и тенденций мирового, глобального, цивилизационного, общественного развития.

Марксизм выразил *объективные интересы* мирового общественного развития, *объективные интересы* классовой борьбы и рабочего движения, *объективные интересы* трудящихся и всех честных людей в их борьбе за освобождение, в их устремленности к созиданию нового, справедливого, гуманного и процветающего общества.

(4). Сочетая линии преемственности и новаторства, марксизм в своем учении *ответил на главнейшие и острейшие вопросы современности*, поставленные всемирным развитием человечества. В.И.Ленин писал: «История философии и история социальной науки показывают с полной ясностью, что в марксизме нет ничего похожего на «сектантство» в смысле какого-то замкнутого, застенелого учения, возникшего *в стороне* от столбовой дороги развития мировой цивилизации. Напротив, вся гениальность Маркса состоит именно в том, что он дал ответы на вопросы, которые передовая мысль человечества уже поставила... Учение Маркса всесильно, потому что оно верно. Оно полно и стройно, давая людям цельное мирозерцание, непримиримое ни с каким суеверием, ни с какой реакцией, ни с какой защитой буржуазного гнета»<sup>2</sup>.

Это важнейшее свойство и качество марксизма (как и все другие) носит не одноразовый, а постоянный, неизменно присутствующий развивающемуся марксизму характер. И связано оно не только с именами К.Маркса и Ф.Энгельса. Развивающийся, осовременяющийся марксизм должен постоянно и своевременно отвечать на все новые и новые возникающие вопросы действительности. Так относился к марксизму и так воплощал марк-

сизм в своей деятельности В.И.Ленин. Именно при таком саморазвитии и самореализации марксизма он будет постоянно и всегда оставаться всесильным, живым, полным, стройным, жизненным.

(5). Смелые, бескомпромиссные, принципиальные ответы К.Маркса на поставленные временем и человечеством главнейшие и острейшие вопросы носили *обоснованно критический и революционный характер*, были *революционными по содержанию и существу*. И это был не субъективный выбор К.Маркса, а обоснованный вывод об объективно необходимых путях изменения, переустройства мира, поворота на путь социализма и коммунизма. Как писал К.Маркс, *«социализм не может быть осуществлен без революции*. Он нуждается в этом *политическом* акте, поскольку он нуждается в *уничтожении и разрушении старого»*<sup>3</sup>.

(6). Критическо-революционный подход К.Маркс соединил с *научным прогнозированием и предвидением будущего*. Марксизм обращен не назад, а устремлен вперед на основе скрупулезнейшего анализа настоящего. Марксизму органически присущ прогностический подход, ныне обращенный к выявлению тенденций и проблем развития грядущего XXI столетия.

(7). Одним из важнейших научных открытий К.Маркса (и Ф.Энгельса) стало создание учения о коммунизме, социализме. *Марксизм как учение включает в себя коммунизм, и вместе с тем коммунизм, социализм, как реальное практическое общественное движение, как революционная борьба и революция, как практика созидания социализма и коммунизма приобретает собственные черты и характеристики, продолжает и дополняет марксизм*, о чем уже говорилось. *Теоретический марксизм воплотился в практическом коммунизме, социализме, завершился в нем*.

(8). Практическо-политическое, практическо-революционное существо марксизма и коммунизма находит выражение в их *последовательной партийности*.

Свою научную деятельность, обращенную на практику социально-политической, революционной борьбы масс, К.Маркс и Ф.Энгельс соединяли с конкретной организационной, конкретной политико-партийной работой по организационному объединению в реальные движения и партии авангардных групп рабочих, трудящихся на классовой и интернациональной основе. Они вступили в Союз справедливых, имевший лозунг «Все люди братья», который в 1847 г. по их инициативе был преобразован в Союз коммунистов с новым, выдвинутым К.Марксом и Ф.Эн-



гельсом классовым, интернациональным лозунгом «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» (Союз коммунистов просуществовал до ноября 1852 г.). По инициативе К.Маркса 28 сентября 1864 г. в Лондоне было основано Международное Товарищество рабочих (I-й Интернационал), лидером, вождем и организатором которого был К.Маркс. Он разработал первые программные документы Интернационала – «Учредительный манифест Международного Товарищества рабочих» и «Временный устав Товарищества» (1864 г.). После свертывания деятельности Интернационала в 1872 г. (а формально распущен он был в 1876 г.) К.Маркс в новой обстановке содействовал созданию массовых рабочих партий в странах Западной Европы, в частности рабочей партии во Франции.

Тем самым партийность К.Маркс реализовывал не только как важный принцип марксизма и коммунизма, но и в виде создания и руководства им реальным международным объединением, содействия формированию и работе массовых рабочих партий в различных европейских странах.

(9). *Марксизм не догма, а руководство к действию.* Это важнейшая черта и характеристика марксизма, выражающая то диалектически существенное, что, во-первых, *марксизм не является застывшим, неизменным, заостренным, законченным учением*; что, во-вторых, он, наоборот, *проявляет себя как постоянно развивающееся вместе с действительностью, с реальной жизнью, от которой недопустимо отставать, тащиться в хвосте, творчески обогащаемое и осовременяемое, живое научное учение в движении и динамике*; что, в-третьих, *марксизм на каждом конкретном этапе не абсолютен, а относителен, выражает не конечную истину, а постоянное движение к ней, процесс углубления познания ее.*

Как писал К.Маркс, «мы не стремимся догматически предвосхитить будущее, а желаем только посредством критики старого мира найти новый мир... Конструирование будущего и провозглашение раз навсегда готовых решений для всех грядущих времен не есть наше дело...»<sup>4</sup>. И еще: «...Что следует делать в какой-либо определенный момент в будущем, делать *непосредственно*, конечно, целиком зависит от данных исторических условий, в которых придется действовать... Мы не можем решать уравнения, не заключающего в своих данных элементов своего решения»<sup>5</sup>.

Марксистские положения раскрывают явления в общих чертах и эти положения конкретизируются в зависимости от реальных условий и определенных этапов общественного развития.

В марксизме следует выделять и различать, во-первых, основополагающие, коренные, основные положения и принципы и, во-вторых, все вообще, а не только коренные и основополагающие положения и выводы. Как отмечал В.И. Ленин, «мы вовсе не смотрим на теорию Маркса как на нечто законченное и неприкосновенное; мы убеждены, напротив, что она положила только краеугольные камни той науки, которую социалисты *должны* двигать дальше во всех направлениях, если они не хотят отстать от жизни. Мы думаем, что для русских социалистов особенно необходима *самостоятельная* разработка теории Маркса, ибо эта теория дает лишь общие *руководящие* положения, которые применяются *в частности* к Англии иначе, чем к Франции, к Франции иначе, чем к Германии, к Германии иначе, чем к России»<sup>6</sup>.

Дальнейшей разработке и развитию в марксизме подлежат все положения — и краеугольные, и все остальные. Существенная разница в том, что при развитии, осовременивании и конкретизации основополагающих положений они не должны заодно отбрасываться, под маркой развития ревизоваться, ликвидироваться без основательнейшего обоснования такого конкретного случая. К примеру, коренное марксистское положение о диктатуре пролетариата в последние десятилетия развивалось на основе обобщения реальной практики, нового опыта, новых реальных исторических условий в том направлении, что, во-первых, вместо диктатуры стали говорить о власти, во-вторых, вместо пролетариата — о рабочем классе, трудящихся классах, совокупности людей наемного труда. И это не есть пересмотр марксизма, отказ от марксизма, как нередко догматически, буквоедски, схоластически заявляют некоторые, ибо, во-первых, существо Марксовых краеугольных положений здесь сохранилось, а именно — власть рабочих, трудящихся, людей наемного труда и, во-вторых, сами К.Маркс и Ф.Энгельс, если догматики и схоласты их читали и читают, многократно наряду с понятием диктатуры пролетариата употребляли понятия гегемонии рабочего класса, трудящихся классов, всей совокупности лиц наемного труда.

Следует отметить, что марксизм и времен К.Маркса и Ф.Энгельса, и марксизм в последующие 100-150 лет, и современный марксизм вовсе нельзя рассматривать как ответивший на все вопросы бытия, развития природы, цивилизации, общества, человека, познания, как охвативший все вообще проблемы, как исчерпавший все возможные научные и познавательные поиски, как абсолютную истину в последней инстанции. Марксизм

велик уже тем, что реально сделал, но было бы неразумно утверждать, что он сделал все и за всех, и никаким другим научным, философским течениям и направлениям ничего не оставил. Его вклад велик, но относителен, его ценность большая, но не покрывает те совокупные ценности, которые создают, совокупно и соревнуясь, все учения, научные направления и теории.

Марксистские положения и выводы объективны, но не абсолютны. Они, как и все научные положения и выводы, относительны, ибо дают, при развитии, последовательное приближение к истине. *Надо идти по пути Марксовой теории*, а не догматически повторять отдельные известные и популярные цитаты из работ К.Маркса и Ф.Энгельса безотносительно от конкретных новых условий и от времени, к которому эти цитаты прилагаются.

По моему убеждению, в современных российских условиях, при существенном снижении уровня изучения и овладения подлинной марксистской теорией, особенно в развитии, *главной опасностью* в изложении марксистских положений и ссылок на него у многих коммунистов, членов разных коммунистических партий в их взаимной борьбе по теоретическим вопросам, *является замшелый догматизм, примитивное следование букве, а не духу марксизма, слову, а не его методу*. Реальный марксизм еще плохо знают, мало читают и изучают, еще менее активно творчески развивают применительно к современным общемировым условиям и конкретной российской обстановке, не всегда эффективно применяют к объяснению сложившейся и прогнозированию предстоящей ситуации общественного развития в России.

### *Этапы развития марксизма за полтора века*

Марксизм развивается качественно определенными этапами и его подлинное творческое обновление сочетается с борьбой против открытого и скрытого, завуалированного пересмотра, ревизии марксизма.

Мы выделяем *три основных качественных этапа развития марксизма* с середины XIX в. до конца XX в. Следующие этапы — предстоящие, уже в XXI столетии — это и четвертый, и последующие.

*Первый этап — этап формирования и развития марксизма К.Марксом и Ф.Энгельсом во второй половине XIX в.* Это собственно марксистский этап, этап *классического марксизма*, из-

начальный, связанный с беззаветной, выдающейся научной и практической деятельностью его основателей, «классиков», как их часто называют, — Карла Маркса и Фридриха Энгельса, а также их соратников, окружения, друзей. К собственным научным, теоретическим положениям, следуя выработанному методу, они относились как к развивающимся и требующим развития, критически и самокритически, нередко с большой долей иронии. Создав великие творческие разработки, они и относились к ним творчески.

*Второй этап — этап развития марксизма прежде всего В.И.Лениным с 90-х гг. XIX в. теоретически и особенно в единстве теории и практики в условиях победы Великой Октябрьской социалистической революции в России в 1917 г., первых практических шагов движения по пути созидания социализма, творческого применения марксистской теории к особенностям российской практики, первого реального, труднейшего и сложнейшего, диалектического опыта строительства нового социалистического общества. Это ленинский этап развития марксизма. Этот этап охватывает примерно последнее десятилетие XIX в. — первую половину XX столетия. На него приходится и кризисные годы насильственного сталинского упрощения и извращения марксизма, ленинизма, марксизма-ленинизма, замены творческого живого духа марксизма примитивной схоластикой и догматизмом.*

Революция 1917 г., во главе которой стоял В.И.Ленин, дала возможность применять теоретический марксизм к реальной практике, проверять его революционной, созидательной практикой, корректировать и дальше творчески развивать в ходе реального социалистического строительства. Что и делал и сделал В.И.Ленин всей огромной совокупностью своих творческих, новаторских, выдающихся работ. Теоретическая и практическая гениальность К.Маркса и Ф.Энгельса была продолжена гениальной теоретической и практической деятельностью В.И.Ленина. Марксизм второй половины XIX в. нашел своего выдающегося, великого продолжателя в первые два с половиной десятилетия XX в. в лице В.И.Ленина.

В.И.Ленин своим конкретным примером показал жизнеспособность, неисчерпаемые потенции и огромные научные, теоретико-практические возможности марксизма, развивая его в органическом единстве преемственности и новаторства. Марксизм принял вид, соответствующий эпохе XX столетия.

Этот творческий этап развития марксизма получил название *ленинизма*. Сам же В.И.Ленин считал себя просто последователем К.Маркса и Ф.Энгельса, марксистом, творчески применяющим марксизм на практике, творчески развивающим марксизм на базе реальной и конкретной практики, как того и требовали К.Маркс и Ф.Энгельс.

О марксизме, проявившем себя в ленинизме, обоснованно говорят потому, что В.И.Ленин внес колоссально много творческого, новаторского, дополняющего, расширяющего и углубляющего марксизм в соответствии с требованиями времени и на основе теоретического обобщения нового, громаднейшего революционного и социалистического практического опыта. В этот период общие верные научные положения реально проявлялись в конкретной и живой диалектике общего, особенного и единичного и требовали нового научного осмысления и продвижения вперед.

Своим творческим, новаторским отношением к марксизму В.И.Ленин подтвердил, что марксизм развивается вслед за изменяющимися реальными условиями бытия и сознания и опережая их, *что в новой объективной и субъективной общемировой и конкретно-региональной, конкретно-национальной обстановке сам марксизм всегда должен быть новым, современным, и при этом обоснованно прогностически заглядывающим вперед, предвидящим будущее*. В.И.Ленин подчеркивал: «Не обращать внимания на изменившиеся с тех пор условия, отстаивать старые решения марксизма — значит быть верным букве, а не духу учения, значит повторять по памяти прежние выводы, не умея воспользоваться приемами марксистского исследования для анализа новой политической ситуации»<sup>7</sup>.

Следовательно, и решения и выводы марксизма, верные для прежних, старых условий и обстоятельств, старых времен, в новых ситуациях должны творчески обновляться, подниматься на качественно новый, современный уровень.

Такое творческое, критическое и самокритическое отношение как к теории, так и к совершаемой практике В.И.Ленин как подлинный марксист распространял и на себя, на собственную теоретическую и практическую деятельность, вовсе не считая ее идеалом, полным образцом, абсолютной истиной, которым нужно беспрекословно следовать в любых обстоятельствах, в любых условиях, в любое время. Так после провозглашения в 1919 г. Венгерской Советской республики В.И.Ленин в радиотелеграмме Бела Куну предупреждал: «Совершенно несомненно, что го-

лое подражание нашей русской тактике во всех подробностях при своеобразных условиях венгерской революции было бы ошибкой. От этой ошибки я должен предостеречь...»<sup>8</sup>. Вот что значит быть на деле подлинным диалектиком, настоящим марксистом, самокритичным теоретиком и практиком.

Необходимо отметить, что ленинский этап в развитии марксизма, подлинный ленинизм вовсе не идентичен и не соответствует тому «ленинизму» (как и «марксизму»), который в урезанном, неполном, недиалектическом, одностороннем виде преподносился И.В.Сталиным, начиная с 1924 г. («Об основах ленинизма», «Вопросы ленинизма»), в выгодном ему виде. Это как раз наиболее догматизированные, талмудистские, упрощенные, примитивные версии «марксизма» и «ленинизма», на многие десятилетия утвердившиеся в партийной пропаганде и общественных науках.

То же самое следует сказать о *марксизме-ленинизме*, означаемом творчески развитый В.И.Лениным в новых условиях марксизм, ленинский этап в развитие марксизма, развитый и поднятый В.И.Лениным на новую качественную ступень марксизм. Преподносимый же с ведома, по «изложению», по уровню понимания И.В.Сталина и по его указкам «марксизм-ленинизм» не только упрощает, примитивизирует, догматизирует подлинный марксизм-ленинизм, но и просто дискредитирует его, ибо насильно и произвольно выхолащивает из него многие решающие творческие, саморазвивающиеся, качественно меняющиеся, критическо-самокритические основополагающие методы и принципы.

Вот почему с конца 20-х гг. под воздействием И.В.Сталина и сталинщины этап творческого развития марксизма, ленинизма, марксизма-ленинизма в решающей степени свертывается и застопоривается не только в СССР, но и в мировом коммунистическом движении, на которое также распространялись диктаторские установки и диктаторский контроль И.В.Сталина. Но, будучи реальными, доказавшими свою жизненность и непреодолимость, творческий марксизм и творческий ленинизм продолжали жить и воздействовать на умы, поведение и действия людей не только всю первую половину XX в., но и все последующие годы, и на дальнейшую перспективу.

Сложное и трудное для них время продолжалось по меньшей мере до второй половины XX в., а переход к новому этапу связан не только со смертью И.В.Сталина в марте 1953 г., но и с

трудным преодолением прочно въевшегося и насажденного в общественную мысль сталинского догматизированного и искаженного толкования марксизма и ленинизма.

Между тем и на этом втором этапе развития марксизма творческая, обогащающая марксизм мысль продолжала биться и при жизни В.И.Ленина, и вне пределов СССР, вне поля прямого диктаторского воздействия И.В.Сталина. Следует отметить творческие, дискуссионные работы Розы Люксембург (1871 – январь 1919), с которой спорил и не соглашался по ряду проблем В.И.Ленин. Очень большой вклад в развитие марксистской мысли внес Антонио Грамши (1891–1937), прежде всего его главным трудом – «Тюремными тетрадами», один из крупнейших марксистских теоретиков и основателей итальянской коммунистической партии. Свои трактовки, новые толкования, нередко спорные, творческие разработки, особенно в книге «История и классовое сознание» (1924), внес в марксистские концепции венгерский ученый Дьердь Лукач (1885–1971), с которым тесно сотрудничал оригинальный марксистский исследователь, советский эстетик и философ М.А.Лифшиц (1905–1983), современник Д.Лукача К.Корш. И другие исследователи в СССР и на Западе много сделали и для представления во всем богатстве живой марксистской, ленинской мысли, и для внесения в нее своими работами теоретически нового, дополнительного, свежего.

*Третий этап, охватывающий вторую половину XX в., мы бы определили как этап преодоления сталинского насилия, контроля и диктата над марксизмом, ленинизмом, марксизмом-ленинизмом, борьбы ортодоксального и творческого марксизма, возвращения к творческому развитию марксистской теории в единстве с новой реальной практикой, усиления поисков новых толкований и видения марксизма нередко неадекватного толка в виде «западного марксизма» (в отличие от «восточного» – сталинского), частичного обращения к отдельным положениям марксизма в течениях «нового марксизма», «неомарксизма», обычно уходящих в сторону от марксизма, берущих лишь какую-либо его одну сторону и существенно ревизующих марксизм, нестандартных теоретических трактовок социализма и коммунизма в виде «еврокоммунизма», в целом – этап своеобразного нового ренессанса марксизма, его творческого развития виширь и вглубь – как общей марксистской концепции, так и его регионально-особенных, национально-особенных воплощений и разнообразий – и в то же время усиления борьбы с попытками изнутри пересмотреть и ревизовать марксизм.*

Данный период был трудным, противоречивым, даже драматическим и трагическим, но в целом оживляющим, реабилитирующим, развивающим, осовременивающим, качественно усиливающим и обновляющим марксизм и коммунизм. Отметим четыре основные характерные, на наш взгляд, черты этого периода.

*Во-первых*, нелегким, трудным был уход от деформированного в сталинские и послесталинские времена марксизма, сведенного к мертвым формулам, лишенным живого содержания, грубо приспособленным к нуждам авторитарного, диктаторского режима. Одним словом – от марксизма урезанного, догматического, схоластического, примитивного, неприкасаемого, не терпящего поисков, споров, дискуссий, новаций, изменений, перевода на новые качественные ступени теоретического анализа и построения. Такое неизменяющееся, застывшее буквоедское толкование и понимание марксизма, и не обязательно только в сталинском изложении и установленных, навязанных им границах, получило название ортодоксального.

*Во-вторых*, нелегко и не сразу наращивалось творческое, нормально-критическое отношение к сформулированным марксизмом положениям с целью приведения их в соответствие с новой исторической и реальной всеобщей и региональной практикой. К тому времени *главным стал разрыв между сформулированной прежде, в прошлые времена марксистской теорией и новой конкретной исторической практикой, в том числе в новых странах социализма*. Теория перестала эффективно помогать социалистической практике, заблаговременно освещать ей конкретный путь в будущее.

Творческие, нестандартные, обновленные марксистские постановки, взгляды, выводы, объясняющие происходящие процессы и излагающие конкретные линии действий по руководству реальными процессами с перспективой на будущее, стали чаще и настоятельнее разрабатывать и предлагать ученые в СССР, других социалистических странах. К сожалению, мало к ним прислушивались, а то и вовсе игнорировали партийные лидеры наверху, теоретически слабые, нередко малообразованные, боящиеся всего нового, всякого своевременного реформистского и революционного вмешательства в реальную жизнь, даже когда в ней обострялись многие противоречия и наращивались кризисные явления.

С образованием после второй мировой войны мировой социалистической системы в составе 13 стран, из которых восемь в Центральной и Восточной Европе, СССР в Евразии, три в Азии и одна в Америке, перед руководителями и учеными этих



стран действительно встала проблема нового теоретического осмысления с марксистских позиций диалектики общего, особенного и единичного применительно к разным условиям созидания социализма в странах Европы, Азии и Америки.

Лидеры многих социалистических стран и коммунистических, рабочих, трудовых партий в них, ученые создали большое количество трудов, внесших немало нового, свежего, современного, оригинального в совокупную марксистскую мысль. Хотя не обошлось в ряде из них и без значительной доли старого догматизма и заскорузлости, цитатничества и примитивизма, заучивания букв и слов, а не следования живому марксистскому духу и творчеству.

Значительный творческий вклад в развитие, оживление, обновление марксизма внесли во второй половине XX столетия многие видные лидеры входящих в мировое коммунистическое движение зарубежных коммунистических, рабочих, а также национально-освободительных партий и движений.

*В-третьих*, усиление тяги к творческому оживлению, обновлению, осовремениванию марксизма выявило, особенно в 60–70-е гг., определенное различие, дифференциацию направлений данных поисков, осуществляемых на «Востоке», прежде всего в СССР, и на «Западе» – в странах Центральной, Восточной и особенно Западной Европы. В СССР и отдельных других социалистических странах данные поиски не носили решительного, радикального характера, позиции догматизма и цитатничества были еще сильны в общем и региональном марксизме (например, маоизм), привычное схоластическое течение в марксизме намного перевешивало творческое.

В странах и Восточной Европы, и Западной Европы, наоборот, ищущие марксисты, многие видные коммунисты, особенно после ухода И.В.Сталина и сталинщины, остро ощутили необходимость решительного выхода из застывшего состояния марксизма, внесения в него новых, соответствующих новым общественным реалиям теоретических положений. В восточно-европейских странах получили распространение и обоснование концепции «демократического социализма», «гуманного социализма», «социализма с человеческим лицом», в которые, правда, некоторыми вносились и ревизионистские элементы.

В этих же странах, а также странах Западной Европы значительно усилилось начавшееся еще в первой половине XX в. в лице, например, Д.Лукача и К.Корша, течение «западного марксизма», видными представителями которого стали французы Люсьен Сэв, Луи Альтуссер и другие.

Исторический и диалектический парадокс в том, что с самого начала — с основополагающих работ К.Маркса и Ф.Энгельса — марксизм сложился прежде всего как *западный марксизм*, родившись в передовых странах Западной Европы: Германии, Франции, Англии. Но в послеленинский период в СССР под контролем, в примитивном понимании и упрощенном изложении И.В.Сталина он приобрел форму искаженного, своего рода *«восточного марксизма»*.

Теперь же, в новые времена и с новыми свежими ветрами, марксизм стал интенсивно творчески обсуждаться и развиваться в Западной Европе (а в ней в прошлом числились и нынешние восточноевропейские социалистические страны) именно как неортодоксальный *«западный марксизм»*, в противоположность ортодоксальному *«восточному марксизму»*. Таковы исторические, диалектические парадоксы изменения географических, региональных названий течений марксизма в XX столетии.

Такого же рода радикальные настроения и направления сложились в коммунистических партиях стран Западной Европы в понимании, толковании социализма и коммунизма. Лидеры, видные деятели и теоретики многих западноевропейских коммунистических партий не могли согласиться с установившейся в СССР, начиная с И.В.Сталина и сохранившейся затем в так называемом *«реальном социализме»*, существенно деформированной, извращенной социалистической практикой, во многом порвавшей с Марксовыми идеями и общими марксистскими теоретическими положениями о социализме. Прежде всего с положениями и требованиями органического единства социализма и демократии, демократизма (чему следовал В.И.Ленин и воплощал в жизнь, как и другие марксистские принципы), народовластия и самоуправления трудящихся, социализма и свободы, прав человека, культурного и индивидуального творчества, проявления личной инициативы и самовыражения и другими. Без этих важных и существенных черт, первоначально заложенных в марксизме в понимании социализма и коммунизма, коммунисты и марксисты на Западе не могли и сами представить, и предлагать трудящимся образ социализма как общества, борьбу за которое вели коммунистические партии. Так в коммунистических партиях стран Западной Европы в те годы (испанской, итальянской, португальской, французской и др.) сложилось мощное течение *«еврокоммунизма»*, в котором социалистическому обществу давалась широкая, многообъемная, де-

мократическая, гуманная характеристика, опирающаяся на марксизм, с внутренне заложенным подчеркиванием неприемлемости существенных ограниченностей и изъянов «реального социализма» в СССР.

Надо также отметить, что радикальный характер настроений всяческого «осовременивания» марксизма после долгих лет застоя привел к появлению на Западе в 40–60-е гг. целого ряда таких течений «неомарксизма», «нового марксизма», которые под лозунгом творческого развития марксизма и объяснения действительности через К.Маркса фактически уходили от него или строили свои собственные новые, леворадикальные концепции с включением в них элементов марксистского мышления. Но это уже не был собственно марксизм, творчески развитый применительно к новым реальным условиям, а пересмотр и ревизия его. Достаточно сказать, что К.Маркс перестал рассматриваться многими «неомарксистами» как экономист и революционер, а лишь как гуманный философ и нравственный пророк.

К подобного рода философским левым, леворадикальным течениям относится так называемая Франкфуртская школа, представители которой выражали социальный и духовный протест против современного капитализма, были связаны с движением «новых левых», с массовыми левыми выступлениями, как, например, французских и западногерманских студентов в мае 1968 г. Наиболее видными, известными и активными из них являлись создавшие большую совокупность интересных работ Герберт Маркузе и Эрих Фромм, с которыми я был лично знаком и не раз встречался на научных конгрессах в США, где они стали жить и работать, и в других странах.

Философы Франкфуртской школы использовали в основной работы молодого К.Маркса, отдельные его положения, особенно гуманистические для критики «реального социализма», но целостную концепцию марксизма они подвергали ревизии, противопоставляли марксизму фрейдизм. Они были, на мой взгляд, не творческими марксистами, а своеобразными марксологами, приспосабливавшими отдельные положения и выводы К.Маркса для собственных, и довольно интересных, оригинальных, философских трактовок актуальных современных проблем, в том числе общества, истории, культуры, свободы, человека, революции и др. Понятно, что они резко критиковали тогдашний «советский марксизм», как, например, Г.Маркузе в книге «Советский марксизм. Критический анализ» (1958).

*В-четвертых*, колоссальной драмой и трагедией для теории и практики марксизма и коммунизма в конце XX в. стала целенаправленная ликвидация в 1989–1991 гг. в СССР и восьми восточноевропейских странах социалистического строя, жесточайшее идеологическое и политическое вытравливание из общественной жизни, из общественных наук, из сознания и мировоззрения сотен миллионов людей научных идей марксизма и коммунизма, спланированная изнутри и извне дикая кампания опорочивания всякой практики социализма и коммунизма.

Эта развернутая в СССР, в странах Центральной и Восточной Европы через все средства массовой информации кампания антимарксизма, антикоммунизма, антиленинизма, антисоциализма перешла все возможные пределы лжи, фальсификации, обмана, цинизма и мракобесия. Самое поразительное и возмутительное заключалось в том, что главными организаторами и вдохновителями этой реакционнейшей и позорнейшей антинаучной и антигуманной кампании были бывшие виднейшие «марксисты» и «коммунисты» А.Н.Яковлев, Г.Х.Попов, Ю.Н.Афанасьев и другие.

Но сломить силу научных идей и теории марксизма, социализма и коммунизма этим реакционерам и мракобесам конца XX в. не удалось ни в СССР, в России, ни в других странах СНГ, ни в восточноевропейских странах. Живой марксизм и коммунизм выдерживали за 100-150 лет и не такие наскоки и нападки на них.

Новое дыхание и новый рывок марксизм получил в результате творческого анализа многими теоретиками и практиками в социалистических, бывших социалистических, других странах совершенных в XX в. крупных ошибок, упущений и пробелов в развитии теории марксизма, допущенных деформаций, искажений, поражений в практике социализма. Извлечение горьких, суровых уроков из ошибок и провалов – лучший путь к выздоровлению, к новому подъему теории и практики марксизма и коммунизма.

В 80-е и 90-е годы в России было опубликовано большое количество серьезных исследований, критически и прогностически, по-марксистски анализирующих уроки, достижения и провалы прошлого и настоящего развития социализма в СССР и других странах, его перспективы на будущее. Вышли как монографические, так и коллективные книги, сборники статей. В выходящих коммунистических, социалистических, левых журналах постоянно публиковались интересные аналитические, постановочные, полемические, дискуссионные статьи<sup>9</sup>.

Развернулись острые дискуссии по кардинальнейшим вопросам марксизма, социализма и коммунизма, проведенные, что очень важно, в уважительной, товарищеской атмосфере даже при самых альтернативных позициях их участников. Состоялись многие российские и международные конференции по современным актуальным проблемам развития человечества, цивилизации, общества, человека, по подытоживанию уроков развития XX века и определению перспектив и проблем в наступающем новом, XXI столетии.

Такая же работа велась в других странах СНГ, в бывших социалистических странах Восточной и Центральной Европы.

Марксизм снова приобрел упущенные им в недавнем прошлом черты движения, остро бьющейся мысли, спора, дискусионности, боевитости, энергичности, целеустремленности, новаторства, качественного подъема, революционности. Свежая струя творческой научной мысли подтвердила до этого значительно поблекшие и заметно утраченные такие существенные характеристики марксизма, как его жизнестойкость, единство предметности и новаторства, творческая новация, выход на новые качественные рубежи обобщений и выводов, революционность, устремленность вперед.

Огромные новые и трудные, сложные теоретические и практические проблемы встали после насильственного развала и уничтожения внутренней контрреволюцией и внешней реакцией СССР, восточноевропейских социалистических стран перед оставшимися четвертью из огромной до этого мировой социалистической системы социалистическими странами – тремя в Азии (Китай, Вьетнам, КНДР), одной в Америке (Куба). И они – и в теории, и на практике – за 90-е годы убедительнейшим образом доказали великую способность социализма, несмотря на все трудности, находить эффективнейшие и революционные пути не только сохранения своих позиций перед мощнейшим всемирным империалистическим нажимом, натиском, угрозами и диктатом, но и великую способность, руководствуясь переводимыми на современную почву социалистическими концепциями, добиваться всего за один-два десятилетия колоссальных практических, экономических, социальных, духовных, культурных успехов, существенного подъема жизненного уровня народа, благосостояния трудящихся и их семей, в противоположность страшнейшей стагнации насильственно повернутой на капиталистический путь России и других стран СНГ. Особенно это

относится к Китаю, ныне занявшему второе место в мире, после США, по валовому внутреннему продукту (ВВП), обогнав и Японию, и Германию, не говоря о других странах. Существенный рывок и подъем за последние годы сделал Вьетнам. Многого добилась социалистическая Куба.

Большую роль в этом сыграли новые, новаторские теоретические ориентации, базирующиеся на творческом применении марксизма, определившие эффективный практический курс экономических и социальных реформ, изменений, перемен на благо страны и народа. И здесь действительно выдающаяся и энергичная теоретическая и практическая роль в таком подъеме социализма принадлежит лидерам этих стран, а именно Дэн Сяопину в Китае, Фиделю Кастро на Кубе, руководству социалистического Вьетнама.

Двадцатый век, при всех произошедших труднейших поворотах и трагедиях в развитии марксизма и социализма, заканчивается оптимальными тенденциями как теоретического роста, подъема марксизма, так и оптимально звучащими аккордами мощнейшего практического, реального прогресса крупных социалистических держав, на деле демонстрирующих преимущества социализма перед капитализмом, явную победную устремленность обновляющегося социализма к дальнейшему росту и прогрессу в приближающемся XXI столетии.

*Марксизм творчески развивается не в изоляции, не в изоляции, а в соотношении и соревновании с другими научными, философскими, историческими, политэкономическими, социологическими, политологическими концепциями и теориями, существующими и складывающимися в человеческом обществе.*

Поскольку марксизм представляет самостоятельную, своеобразную, оригинальную теорию, учение, метод, постольку, естественно, он вовсе не претендует на представление и охват всей вообще существующей в мире науки, философии, истории, политэкономии, социологии, политологии и т.д. Он занимает свое собственное и определенное место в этой всемирной системе знаний, и его поэтому вовсе не нужно переоценивать, как делалось в сталинские времена, когда марксизм выдавался чуть ли не за единственное и конечное научное знание в мире по любому вопросу.

Марксизм выражает и охватывает определенную часть всеобщего мыслительного процесса движения и приближения к абсолютной истине, и в силу этого он по своей природе критичен, самокритичен и скромнен.

Помимо марксизма, наряду с марксизмом и нередко в противоположность марксизму научные поиски, разработки определенных ветвей знания, конкретных проблем с определенных теоретических и методологических позиций ведут и осуществляют многие другие течения, направления, школы, отдельные и крупные, видные философы, экономисты и др. Их вклад в общую «копилку» научных, философских и иных знаний также значителен, интересен, вносит много нового, дополнительного, иного, в том числе и того, чем К.Маркс, Ф.Энгельс, В.И.Ленин и последующие марксисты конкретно и обстоятельно не занимались. Поэтому подлинные марксисты и с уважением, и с интересом, и с присущей ученым жаждой нового знания активно знакомятся со всеми другими научными, философскими разработками и постановками, обстоятельно изучают выходящую научную литературу, особенно по современным проблемам и вносящим новое знание, дополнительные новации в науку.

С момента возникновения марксизма в развитие мировой философской мысли значительный вклад внесли такие направления, течения и школы, как структурализм, философская антропология, новые течения материализма, рационализма, прагматизма, неопозитивизма, феноменологии, идеализма, экзистенциализма, социальная философия Франкфуртской школы и др. Современный марксизм развивается рядоположенно с ними, используя все ценное из новых философских наработок, критически осваивая и применяя новые, дополнительные знания, получаемые совокупным мировым сообществом ученых. Подобно этому и к новым творческим разработкам марксизма с интересом относится и обращается незаангажированная и буржуазно-неортодоксальная, ищущая мировая научная мысль.

Одним словом, подобно тому, как в середине XIX в. марксизм возник и сложился как естественный наследник, законный преемник и продолжатель всего лучшего, что создало в науке человечество, так и в последующем – в первой и второй половинах XX столетия, в его конце и грядущем XXI веке – марксизм развивается и должен, будет развиваться не изолированно, не отгороженно, а овладевая всем добываемым человечеством новым научным знанием, особенно самым передовым, самым лучшим, самым творчески оригинальным и новаторским.

*Как же может и должен обозначаться и называться марксизм на последующих этапах после его возникновения, современный марксизм, воплотив заложенные в нем самом методы и принци-*

ны развития, изменения, внесения в него корректировок, качественно новых положений и выводов, соответствующих новой реальной действительности, после уточнения, изменения, а то и отказа от ряда прошлых выводов и положений, не подтвержденных, опрокинутых объективными фактами существующей реальности? Этот вопрос часто ставится и обсуждается, особенно в последнее время, в том числе российскими учеными.

*Один подход* — постоянно обозначать его как просто *марксизм*, имея в виду, что как и другие течения, направления научной, философской мысли он не стоит на месте, а постоянно развивается, идет в ногу со временем, а потому изменяется, меняется, обновляется, переходит на новые качественные ступени подобно другим направлениям, течениям научной, философской мысли. И в этом есть много разумного и убедительного.

*Другой подход* выражает стремление подчеркнуть, что это именно не старый, прежний марксизм, а марксизм нашего времени. Марксизм современного этапа общемирового, глобального, цивилизационного развития. А именно — второй половины XX в., и еще конкретнее — конца XX столетия. В «Тезисах о Фейербахе» К.Маркс, подчеркивая отличие от созерцательного материализма Фейербаха, говорил о «новом материализме». О западных философских течениях последнего времени также говорят как о «новых», «нео», «поздних», «современных», «модернистских» и т.п.

Но считаю, что говорить в подобном духе о *новом марксизме* нет оснований, ибо в этом случае необходимо четко обосновать якобы существенное отличие такого нового марксизма от старого марксизма, от прежнего классического марксизма.

Более обоснованным может быть употребление понятий *современный марксизм*, *современная марксистская научная теория*.

*Третий подход* выражается в том, что в обозначении современной научной теории термин «марксизм» употребляется не как единственный (только «марксизм» или «современный марксизм»), а в сочетании с другими элементами научной теории. Так современное руководство Коммунистической партии Китая определило, что идеологией, мировоззрением компартии является сочетание марксизма, идей Мао Цзэдуна, вклада Дэн Сяопина и учета специфических условий Китая.

В подобном плане можно говорить о *современной научной теории*, *базирующейся на марксизме*, о *современной научной теории марксистского типа*. Этим подчеркивается, что данная тео-



рия есть теория именно марксистского характера и типа, а не порывающая с марксизмом, не ревизирующая марксизм, не отка- зывающаяся от него.

*Четвертый подход* проявляется в том, что в названии современной научной теории вообще не упоминается понятие «марксизм», а вместо него, например, «*научный социализм*». Это понятие вместо марксизма-ленинизма было включено в программ- ные документы французской, японской, шведской, австралийской коммунистических партий. Понятна реакция на сталинский «марксизм-ленинизм», но подлинный марксизм на- много шире научного социализма, научного коммунизма, кото- рые составляют лишь части теории марксизма, касающиеся глав- ным образом вопросов развития общества, перехода и создания социализма и коммунизма, прогнозируемого будущего челове- чества. При этом из богатейшего и всестороннего учения марк- сизма выпадает материалистическая диалектика с учением о противоречиях и антагонизмах, метод и теория познания марк- сизма и др. Так что употребление вместо марксизма понятия научный социализм нельзя считать удачным.

*Пятые подходы* вообще *растворяют* марксизм среди других научных направлений, тенденций и течений. Это особенно ха- рактерно для программ и теоретических установок социал-де- мократических, центристско-социалистических и право-социа- листических партий, в том числе и в России. Ссылаясь часто на следование всему наследию мировой социалистической мысли, всего мирового интеллектуального богатства, эти партии и дви- жения *фактически отходят от марксизма, порывают с подлин- ным марксизмом*.

От подобного *стыдливого разрыва с марксизмом* один или не- сколько шагов *до полного отказа, разрыва с марксизмом, пере- смотра и ревизии марксизма*. Это уже не марксизм, а *ревизионизм*.

Да, марксизм не догма, а развивающаяся и меняющаяся, осовременивающаяся теория. К.Маркс сам выступал против превращения его учения «в историко-философскую теорию о всеобщем пути, по которому роковым образом обречены идти все народы, каковы бы ни были исторические условия, в кото- рых они оказываются...»<sup>10</sup>.

Но в марксизме, вместе с тем, заложены *такие краеуголь- ные, основополагающие, сущностные научные положения, выводы и принципы, без которых марксизм уже перестает быть марксиз-*

мом при всем его значительном творческом изменении и усовершенствовании. *Это*, на наш взгляд, *следующие* (конечно, в их существенных чертах, а не в подробностях и конкретных формах):

- материалистическая диалектика с учением о противоречиях и антагонизмах;
- признание познаваемости мира в противоположность агностицизму;
- марксистский метод и методология;
- учение об основном противоречии всей современной эпохи между капиталом и трудом, объективно определяющем главный ход современной истории;
- теория прибавочной стоимости;
- объективная потребность не только объяснения мира, но и его качественного, и в этом смысле революционного, изменения;
- существо объективно и субъективно обусловливаемого изменения и переустройства мира заключается в ликвидации капиталистической и всякой иной системы эксплуатации, угнетения, социальной несправедливости, отчуждения народов, людей от власти, собственности, от свободного труда, культуры, самостоятельности;
- субъектами изменения и нового устройства общества, цивилизации, собственной человеческой жизни являются трудящиеся классы и социальные группы, совокупность людей наемного труда, народы всех стран;
- объективно действующая тенденция обобществления экономических и социальных условий жизни неуклонно ведет к росту социализации общества, к решительному повороту и революционному переходу от эксплуататорского и несправедливого капитализма к социально справедливому и гуманному социалистическому устройству общества;
- объективно вызреваемый и субъективно реализуемый поворот на путь социализма и коммунизма в различных конкретных воплощениях и практических вариациях в главных существенных и общих чертах означает последовательное, поэтапное установление власти трудового народа, владения и распоряжения, управления и самоуправления им собственностью, утверждение демократии и свободы, свободного труда на себя и оплаты по труду, обеспечение роста благосостояния людей в материальном, бытовом, культурном отношениях, формирование разностороннего,

содержательного образа жизни граждан, коллективистских, товарищеских, гуманных общественных отношений, интернациональной дружбы и сотрудничества народов;

- высшая цель социализма и коммунизма – свободное, вестороннее, целостное развитие человека: свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех.

Сохраняя, при всем их развитии, изменении, совершенствовании, данные основополагающие положения марксистского учения, сам творчески развиваемый, осовремениваемый марксизм вполне может, по нашему мнению, обозначаться, называться и ныне, в конце XX в., и завтра – в XXI столетии классически как марксизм, как современный марксизм, современная марксистская научная теория, как современная научная теория, базирующаяся на марксизме, как современная научная теория марксистского типа. Главное, чтобы изначально и постоянно присущие марксизму его существо, суть, живой дух, жизненная сила, великая энергия и убежденность, неумная вера в силы и великие дела человека и народов, в их прекрасное предназначенье, оптимистическая устремленность вперед, в будущее неизменно сохранялись, лишь расширяясь и углубляясь.

В этом надежность, незабываемость, перспективность и будущность творческого живого марксизма.

---

<sup>1</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 43.

<sup>2</sup> Там же. С. 40-43.

<sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 448.

<sup>4</sup> Там же. С. 379.

<sup>5</sup> Там же. Т. 35. С. 131-132.

<sup>6</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 4. С. 184.

<sup>7</sup> Там же. Т. 7. С. 237.

<sup>8</sup> Там же. Т. 38. С. 217.

<sup>9</sup> Упомянем следующие монографические и коллективные книги: *Абовин-Егидес П.М.* Как каждому стать богатым. М.; Париж, 1994; *Андерсон П.* Размышления о западном марксизме. На путях исторического материализма. М., 1991; *Бузгалин А.В.* Будущее коммунизма. М., 1996; *Его же.* Переходная экономика (Курс лекций по политической экономии). М., 1994; *Вазюлин В.А.* Логика истории. Вопросы теории и методологии. М., 1988; Великий Октябрь: уроки истории и современность. М., 1997; *Воейков М.И.* К вопросу об эволюции экономической концепции В.И.Ленина. М., 1994; *Долгов В.Г., Ельмеев В.Я., Попов М.В.* Уроки и перспективы социализма в России. СПб., 1997; *Ильенков Э.В.* Философия и культура. М., 1991; Коммунистическое движение: история и современность (Материалы научной конференции РУСО). М., 1998;

*Курашвили Б.П.* Куда идет Россия? М., 1991; *Его же.* Историческая логика сталинизма. М., 1966; *Его же.* Новый социализм. К возрождению после катастрофы. М., 1997; *Славин Б.Ф.* После социализма... Метаморфозы российской политики конца XX века. М., 1997; Социализм: вчера, сегодня, завтра. М., 1997; Трудный опыт истории (Встреча за «круглым столом» российских и итальянских ученых-марксистов, посвященных 80-летию Великой Октябрьской социалистической революции. 8 нояб.1997 г. Горки Ленинские). М., 1998. Большое количество интересных, постановочных, полемических, дискуссионных статей опубликовано в 1991-1996 гг. в журналах «Альтернативы», «Диалог», «Изм», «Коммунист», «Марксизм и современность» и др.

<sup>10</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 19. С. 120.

## **Марксистская теория насилия в интерпретации современной философской мысли**

В обширном потоке философских работ, посвященных анализу теоретического наследия марксизма, заметное место занимает вопрос о марксистской трактовке социального насилия, его роли в историческом процессе. Следует отметить значительный плюрализм взглядов и мнений на этот счет среди представителей разных философских направлений, неоднозначность понимания и оценки действительной позиции марксизма в этом вопросе.

Можно выделить две основные тенденции в интерпретации марксистской теории насилия, носящие прямо противоположный и взаимоисключающий характер. Первая тенденция – это изображение марксизма как учения, восхваляющего насилие в качестве главного движущего и созидającego фактора, определяющего ход истории. Насилие, согласно этому пониманию, предстает как неизбежно закономерное и исторически необходимое явление, имманентно присущее любой форме власти и социальному организму, независимо от каких-либо условий и обстоятельств. Насилие предстает при этом как самоцель революционного движения, как априори оправданное средство классовой борьбы и удержания власти, достижения определенных целей. Естественно, что в таком контексте марксизм выглядит как антигуманное и аморальное учение, несовместимое с демократическими ценностями и общечеловеческими нравственными нормами. Подобная трактовка присуща открытым противникам марксизма, рассматривающим его как исходный источник политики «насильственного отрицания» всего сущего.

Вторая тенденция представляет собой попытку путем абсолютизации и вульгаризации отдельных положений аутентичного марксизма, научно некорректного их истолкования использовать марксистское наследие для обоснования правомерности разного рода революционного экстремизма, политики терроризма и массовых репрессий даже в тех случаях, когда для этого нет объективной необходимости. Такой вульгаризированный и потребительский подход к марксизму с позиций конъюнктурных революционных потребностей и текущей политической целесообразности, стремление ссылками на марксизм оправдать любое применение насилия ради «высоких целей» всеобщего прогресса и свободы, свойственно некоторым современным борцам за «народное счастье». Они рассматривают насилие как единственно возможное и действенное средство для изменения социальных порядков, проповедают идею силового «экспорта революции».

Нельзя не заметить наличие объективного совпадения в некоторых аспектах между этими двумя тенденциями. В обоих случаях наличествует неправильное восприятие сущности диалектико-материалистического подхода марксизма к вопросу о природе и роли насилия. При этом сначала создается абсолютно искаженное представление о марксистской позиции в этом вопросе, а затем искусственно созданный мифологический образ подвергается либо разносной критике, либо поклонению. Очевидна порочность подобного методологического приема, с помощью которого марксистское учение превращается либо в жупел, которым и запугивают обывателя, либо в панацею для разрешения всех социальных противоречий и конфликтов.

Согласиться с изложенными выше взглядами на марксизм нельзя, так как они совершенно неадекватно отражают марксистскую позицию по этому вопросу. В данном случае имеет место либо неправильное восприятие определенных положений марксизма, либо его сознательное искажение. Основоположники марксизма никогда не отводили насилию центрального места и приоритетной роли в историческом процессе, не рассматривали его в качестве определяющего фактора общественного развития или главной цели классовой борьбы. Ничего подобного не могло быть, ибо это противоречило бы мировоззренческим основам и принципам марксистского учения, несовместимо с его материалистической трактовкой истории и нравственными установками.

Но именно это, в силу ряда причин не только гносеологического, но и социально-классового характера, пытаются отрицать некоторые теоретики. Показательными в этом отношении могут быть следующие высказывания. По мнению профессора философии Колумбийского университета А.Фидлера, марксизм отводит силовому фактору роль «творца истории» и признает только один путь для осуществления любых социальных трансформаций — ниспровержение существующего общественного строя посредством насилия. «С возникновением марксизма, — пишет он, — начался процесс облагораживания насилия как позитивного социального фактора — а именно «повивальной бабки истории». Насилие стало уже не тем, чего следует избегать, не пороком, подлежащим безусловному осуждению, а кульминационным пунктом преобразовательной деятельности людей, позитивной целью классовой борьбы»<sup>1</sup>.

Аналогичного взгляда придерживается американский политолог Роберт Вальдер, считающий, что для подтверждения своей научной состоятельности и верности исторического прогнозирования марксистская философская доктрина призывает «насилловать историю» и обеспечивать ее развитие силой оружия. «Язык насилия и террора, — пишет Р.Вальдер, — это язык марксизма, он создан и привнесен им в политическую практику общества»<sup>2</sup>.

Тезис о том, что насилие выдается марксизмом за «демиурга исторического прогресса», а марксова теория классовой борьбы служит «теоретической платформой» глобальной коммунистической экспансии, обосновывается в книге американского историка Джеймса Бейлса «Коммунизм. Его вера и заблуждения». «Идеология и политика революционного экстремизма, — пишет он, — порождена марксизмом и питается из его идейного источника, гласящего, что сила, а не естественные законы исторической эволюции цивилизации, являются решающим и первенствующим фактором»<sup>3</sup>. Высказываний такого рода можно привести немало, так как подобная точка зрения достаточно широко распространена на Западе.

В последние годы к западным критикам марксизма присоединились и некоторые российские теоретики, преследуя при этом чаще всего цели далекие от поиска научной истины. Стало, например, модным искать корни объективных издержек и субъективных перегибов в революционно-освободительных движениях XX века — от социалистической революции 1917 года в России до Кубинской революции 1959 года — в несовершенстве и

ошибочности марксистского учения, которым руководствовались революционные лидеры. На счет марксизма пытаются сейчас списать и сталинскую политику массовых репрессий, и советскую милитаристскую и экспансионистскую политику, и кубинскую политику «экспорта революции» в другие страны, и антидемократическую практику подавления прав и свобод человека в бывших социалистических государствах, и диктаторские режимы в ряде азиатских и африканских стран, провозгласивших в свое время приверженность социалистическому пути развития. Даже применение средств насилия новыми российскими правителями для сохранения своей власти и в борьбе с сепаратизмом, в частности разгон Верховного Совета в 1993 году и российско-чеченскую войну, некоторые идеологи склонны объяснять рудиментами марксистского образа мышления и поведения.

Те, кто пытается сегодня переосмыслить в определенном ключе прошлую историю, в том числе революционные идеи и движения давно минувшего времени, как правило, руководствуются парадигмами и ценностями настоящего времени, исходят из современных социально-политических реалий. Очевидна научная порочность и некорректность такого подхода, когда прошлое оценивается с точки зрения сегодняшнего дня, без учета тех конкретно-исторических условий, в которых рождались те или иные идеи, происходили определенные события. Например, авторами труда «История России. С начала XVI до конца XIX века» однозначно негативно оценивается вся революционная деятельность народовольцев, как бесполезная и вредная, делается безапелляционный вывод — путем революций невозможно решить никаких социальных проблем<sup>4</sup>. Ставится под сомнение и верность марксистского тезиса о революциях как «локомотивах истории». Но, наверное, прежде чем столь предвзято и односторонне негативно оценивать как этот марксистский тезис, так и деятельность народовольцев, которые, принося себя в жертву, пытались насильственными способами изменить ход истории России на рубеже XIX–XX столетия, следовало бы проникнуться теми материальными и духовными факторами, которыми руководствовались и которые вдохновляли в то историческое время творцов революционных идей и их исполнителей, взглянуть на то историческое прошлое «изнутри».

Хорошо известно, что идея революционного преобразования общества в XVIII–XIX — начале XX века была «всемирным поветрием» и прогрессивным знаменем того времени, пользова-



лась широкой популярностью и поддержкой. Общественная мысль и практика были тогда начинены «революционной горячкой». Именно прокатившаяся по Западной Европе волна революций сопровождалась провозглашением и утверждением демократических идеалов свободы, равенства и братства, захвативших умы людей всей планеты. Революции дали мощный толчок ускоренному развитию всех сфер жизни общества, без них история человечества выглядела бы совсем иначе и совершенно другим был бы уровень развития цивилизации. Революционная теория марксизма родилась не случайно именно в «эпоху революционных бурь», явилась теоретическим обобщением уже имевшегося революционного опыта и научным компасом для будущих революционных преобразований.

Идеи революции стали господствующими и в России в конце XIX — начале XX веков. Представители самых разных слоев российского общества — от рабочих до родовитых дворян, демонстрировали словом и делом свое положительное отношение к идее революции, борьбы против загнивающего самодержавия. Н.Бердяев говорил, что помыслы о революции были религией и философией мыслящей России. Н.Франк писал о «кумیره революции» как знамени того времени, о том, что «верой в революцию» прониклась огромная масса людей по всей России. Нужно ли удивляться, что одним из главных источников революционного мировоззрения и важнейшим фактором духовной жизни России в начале XX века стал классический марксизм, воспринимаемый сегодня некоторыми лишь как «исчадие ада».

Показательно и отношение российской общественности того времени к террористической деятельности народовольцев, которая, кстати, значительно отличается от современного терроризма. Она тогда рассматривалась как жесткий, но в конечном счете полезный катализатор социальных перемен. Неслучайно народовольцы приобретали в глазах большей части общества ореол героев и мучеников за «правое дело». Это означает, что люди, исповедовавшие тогда революционный путь борьбы с самодержавием, отвечали императивам своего времени и их действия следует оценивать в соответствии с исторической ретроспективой. Иная интерпретация явлений той исторической эпохи неизбежно ведет к искажению реальной истории.

Несостоятельна и попытка присвоить марксизму роль идейного вдохновителя террористической деятельности народовольцев. Ставя знак равенства между террористической практикой

народовольцев и марксизмом, а затем объявляя народовольческое движение в качестве идейно-политической предтечи современного терроризма, на марксизм тем самым хотят возложить вину и за разгул международного терроризма в наше время, изобразить марксистское учение как теоретическое обоснование физического террора в политике вообще.

Но, как известно, марксисты как раз всегда выступали против индивидуального террора как средства классовой борьбы, доказывали его политическую вредность и бесполезность, нравственную неприемлемость. «Делать историю» посредством заговоров и террора невозможно, заявлял К.Маркс, отвечая на обвинения, будто бы руководимый им Генеральный Совет I Интернационала искусственно инспирировал Парижскую коммуны<sup>5</sup>. Стратегия и тактика рабочего движения, в котором участвуют широкие массы трудящихся, принципиально не может осуществляться методами заговорщической и террористической деятельности. Революции не делаются по чьему-то произволу, а идеи даже самые прогрессивные невозможно навязать народам насильственным путем, — такова исходная установка основоположников марксизма. Объективно существующие антагонизмы и угнетенное положение трудящихся масс «...является действительной основой и исходным пунктом всех социальных движений»<sup>6</sup>.

Что же касается народовольческого движения, то его идейной базой является так называемая «философия действительности» Е.Дюринга, его социалитарная концепция о превосходстве политических форм общественной жизни над экономическими, культивирование насилия как определяющего фактора исторического развития. О том, что народовольчество возникло в России в значительной степени «под знаком дюрингизма», убедительно доказано в ряде научных публикаций<sup>7</sup>.

Не случайно В.И.Ленин, преклоняясь перед личным мужеством народовольцев, подвергал критике методы их борьбы с самодержавием и, исходя при выработке революционной стратегии и тактики большевиков из установок марксизма, заявлял: «Мы пойдем другим путем».

Нападки современных идеологов на марксистское учение, осуществляемые под лозунгом «десакрализации» марксизма, представляют уже не первую попытку ревизовать и очернить это учение ради доказательства вечности капиталистических общественных отношений, изображения капитализма как идеальной модели общественно-экономического устройства и

столбовой дороги развития всей мировой цивилизации. Хотя существенные изменения и качественные сдвиги, происходящие сейчас во всех сферах жизни капиталистического общества, служат подтверждением правильности марксистского предвидения о неизбежности в исторической перспективе трансформации капитализма в качественно иное бытие, закономерной смены его традиционных свойств и форм в иные категории. Развитие капитализма основоположники марксизма видели не как движение по кругу, в пределах одних и тех же качественных показателей, а как поступательное и неуклонное расширение возможностей для перехода человечества на новую, более высокую ступень цивилизации.

Все обвинения марксизма в его якобы пристрастии к насилию и диктатуре не имеют основания, если речь идет о марксизме в его первоизданном оригинальном, а не вульгаризированном и извращенном виде. Марксизм лишь констатировал реальные социальные антагонизмы и конфликты, выливающиеся в насильственные действия, в исторической практике человечества, с момента его расслоения на противоположные классы. Всемирная история действительно представляет историю непрерывных войн, кровавых конфликтов, революций и других насильственных действий. «...История, — писал Ф.Энгельс, — пожалуй, самая жестокая из всех богинь, влекущая свою триумфальную колесницу через горы трупов не только во времена войн, но и в периоды «мирного» экономического развития»<sup>8</sup>.

Все без исключения общественные устройства — рабовладельческое, феодальное, капиталистическое, опирались на социальное принуждение, прибегали к насилию как средству классового господства. Насилием осуществлялось становление капиталистического способа производства и первоначальное накопление капитала, превращение производителей феодального общества в наемных рабов. «...История этой их экспроприации вписана в летописи человечества пламенеющим языком крови и огня»<sup>9</sup>.

Насилие всегда было в центре внимания общественной мысли и практики человечества. Оно осуждалось, им пугали, его прославляли и возводили в культ. Но не было научно объективного анализа и адекватно верного понимания природы, корней и роли насилия. Этот пробел смог восполнить марксизм на основе диалектико-материалистической трактовки исторического процесса, всех явлений общественной жизни. К.Марксу и Ф.Энгельсу удалось создать научную теорию насилия, отказавшись от метафизического подразделения всего сущего на добро и зло,

благодаря пониманию того, что все проявления человеческой жизнедеятельности, какими бы внешне иррациональными и пагубными они не являлись, насколько бы не противоречили моральным нормам, имеют свои основания в объективно существующих социально-экономических противоречиях, в жизненных реалиях.

Проблема насилия исследовалась марксизмом на базе междисциплинарного анализа, комплексного ее изучения с привлечением знаний и методов общественных и естественных наук, исключая метафизическую односторонность и догматическую прямолинейность. Марксизм не сводит социальное насилие только к политическому насилию, но рассматривает эту проблему с экономических, идеологических, психологических, нравственных позиций. Соответственно выявляются разные виды проявлений социального насилия. Были выявлены также качественные признаки, определявшие ту или иную форму насилия. Как показал марксизм, в насильственных действиях находят проявления объективные и субъективные факторы, необходимость и случайность, прогрессивные и регрессивные тенденции, принципы справедливости и несправедливости.

Используемый марксизмом теоретико-методологический арсенал познавательных средств дал возможность выявить двойственную содержательную сущность насилия и соответственно его неоднозначную роль в истории. Если рассуждать о насилии вообще и рассматривать его абстрактно лишь как априори нежелательное явление, как это делают некоторые теоретики, то оно, конечно, представляется абсолютным злом. Но если к феномену насилия подходить не с позиций схоластического морализирования, а исходя из конкретных потребностей общественного развития, то оно становится, при определенных условиях, необходимым и действенным средством общественных преобразований и цивилизационного прогресса. «...Насилие, писал Ф.Энгельс, — является тем орудием, посредством которого общественное движение пролагает себе дорогу и ломает окаменевшие, омертвевшие политические формы»<sup>10</sup>.

Согласно марксизму только анализ объективных социально-экономических отношений и классовых взаимосвязей может дать правильную оценку сущности и роли насилия. Из логики марксистского анализа вытекает, что условия производства, обмена и присвоения, исторически сложившиеся и функционирующие как социальная необходимость, выступают как социаль-

ное принуждение в форме классовых антагонизмов, разрешить которые возможно только через классовую борьбу. Насилие есть, следовательно, прежде всего следствие противоположности классовых интересов и средство их разрешения. Но так как классы и социальные группы различны вследствие различия их бытия, то и средства, служащие реализации их целей, также различны и неизбежно по-разному оцениваются. Поэтому в зависимости от условий бытия и положения того или иного класса насилие может быть расценено либо как естественное и необходимое средство реализации классовых интересов, либо как незаконное и аморальное. Таким образом, та или иная оценка проявления насилия связана с объективной реальностью, находится в зависимости от различия положения и интересов разных классов.

К.Маркс и Ф.Энгельс никогда не рассматривали насилие вне конкретных социальных условий и политической реальности, выступали против вневременного подхода к террору как орудие революционных преобразований. Они считали, что террор во Франции 1793–1794 годов был целесообразным лишь до той поры, пока деятельность Революционного трибунала обеспечивала социальные потребности, пока эта крайняя мера подавления контрреволюционных элементов была социально обусловлена и действительно необходима. Как только террор перестал служить интересам революции, он превратился в орудие Робеспьера и его соратников, сделался «средством самосохранения и тем самым стал абсурдом»<sup>11</sup>.

Социальное насилие, как показал марксизм, не ограничивается сферой классовых отношений, не является продуктом исключительно только классовых противоречий и борьбы. Субъектами общественно-политических отношений выступают также государства, нации, этносы, которые имеют свои интересы и цели, осуществляют и отстаивают их также нередко посредством средств насилия и принуждения.

Исследуя генезис становления насилия, Ф.Энгельс опровергает и положение Е.Дюринга относительно определяющей роли силового фактора в процессе классовой дифференциации общества. Марксизм не отрицает значения насилия в содействии и закреплении созданных экономическим развитием классовых различий. Образование классов происходило в том числе и путем обращения в рабство пленных. Способ эксплуатации рабов, а также источник их пополнения — война, обуславливал необходимость использования насилия. Но средства насилия сами

по себе никогда не создавали материальных богатств, а могли лишь способствовать их защите и перераспределению. «...Имущество, — писал Ф.Энгельс, — должно быть сперва добыто трудом, а только после этого его можно отнять грабежом»<sup>12</sup>. Только трудовая деятельность людей создает все необходимые для удовлетворения их потребностей блага, воспроизводит материальные условия их бытия, является фундаментом собственно человеческой истории.

Установив, что главной предпосылкой классового расслоения общества явилось развитие производительных сил и разделения труда, рост товарного производства, создавшего возможность существования одних групп общества за счет труда других, марксизм приходит к выводу: «Институт частной собственности должен уже существовать, прежде чем грабитель может присвоить себе чужое добро, что, следовательно, насилие хотя и может сменить владельца имущества, но не может создать частную собственность как таковую»<sup>13</sup>. Вне действительных объективных социально-экономических отношений любые формы насилия существовать не могут. Насилие должно быть объяснено тем, к чему оно применяется, что является объектом грабежа. Поэтому «...отношения насилия имеют своей основой экономические условия»<sup>14</sup>.

В марксизме проблема насилия рассматривается в диалектической связи с проблемой свободы человека, возрастания возможностей его беспрепятственного самовыражения, развития и применения его потенциальных способностей. Поэтому, беря за основу периодизации истории закономерную смену способов производства материальных благ, К.Маркс вместе с тем рассматривает исторический процесс и как последовательные ступени ограничения и преодоления социального насилия, смену его форм проявления, расширения рамок человеческой свободы. Проследивая динамику способов и средств насилия в зависимости от изменения способов производства, характера социальной структуры общества и степени отчуждения человеческой деятельности, К.Маркс выделяет три исторические стадии развития общества: первая, основанная на отношениях личной зависимости; вторая — в основе которой лежит вещная зависимость; третья — характеризует развитие свободы индивидов, превращения их в общественную силу.

История смены способов производства, распределения, обмена и потребления есть, в то же время, история смены средств, которыми пользуются различные классы для достижения своих

целей. Организация труда в рабовладельческом и феодальном обществах показывает, что насилие как характеристика властвующих классов и социальный феномен имеет свою необходимость для функционирования производства ввиду недостаточного развития производительных сил и отсутствия заинтересованности работников в результатах труда. В эти эпохи внеэкономического принуждения и личной зависимости человека существуют многообразные проявления «естественного» состояния насилия над людьми. «Прямой принудительный труд, — писал К.Маркс, — вот основа древнего мира... общество покоится здесь на принудительном труде как на существующем фундаменте. Базис средневековья образует труд... имеющий значение еще в своей обособленности, а не как труд вообще, производящий меновые стоимости»<sup>15</sup>. При капитализме насилие приобретает качественно иную определенность. Насилие и как способ, и как средство принуждения субъекта функционирует здесь на базе разрыва существовавшей прежде сращенности живого труда и объективных условий его воспроизводства. В условиях капитализма, при наличии личной свободы и вещной зависимости, насилие как характеристика действия господствующего субъекта не является необходимым для того, чтобы обеспечивать участие людей в производстве. Внеэкономическое принуждение заменяется экономическим, дисциплина кнута заменяется дисциплиной голода. Но для сохранения и защиты существующих форм власти и собственности остается необходимость использования насилия в политической и духовной сферах в целях удержания народа в «узде повиновения». В этом смысле политика, как концентрированное выражение экономики, закрепляет социальное «право» господствующего меньшинства обладать экономической силой и «право» эксплуатируемого большинства создавать саму эту силу.

Если на ранней стадии становления капитализма государственная власть как концентрированное и организованное насилие было основным рычагом превращения феодального способа производства в капиталистический, то есть прямое насилие было еще экономической потенцией, то зрелые капиталистические производственные отношения создают почву для иного соотношения экономики и политики. Опосредованное принуждение занимает место прямым, но оказывается не менее реальным и действенным. Выступая в форме господства объективных общественных отношений, социальное насилие нового типа становится даже еще более изощренным и всеобъемлющим. Если в

докапиталистические эпохи существовало достаточно четкое разделение в использовании политического и духовного насилия между светской и религиозной властью, то теперь государственная власть берет на вооружение уже и тот, и другой вид насилия, не отказываясь при этом в случае необходимости и от использования прямого физического насилия, сочетает все эти виды насилия в своей деятельности.

Марксизм подверг критическому анализу концепции «инстинктивной агрессивности» человеческой природы, попытки перенести из животного мира в общественную практику принципы закона «борьбы за существование». Идея о врожденной агрессивности человека, о насилии как неизменном атрибуте человеческой природы, представляющая собой своеобразную модификацию социального дарвинизма, есть по своей сути, как считал К.Маркс, «идеологическая парафраза существующего порядка вещей». Склонность к совершению насильственных действий признается естественным свойством людей, а политика, опирающаяся на силу, объявляется вечным спутником человечества. Странники антропологической трактовки природы насилия, как показал марксизм, извлекают тезис о борьбе за существование из истории природы и помещают его в историю общества. Вскрывая научно-методологическую несостоятельность подобной экстраполяции, Ф.Энгельс писал: «...взаимодействие живых существ включает сознательное и бессознательное сотрудничество, а также сознательную и бессознательную борьбу. Следовательно, уже в области природы нельзя провозглашать только одностороннюю «борьбу». Но совершенное ребячество — стремиться подвести все богатое многообразие исторического развития и его усложнения под тощую и одностороннюю формулу: «борьба за существование»<sup>16</sup>.

Человек есть биосоциальное существо, он наделен определенными «природными» силами, которые существуют в нем в виде задатков и способностей. Но человек не является рабом своих генетических природных качеств. В процессе эволюции человеческой природы соотношение биологического и социального претерпело существенное изменение в пользу последнего. В генетической программе человека происходило накопление социально полезных качеств, оказывающих обратное воздействие на его естественную природу, возростала способность человека контролировать и подавлять проявления естественной природы, координировать их в соответствии с социальными и нрав-



ственными нормами цивилизованного общества. Чем дальше от истоков возникновения человеческого общества, тем больше индивид становится общественным существом и всякое проявление его жизни «...является проявлением и утверждением общественной жизни»<sup>17</sup>. К.Маркс, употребляя понятие «вторая природа» человека, подразумевал под ним именно ту социальную характеристику человека, содержание которой обусловлено системой связей и детерминант, непосредственно определяющих его психический облик и социальное поведение.

Нет ничего бесплоднее, чем отождествлять мотивации поведенческих реакций человека с животными инстинктами, навешивать биологические ярлыки на такие явления, как войны, революции, террор и т.д. Все проявления социального насилия есть форма выражения взаимоотношений сознательных индивидов, преследующих определенные цели и интересы. Сам факт возникновения политического насилия лишь на определенном этапе исторического развития, с момента раскола общества на классы и возникновения государства, доказывает, что оно есть явление социального порядка и не может порождаться несоциальными факторами.

Категория насилие как средство предполагает наличие социальной цели, и именно цель делает качественно определенным любое средство насилия. Уделяя большое внимание вопросу цели и средств в историческом процессе, их соотношения и соподчинения, К.Маркс и Ф.Энгельс констатировали наличие органической взаимосвязи и взаимозависимости между целями и средствами их реализации. Содержание цели во многом определяет характер используемых для ее осуществления средств. Важное методологическое значение имеет марксистское положение о том, что сознательная цель человека, которой он должен подчинить свою волю, «как закон определяет способ и характер его действий»<sup>18</sup>.

Марксизму чужд принцип «цель оправдывает средства». Прогрессивным и гуманным для конкретной эпохи целям должны соответствовать и адекватные средства их реализации. «Цель, для которой требуются неправые средства, не есть правая цель»<sup>19</sup>. С другой стороны, согласно марксизму средство не только определяется целью, но и само во многом определяет цель. Средства, неадекватные намеченным целям, могут помешать их осуществлению, извратить и дискредитировать саму цель. Поэтому важнейшей задачей революционного движения является нахож-

дение оптимально пригодных в данных условиях средств для осуществления социальных преобразований. Насколько верными и актуальными оказались эти марксистские положения и предупреждения, подтверждает революционная практика всей прошлой и новейшей истории, в том числе и российской.

Содержание насильственных средств зависит прежде всего от объективного взаимодействия социальных субъектов. Этим взаимодействием определяется, в какой форме социальное насилие проявится как необходимость разрешения тех или иных антагонистических противоречий и конфликтов. Если главная цель классовой борьбы всегда одна — изменение или защита существующего общественного строя, то средством ее реализации может быть любая форма классовой борьбы — как насильственная, немирная, так и ненасильственная, мирная. Если отвлечься от проблем морали, писал Ф.Энгельс, то «для меня, как революционера, пригодно всякое средство, ведущее к цели, как самое насильственное, так и то, которое кажется самым мирным»<sup>20</sup>. Но это высказывание отнюдь не означает, что для марксизма приемлемы абсолютно все средства классовой борьбы, независимо ни от каких условий и обстоятельств. Это не так, во-первых, потому, что соотношение целей и средств должно, по марксизму, рассматриваться всегда сугубо конкретно, а не абстрактно. Конкретность же в данном случае — знание, чья цель имеется в виду, что она собой представляет и, главное, каковы условия и последствия ее реализации для подавляющего трудящегося большинства общества. То есть цель и средства рассматриваются в их тесной взаимосвязи и все здесь определяется конкретными условиями и возможностями. Во-вторых, в классовой борьбе целеполагающая и целеосуществляющая деятельность обусловлена взаимодействием не отдельных индивидов, а таких субъектов, как классы и социальные группы, которые руководствуются своими интересами и используют доступные им средства. Поэтому здесь цель и средства выходят за рамки чьих-либо субъективных пожеланий и оценок, становятся объективными закономерностями классовой борьбы.

Марксистский тезис о том, что пока будет существовать противоположность классовых интересов, будет существовать и возможность проявления насилия, вовсе не означает, что эта возможность обязательно будет становиться действительностью, реализоваться при всех без исключения конфликтных ситуациях. Возможность применения насилия марксизм ставит в зави-

симось от целого ряда внутренних и внешних факторов. К ним прежде всего относится объективное соотношение противоборствующих сил и острота их противоречий, уровень их политического сознания и культуры. Еще на заре рабочего движения основоположники марксизма считали, что хотя революция неизбежна, она «...может принять более мягкие формы... Это будет зависеть не столько от развития буржуазии, сколько от развития пролетариата. ...По принципу своему коммунизм стоит выше вражды между буржуазией и пролетариатом»<sup>21</sup>. Что касается революционного движения пролетариата, подчеркивали они, то по своей сущности и целям, будучи направлено против эксплуатации и угнетения всех форм, оно гуманистично и прогрессивно, ибо нацелено на уничтожение господства одной части общества над другой. Мы стремимся, заявляли К.Маркс и Ф.Энгельс, к уничтожению антагонизма «между отдельным человеком и всеми остальными, мы противопоставляем социальной войне социальный мир»<sup>22</sup>.

Насилие не есть неизменная и неизбежная для всех времен и условий субстанция. Оно существует и проявляется в многообразии форм общественного бытия и формы насилия так же изменчивы, как изменчиво само бытие. Отвергая огульные обвинения марксизма в культивировании якобы насилия как постоянного инструмента всякого революционного движения, Г.В.Плеханов писал: «Возможны самые революционные действия без всякого отдаленного сходства с восстанием, с насильственными действиями». Полемизируя по этому вопросу с идеологами анархизма, он пояснял, что тактические средства, преследующие революционную цель, могут принимать «...вид законной борьбы или же ненасильственных действий»<sup>23</sup>.

Марксисты неоднократно подчеркивали временный и вынужденный характер насилия как средства классовой борьбы пролетариата, ограничивали его четкими рамками вполне определенных социальных и исторических условий. «...Когда нет реакционного насилия, — писал Ф.Энгельс, — против которого надо бороться, то не может быть и речи о каком-либо революционном насилии»<sup>24</sup>. Отмечая, что насилие не является существенной характеристикой пролетарской идеологии и политики, марксисты выражали уверенность, что, исчерпав себя функционально, насилие перестанет быть средством решения общественных проблем и конфликтов.

Марксизм часто критикуют за его якобы «закомплексованность» на идеологии, за проявления «классового эгоизма» в подходе к различным социально-политическим проблемам, их трактовке и средств разрешения. В действительности К.Маркс признавал, что есть ценности и цели, возвышающиеся над теми или иными классовыми интересами, существуют такие общечеловеческие доминанты, которые обладают несомненным приоритетом. В этой связи он отмечал, что интересы отдельного класса, как свидетельствует историческая практика, могут выступать в качестве общих интересов данного общества. Так же как отдельные классовые интересы могут интегрироваться в общечеловеческие, оказаться при определенных условиях соподчиненными и совпадающими с ними.

К.Маркс выступал против узкого понимания классовых интересов. Вобрав в себя общечеловеческие гуманистические идеалы и демократические ценности, выработанные исторической практикой человечества и борьбой народов за свободу, марксизм никогда не замыкался рамками чисто рабочих интересов и целей их классовой борьбы. Прогресс цивилизации, который К.Маркс совмещал с полным раскрепощением человека от всех форм эксплуатации и отчуждения в коммунистическом обществе, является, как он считал, «...делом не одних только рабочих, а всего человечества»<sup>25</sup>.

Марксизм продолжал и развивал гуманистические традиции и нравственные идеалы мыслителей прошлых веков, отстаивал важное значение моральных принципов в политике, возводил критерий нравственности в определяющий при оценке деятельности политических партий и лидеров. К.Маркс решительно выступал против разного рода нигилистических взглядов на политическую этику, доказывавших несовместимость политики и морали, дозволенность использования в политике любых средств для достижения целей. Отмечая, что, начиная с Макиавелли, Гоббса, Спинозы, Бодена, теоретическое рассмотрение политики в философии было «освобождено от морали», он считал необходимым преодоление этого «морального релятивизма», господствовавшего в политической жизни, подвергал критике ожесточение силы и права<sup>26</sup>.

Выступая за наполнение международной политики моральным содержанием, классики марксизма говорили о необходимости соблюдения здесь «простейших принципов» нравственности, регулирующих межчеловеческие отношения. Формули-

руя одну из обязанностей рабочего класса, К.Маркс в Учредительном «Манифесте Товарищества Рабочих» ставил задачу «добиваться того, чтобы простые законы нравственности и справедливости, которыми должны руководствоваться в своих взаимоотношениях частные лица, стали высшими законами и в отношениях между народами»<sup>27</sup>. Под этими элементарными требованиями нравственности К.Маркс понимал прежде всего соблюдение принципа свободы и равенства всех народов, уважение прав каждой нации на суверенитет.

В научной теории и политической практике К.Маркс и Ф.Энгельс последовательно боролись против проявлений политического волюнтаризма и авантюризма, гиперболизации роли насилия и культивирования силовых средств в политике. Так же как и против политического прагматизма, проповедующего принцип: «морально все то, что выгодно». Эта марксистская позиция уходит своими корнями в материалистическую трактовку общественно-исторического процесса и поэтому она имеет не субъективно-конъюнктурную, а объективно-мировоззренческую природу, носит принципиальный характер.

Невозможно отрицать, что многие положения и идеи, выдвинутые марксизмом еще в прошлом веке, получают сейчас всеобщее признание, превращаются в жизненную реальность. Марксистский тезис, гласящий, что нравственная политика есть самая практическая политика, подтверждается исторической практикой. Нравственные критерии «работают» и к ним обращаются как к весоному аргументу, способствующему нахождению мирных и справедливых решений в конфликтных ситуациях. Те нормы нравственности, за которые ратовали основоположники марксизма, представляются ныне не только возможными, но и необходимыми ради выживания человечества. Требования обеспечения всеобщего мира и равной безопасности, невмешательства во внутренние дела других стран, признание за всеми народами права на независимость, исключения применения силы из международно-правовой практики — все эти принципы становятся неотъемлемыми элементами современной политики. Они зафиксированы в Уставе ООН, многих других документах и договорах.

Нельзя, конечно, считать совершенно беспочвенным мнение об устарелости некоторых положений и идей марксизма, неадекватности определенных трактовок современной действительности. Марксизм не божественный катехизис, а научная теория, которая не может обладать раз навсегда установленны-

ми истинами. Отдельные марксистские положения и предположения действительно не получили подтверждения в практике мирового общественного развития, другие, будучи некогда истинными, уже не «работают» в современных условиях, требуют корректировки применительно к обстановке новой эпохи. Но при этом не следует, что называется, «ломиться в открытую дверь» и искать виноватых там, где их на самом деле нет. К.Маркс и Ф.Энгельс неизменно настаивали на том, что не существует абсолютных и вечных истин, они всегда конкретны и ограничены историческими временными рамками. Борясь против догматизма и призывая не превращать в икону марксистское учение, они призывали своих последователей развивать и обогащать его новыми данными науки и практики.

Диалектика всемирно-исторического процесса, порождая новые явления и тенденции, новую «совокупность исторических условий», диктует необходимость модернизации определенных аспектов марксистской теории с учетом существующих социальных реалий. Должны подвергаться уточнению и корректировке и отдельные положения марксистской теории классовой борьбы и революционного насилия. Фактор классовой борьбы в настоящих условиях уже, очевидно, перестает играть монопольно определяющую роль, как это было в прошлом. Не меньшую роль теперь стал играть фактор научно-технической революции, оказывающей возрастающее влияние на все стороны общественной жизни, в том числе и на классовую борьбу, ее формы и средства. Огромное воздействие на общественное бытие и сознание оказывает сейчас и такой фактор, как нарастающая интеграционная тенденция, процесс глобальной гомогенизации человеческого сообщества.

Императив выживания человечества в ядерно-техногенную эпоху диктует необходимость покончить с образом мыслей и действий, основанном на извечном силовом и бескомпромиссном противоборстве социальных субъектов, выработке новых подходов к проблемам классовой борьбы, государственных и национальных противоречий. Проблема выбора адекватных форм и методов классовой борьбы, разрешения международных конфликтов перерастает теперь в проблему сохранения цивилизации и жизни на земле. Наличие оружия массового уничтожения и многочисленных объектов атомной энергетики делает иррациональным ориентацию на силовую политику, грозит обратиться насилие из «повивальной бабки» в могильщика истории.

На первый план в современных условиях выходит политика мирного сотрудничества и социального компромисса, оптимального соотношения классовых, национальных и общечеловеческих интересов. Преобладающей становится тенденция к демократизации и гуманизации общественных отношений, поиску путей и средств ненасильственного прогресса цивилизации.

«Люди, — писали К.Маркс и Ф.Энгельс, — должны иметь возможность жить, чтобы быть в состоянии «делать историю»»<sup>28</sup>. Чтобы люди могли жить, заниматься производством материальных и духовных ценностей, развивать цивилизацию, они должны иметь условия для поддержания своей жизнеспособности, необходимо их мирное сосуществование и сотрудничество. Следовательно, мир и безопасность является первейшей исторической потребностью и правом каждого индивида и всех народов.

Борьба противоположных социальных сил, исторических тенденций и классовых противоречий происходит, несомненно, и в современном мире. Но вместе с тем следует учитывать и анализировать не только природу и корни противоположных начал, но и существующие источники и предпосылки единства человечества, имманентно присущие ему многообразные связи и возможности. Гегелевская формула, «что действительно, то возможно», означает, что объективно существующий мир содержит в себе и реальную возможность «многообразных обстоятельств»<sup>29</sup>. В том числе, очевидно, и возможность ненасильственных социальных трансформаций. Но эта возможность должна базироваться не на абстрактных и субъективных желаниях, а на реальных фактах действительности. Говоря словами Гегеля, когда реальная возможность, отрицая самую себя, будет превращаться в реальную необходимость.

Современная политическая практика свидетельствует о том, что существующая в развитых демократических странах система законности и социального управления может быть при определенных условиях задействована для мирного разрешения классовых противоречий и конфликтов, дает возможность избежать применения вооруженного насилия. Хотя гарантий того, что это станет правилом, а не исключением, конечно, дать никто не может. Вместе с тем в этом вопросе подчас наблюдается неоправданное забегание вперед, когда желаемое принимается за действительное. Практика ненасильственного разрешения внутрисударственных и внешнегосударственных конфликтов представляется как уже господствующее и окончательно победившее

явление. Ненасилие объявляется единственно достойным и возможным способом борьбы за справедливость. Здесь налицо скапывание на позиции пацифизма, проповедь принципа «непротивления злу». Вряд ли есть основания согласиться с мнением, будто бы марксистский тезис о насилии как «повивальной бабке» истории полностью устарел и исчерпал себя в наше время. Если обратиться к реальной политической действительности, то вырисовывается иная картина, далеко не столь радужная.

Следует признать за аксиому, что до тех пор, пока существуют в тех или иных формах эксплуатация и отчуждение рабочей силы от условий ее воспроизводства, социальное неравенство людей, сохраняются предпосылки для проявления насилия. Можно также утверждать, что общечеловеческие нормы морали станут господствующими в сфере политики лишь тогда, когда коренным образом изменится вся система общественных отношений, когда исчезнет классовое право и привилегии.

Так же как переход от низших к более высшим ступеням цивилизации в прошлой истории означал большую степень демократизации общественной жизни и гуманизации межчеловеческих отношений, возрастания свободы человека, в будущем этот процесс, несомненно, будет иметь более содержательно качественный и всеохватывающий характер.

---

<sup>1</sup> *Fiedler L.* Love and Death in American Novel. N. Y., 1986. P. 484.

<sup>2</sup> *Walder R.* Progress and Revolution. N.Y., 1977. P. 331.

<sup>3</sup> *Bales J.* Communism. It's Faith and Fallacies. Michigan, 1992. P. 127.

<sup>4</sup> См.: История России. С начала XVI до конца XIX века. М., 1990.

<sup>5</sup> См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 17. С. 633-635.

<sup>6</sup> Там же. Т. 2. С. 238.

<sup>7</sup> См., например: *Ройтман Д.* Евгений Дюринг. Основатель нового жизнедеятельного духовного руководства. СПб., 1917.

<sup>8</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 39. С. 35.

<sup>9</sup> Там же. Т. 23. С. 727.

<sup>10</sup> Там же. Т. 20. С. 189.

<sup>11</sup> Там же. Т. 37. С. 127.

<sup>12</sup> Там же. Т. 20. С. 165.

<sup>13</sup> Там же. С. 166.

<sup>14</sup> Там же. С. 647-648.

<sup>15</sup> Там же. Т. 46. Ч. 1. С. 192.

<sup>16</sup> Там же. Т. 20. С. 622.

<sup>17</sup> Там же. Т. 42. С. 119.

<sup>18</sup> Там же. Т. 23. С. 189.

<sup>19</sup> Там же. Т. 1. С. 65.



- 20 Там же. Т. 37. С. 274-275.
- 21 Там же. Т. 2. С. 516.
- 22 Там же. С. 537.
- 23 *Плеханов Г.В.* Соч. В 24 т. М.; Л., Т. 4. С. 251, 257.
- 24 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 38. С. 419.
- 25 Там же. Т. 2. С. 516.
- 26 Там же. Т. 3. С. 314.
- 27 Там же. Т. 16. С. 11.
- 28 Там же. Т. 3. С. 26.
- 29 См.: *Гегель Г.* Наука логики. В 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 196.

## **Марксизм о диалектике общественного самоуправления**

Понятие «самоуправление» говорит само за себя и означает, что та область, на которую оно распространяется и применяется обществом или субъектом, представляет собою область самоуправления и самоорганизации, исключая тем самым принудительное поведение, определяемое правилами, принципами, законами, продиктованными кем-то другим извне, то есть без участия и согласия автономного субъекта. Это понятие наиболее близко примыкает к понятию «автономия». Этимологически термин «автономия» происходит от греческого слова «autos» — «сам» и «nomos» — «закон», что означает «самоуправляемый» (область, предприятие, социальный институт и т.д.), который сам себя детерминирует, а не является проводником чужой воли или не выполняет чужие приказы.

Поскольку понятие самоуправления может относиться к различным областям общественной жизни и деятельности или к таким организациям, как, например, церковные общины, учреждения, университеты и т.д., то поэтому в разных языках имеются различные его обозначения. В английском языке «self-government», во французском «auto-government» является синонимом непосредственной демократии, на русском языке это суть «народовластие». В этом контексте понятие «самоуправление» тесно связано с локальным, местным (self-government).

Другая область, к которой применимо понятие «самоуправление», относится к хозяйственным организациям, корпорациям, профессиям, сословиям (англ. — local management, а по-французски — auto-gestion).

С социологической точки зрения самоуправление – это коллективное управление, участие всех членов организации, всего населения в деятельности соответствующего органа управления, включение исполнителей в процесс выработки и принятия общих решений. Самоуправлению присуще сочетание демократизма со специализацией, причем различие между управляющим и управляемым отчасти преодолевается, т.к. объект управления в некоторой степени становится его субъектом. Единство централизованного управления и самоуправления составляет основу целенаправленного управляющего воздействия в обществе. Развитие самоуправления в обществе ведет к повышению самостоятельности трудовых организаций, расширению демократических основ управления, активизации инициативы граждан. Самоуправление касается не только сферы труда, но и других областей человеческой жизнедеятельности. Мечта об уничтожении эксплуатации и социального неравенства, о социальной справедливости жила в человечестве много веков. Начиная с Платона, ранних христиан, затем социалистов-утопистов (Томаса Мора, Т.Кампанеллы, А.Сен-Симона, Ш.Фурье, Р.Оуэна), предлагались различные варианты переустройства общества. В середине XIX в. научное общественное самоуправление было предложено К.Марксом и Ф.Энгельсом. Они указали на историческую роль пролетариата, последнего, по их мнению, угнетаемого класса, призванного революционным путем освободить человечество от мерзости классово-эксплуатации.

Ж.-Ж.Руссо назвал общественным договором такое объединение людей, где каждый отдает обществу себя и все свои возможности при главенстве общих интересов. Согласно Канту, необходимое чувство достоинства, присущее человеку, повелевает ему повиноваться лишь такому закону, который он сам установил для себя, а поскольку этот закон отвечает рациональной природе человеческого рода, то он приводит к созданию миролюбивого всемирного союзного общества. На различные формы неравенства между людьми следует смотреть как на источник разнообразия и богатства человеческих проявлений, а не только как на предпосылку господства.

В течение долгого времени эта идея игнорировалась иерархической организацией общества вплоть до семьи, за исключением лишь небольших общин, не имеющих государственности.

В социал-утопической литературе с XVI по XIX столетие рассматривались вопросы организации общественной жизни и способы производства. Одни авторы склонялись к демократии

и самоуправлению, другие отстаивали авторитарные и авторитарно-автократические системы. В числе первых — известный английский гуманист, юрист и государственный деятель Томас Мор (1478—1535), написавший по образцу «Государства» Платона свою «Утопию», которая до сих пор является объектом научной полемики между историками различных направлений. В своей работе «Предпосылки новейшего социализма» Карл Каутский попытался ответить на вопрос: почему человек, будучи лордом-канцлером Англии, выступает еще в XVI столетии за ликвидацию частной собственности на средства производства и является, по оценке Каутского, «первым коммунистом»?

Выступая против точки зрения, согласно которой коммунизм Т.Мора не отличается от платоновского, К.Каутский писал, что коммунизм Мора вполне современен и основывается на живых фактах капитализма. Платон восхвалял общность жен и наряду с нею половой отбор по требованию начальства. Т.Мор рекомендует «политику колонизации и переселения». Каутский приходит к выводу, что Платон социалистом не был. Там, где в христианстве проглядывает коммунизм, там он оказывается коммунизмом нищенской сумы, а не работника. Это коммунизм оборванцев, люмпенов, а не пролетариата, рабочего класса. Моровский коммунизм ничего общего не имеет ни с платоновским, ни с христианским коммунизмом; идея «осчастливить» человечество по собственной воле была весьма распространена в последней четверти XIX в. среди анархистов и была подвергнута критике К.Марксом и Ф.Энгельсом.

Идея утверждения самоуправления народа в результате победы социалистической революции была высказана К.Марксом, по существу, еще в «Нищете философии» (1847 г.), первом крупном произведении Маркса, обращенном к пролетарским революционерам как руководство к практическому действию. «...в этой книге, — как впоследствии писал Маркс, — содержится в зародыше то, что после двадцатилетнего труда превратилось в теорию, развитую в «Капитале»<sup>1</sup>.

Освобождение угнетенного класса необходимо подразумевает, следовательно, создание нового общества. Значит ли это, что после падения старого общества наступит господство нового класса, выражающееся в новой политической власти? — спрашивает Маркс и отвечает: «Нет». Условие освобождения рабочего класса есть уничтожение всех классов.

Во введении к работе «К критике гегелевской философии права» К.Маркс и Ф.Энгельс писали: «Критика религии завершается учением, что человек — высшее существо для человека, категорическим императивом, повелевающим ниспровергнуть все отношения, в которых человек является униженным, поработанным, презренным существом. Голова этой эмансипации — философия, а сердце — пролетариат»<sup>2</sup>. Пролетариат не может упразднить себя, не воплотив философию в действительность: рабочий класс в ходе развития на место старого буржуазного общества ставит такую ассоциацию, которая исключает классы и их противоположность, не будет уже никакой политической власти, ибо именно политическая власть есть официальное выражение противоположности классов внутри буржуазного общества<sup>3</sup>. Эта же идея высказана Марксом и Энгельсом в «Манифесте Коммунистической партии». В нем указывалось: «На место старого общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех»<sup>4</sup>. Под этим углом зрения основоположники марксизма рассматривали первый опыт пролетарской государственности — Парижскую Коммуну, определяя ее как управление народом посредством самого народа, организованного в Коммуны. Коммуна была провозглашена «правительством рабочего класса», открытой политической формой экономического освобождения труда, где «все станут рабочими, и производительный труд перестанет быть принадлежностью известного класса»<sup>5</sup>.

В марксистской концепции самоуправление народа прежде всего связывается с освобождением труда, с преодолением сложившегося в классовом обществе отчуждения труда и связанных с ним существенных социальных различий, с утверждением непосредственно общественного характера труда и производства.

В начале «Манифеста Коммунистической партии» Маркс и Энгельс отмечали, что история всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов. Эта борьба приводит к революционному рождению нового класса, который видоизменяет антагонизм между группами эксплуататоров и эксплуатируемых. На смену такой несправедливой ситуации должно прийти «такое объединение людей, где свободное развитие каждого является условием свободного развития всех». Эта формулировка прекрасно определяет суть самоуправления.

К.Маркс и Ф.Энгельс не дали систематического анализа и решения организационных вопросов в силу исторических рамок своего времени, однако это не умаляет их вклад в теорию общественного самоуправления.

Согласно В.И.Ленину, самоуправление неотделимо от завоевания трудящимися государственной власти и состоит в максимально полном участии трудящихся в управлении.

Опыт Парижской Коммуны и исторические уроки, извлеченные из ее ошибок, послужили основой для дальнейшей конкретизации и развития марксистской теории самоуправления. Парижская Коммуна — первая рабочая революция — явилась исходным пунктом дальнейшего развития теории самоуправления. Это были только зародыши будущих общественных отношений. «Коммуна, — писал Маркс, — политическая форма социального раскрепощения, освобождения труда от узурпаторской власти»<sup>6</sup>. В произведениях «Гражданская война во Франции», «Критика Готской программы» и других работах Маркс обобщил опыт Парижской Коммуны и сделал исключительно важные исторические выводы относительно содержания коммунистической общественно-экономической формации. Переход от капитализма к коммунизму является неизбежным в силу существующих в обществе объективных законов. Маркс выступает против утопических, иллюзорных представлений о возникновении и развитии коммунистической формации, которая «выходит из капиталистического общества и поэтому во всех отношениях сохраняет еще родимые пятна старого общества, из недр которого она вышла»<sup>7</sup>.

Парижская Коммуна практически опровергла анархистское учение о самоуправлении. Развивая идеи М.Штирнера и Прудона, противопоставляющих свободу личности организации, Бакунин писал, что государство — это главное зло в истории, а будущее общество — это господство анархии, где отсутствует авторитет и принуждение. К.Маркс в своем конспекте книги Бакунина «Государственность и анархия» подверг критике анархистскую точку зрения об автономии личности и отрицании авторитета в различных областях общественной жизни. Ф.Энгельс в статье «Об авторитете» (1847) излагает марксистскую точку зрения относительно принципа авторитета. Энгельс показывает, что из характера современной крупной промышленности с неизбежностью вытекает необходимость авторитета в производстве с производственными операциями: необходим, например,

инженер для бесперебойного функционирования машин и т.д. Желать уничтожения авторитета в крупной промышленности значит желать уничтожения самой промышленности<sup>8</sup>. Практически коммуна опровергла анархистское учение о государстве. Столь же необходим авторитет и в области политических отношений. Авторитет и автономия – вещи относительные, и область их применения меняется вместе с различными фазами общественного развития<sup>9</sup>.

В процессе критики бакунизма Маркс и Энгельс развивают отдельные стороны теории научного социализма, в том числе проблему государства будущего. Особое значение в связи с рассматриваемой проблемой имеют работы Энгельса «К жилищному вопросу» (1872), «Бакунисты за работой» (1873), «Об авторитете» (1874), конспект Маркса книги Бакунина «Государственность и анархия».

Критика анархизма со стороны социал-демократов конца XIX в. сводилась к вульгарному сопоставлению: мы-де признаем государство, а анархисты – нет. Понятно, такая вульгаризация не раскрывала сущности различий, имевшихся между марксизмом и анархизмом в вопросе понимания классовой борьбы. В статье «Политический индифферентизм» (1874) К.Маркс показывает, что Прудон, выступая против классовых организаций пролетариата, был решительным противником борьбы рабочего класса против буржуазии в экономической области. Его ученики являлись яркими противниками ведения пролетариатом политической борьбы. На самом деле, уточняет Прудон, величина группы обратно пропорциональна свободе индивидов, составляющих эту группу. Исходным пунктом подобного утверждения должна послужить аксиома: чем менее человек организован, тем более он свободен. Следовательно, более счастливы – менее ассоциированные. Размельченные ассоциации, как можно более мелкие группы, насколько возможно менее всего зависимые друг от друга, именно в этом и состоит принцип свободы по Прудону.

Как надо провести децентрализацию и обеспечить самоуправление трудящихся, Прудон показал на примере самого сложного предприятия, – на примере железных дорог. Железные дороги фигурируют в качестве модели единой системы и централизованной организации. Они, подчеркивает Прудон, самые правительственные после правительства. Точнее, они суть аналог государства. Прудон ищет решение проблем самоуправления в железнодорожном транспорте на пути к децентрализации

и автономной специализации работ. Работы, которые осуществляются на железных дорогах, Прудон дифференцировал на четыре основные отрасли: служба рельсов, механика, ремонт материалов и тяга.

Маркс в конспекте книги Бакунина подчеркивает необходимость пролетарской государственности в результате социальной революции.

В своей критике анархизма Маркс и Энгельс высказывают принципиальные различия, существующие между марксистами и анархистами в понимании классовой борьбы.

Для нормальной работы дорог управление железных дорог создает и объявляет план, который представляет на общественный конкурс, и на основании этого конкурса рабочие осуществляют железнодорожные работы. Эти рабочие объединяются в рабочие ассоциации, утверждают договор с управлением и продолжают работы по предложенному плану. Поскольку работа доверена рабочим ассоциациям, управление железных дорог заботится только о выполнении своих обязательств. Тот же прием используется и в деле ремонта паровозов и вагонов. Его осуществляет особая ассоциация, а делом управления остается только составление расписания, уточнение и фиксация отправления и прибытия поездов и установление цены перевозок.

Работники рельсов не имеют никакой связи с работой механиков, а последние с работой, связанной с перевозкой товаров. Подобное размельчение целого на особые части последователи Прудона применяли не только в железнодорожном транспорте, но и в других системах (почта, телеграф, электростанции и др.).

Идеи Прудона нашли свое отражение и в югославском проекте самоуправления. Так федерализация собственности, из которой следует плюрализм самоуправленческих интересов, привела к разрушению единого югославского рынка и формированию республиканских экономик. Прудон отрицает общественный характер собственности и утверждает (железные дороги, шахты, мануфактуры) — это их дом, родина, территория, как улей для пчел. Общественная собственность в югославском проекте преобразовывалась в групповую собственность. В ассоциированном обществе, как считал Прудон, государство заменяет экономическая организация, а законы — договор. Договор является единым регулятором всех общественных отношений. Централизм в концепции Прудона отождествляется с бюрократизмом и авторитарностью. Он отрицает общие интересы в обществе, для него нет середины: коммуна суверенна, или она ничто.



Перевернутая иерархия предполагает ригористическую децентрализацию и этатизацию коммуны. Это имеет место в политическом, военном, в педагогическом процессах и в судопроизводстве.

Подмена марксизма прудонизмом видна и в устранении демократического централизма, и в универсализации консенсуса. Консенсус считается великим достижением демократии. Универсализация консенсуса означает легализацию права меньшинства, его привилегированное право за счет большинства. В многонациональном государстве это приводит к усилению национализма и сепаратизма, что наглядно показал пример распада Югославии.

Прудон и анархисты вообще не склонялись к единству и считали его внешним атрибутом, ограничивающим свободу. Единство всегда ведет к иерархии и унификации. Маркс, как известно, говорил о единстве наций и восхвалял коммунаров за то, что они сумели сохранить это единство.

В архитектонике югославской общественно-политической системы по Конституции 1974 г. присутствуют почти все прудоновские категории и принципы – ригоризм, децентрализация, плюрализм, сепаратизм.

Субъективистские наслоения в этой сфере связаны с тем, что история становления югославского самоуправленческого социализма неотделима от советско-югославского конфликта 1948 г., ибо идея такого социализма приобретала свои первые очертания в условиях конфликта, так как во многом служила пропагандистским целям как средство противостояния сталинскому давлению и получения кредитов из стран Запада. Основные идеологические постулаты и теоретические формулы разрабатывались Эдвардом Карделем и Борисом Кидричем, которые ввели в оборот термин «государственный (бюрократический) социализм».

Большие испытания выпали на долю Сербии, ибо ее автономные области – Воеводина и Косово – стали пониматься как независимые. Эти области фактически были уравнены по всем показателям с Сербией. Эта политика в своей основе была антисербской, и не случайно И.Б.Тито приписывают доктрину: «Слабая Сербия – Сильная Югославия». На этом фоне еще во время СФРЮ пышным цветом расцвел албанский национализм. Косово – колыбель сербской культуры, государственности. Здесь находится более 500 самых старых православных храмов – Децани, Печка Патриархия. Еще в 1929 г. в Метохии сербы составляли 61% населения. Вашингтон и другие западные страны оказывают материальную и политическую поддержку албан-

ким националистам. В свете распространяемых в мире тезисов Хантингтона о конфликте цивилизаций американский аналитик П. Ингоу защищает тезис, согласно которому национальное государство уходит в прошлое.

К сожалению, 24 марта 1999 г. открылась новая трагическая страница мировой истории: войска НАТО без санкции Совета Безопасности ООН начали бомбардировки Союзной Республики Югославии. Косово стало поводом. Разрушаются мирные города и села, исторические памятники, гибнут невинные люди страны, которая никому не угрожала и не захотела подчиниться диктату США, претендующих на «новый мировой порядок».

Кризис в Югославии и гражданская война в Боснии не могут служить непреложным доказательством утопичности идеи самоуправления, они еще больше высвечивают его суть. Самоуправление не сводится к национализации средств производства: это самоуправление производителей, объединенных оригинальными формами децентрализованного планирования. Отметим также, что отголоски прудонизма существуют и в Словении под предлогом защиты национального самосознания и сохранения самоуправления. Прудонизм упрямо отстаивают и некоторые художественные, литературные и молодежные организации, поощряемые западноевропейским либерализмом и клерикализмом. Этому способствовала реабилитация товарного производства и рыночного хозяйства, поставившая под вопрос плановое хозяйство и социалистический характер самоуправления в целом.

И тем не менее самоуправление остается великой и вдохновляющей идеей, движущей людей в будущее. Общественная природа человека влечет его к самоуправленческому начинанию, а его эгоизм тормозит ее и делает временно нереализуемой эту великую идею. В ней находит диалектическое разрешение разрыв между обществом и государством, властью и свободой личности.

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 231–232.

<sup>2</sup> Там же. Т. 4. С. 184.

<sup>3</sup> См.: Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 447

<sup>5</sup> Там же. Т. 17. С. 346.

<sup>6</sup> Там же. С. 550.

<sup>7</sup> Там же. Т. 19. С. 18.

<sup>8</sup> См.: Там же. Т. 18. С. 303.

<sup>9</sup> См.: Там же. С. 304.

## **Проблемы античного атолизма в докторской диссертации Карла Маркса**

В этом году исполнилось 180 лет со дня рождения Карла Маркса (5.05.1818, Трир — 14.03.1883, Лондон) — человека, чье учение, несомненно, оказало существенное влияние на современный мир. В истории человечества рождалось множество значительных общественных теорий, философских систем, но ни одна из них по широте охвата, глубине анализа явлений и преобразовательной силе не может сравниться с марксизмом.

Естественно, что марксистское учение не только не могло восприниматься однозначно, но, напротив, отношение к нему всегда было в высшей степени противоречиво, а методы борьбы с ним — многообразны. Так, антимарксистские исследователи в большинстве своем видели в теоретическом наследии К.Маркса лишь экономическое учение или просто революционно-социологическую теорию, сознательно оставляя в тени или исключая из него философскую концепцию. Между тем, в этом учении на передний план выступает именно философская предопределенность, ибо Маркс стремился исследовать именно сущностные теоретико-познавательные аспекты проблем природы, общества и человеческого мышления, их онтологические, гносеологические и логико-диалектические обоснования. «Капитал» Маркса — это не просто политическая экономия, а историческое и историко-философское произведение, в котором дается философское исследование истории докапиталистических и капиталистических обществ, их теоретико-познавательное и понятийно-категориальное осмысление. «Капитал» Маркса есть применение философского понимания истории к эпохе капитализма. Сле-

довательно, марксов философский историзм доказывает, что из истории, ставшей в силу ее исключительного узкоэмпирического понимания наименее научной, и должна была произойти новая наука о человеке и его политическом, экономическом и духовном освобождении.

Маркс здесь смотрел гораздо шире, дальше и глубже, чем все традиционные политэкономы, у которых, как правило, отсутствовала способность к философскому осмыслению исследуемых проблем. Говоря о Марксе как о философе в широком смысле слова, уместно вспомнить, что занятие философией с ранних, еще гимназических (1830–1835, г. Трир) лет и в студенческие годы – в Боннском (1835–1836) и Берлинском (1836–1841) университетах, носило у Маркса не случайный и эпизодический, а продуманный и методически целенаправленный, систематический характер, так как в любой области знания его интересовали не поверхностные вопросы общеобразовательного характера, а глубинные причинно-следственные связи в явлениях природы и общественной жизни. Философский уклон марксистского учения прослеживается уже в его гимназических выпускных экзаменационных сочинениях, в частности сочинении на свободную тему «Размышления юноши при выборе профессии» (от 12.08.1835 г.) и далее во всем процессе работы, в том числе над главным трудом – «Капиталом». В своем знаменитом письме к отцу (от 10.11.1837 г.) Маркс, уже студент, прямо пишет о своей неодолимой тяге к философии: «Но поэзия могла и должна была быть только попутным занятием: я должен был изучать юриспруденцию и прежде всего почувствовал желание испытать свои силы в философии»<sup>1</sup>. Почувствовав, что без философии ему не обойтись при рассмотрении не только общих проблем, но также проблем частного права, соприкасающихся с философией Канта, Маркс пишет: «Снова для меня стало ясно, что без философии мне не пробиться вперед»<sup>2</sup>.

Нечего и говорить о том, что дальнейшая работа Маркса над «Капиталом» с самого начала потребовала от него высокого уровня теоретических обобщений, глубокого знания истории философии и выработки собственного философского мировоззрения. Ему пришлось основательно изучить и критически переработать всю историю философии, с древнейших времен вплоть до классической немецкой философии включительно, особенно в лице ее главного представителя – Гегеля.

Историко-философский, исторический и историософский подходы везде и во всем были для Маркса краеугольным камнем, будучи убежден, что «историческое развитие покоится вообще на том, что новейшая форма рассматривает предыдущие как ступени к самой себе»<sup>3</sup>.

Последовательно придерживаясь принципа историзма и исторического метода, Маркс, естественно, не мог обойти вниманием и античную культуру, которая сыграла не последнюю роль в формировании и его собственных философских взглядов. Изучение античной философии и культуры в целом было для него не праздным времяпрепровождением, а средством для решения актуальных проблем науки и общественной жизни. Его интерес к эпохе античности был постоянным на протяжении всей его научной деятельности. Можно текстуально проследить в многочисленных теоретических работах Маркса то, как на базе творческого осмысления античных источников он вступал в принципиальную дискуссию с современными ему философами, экономистами, историками, учеными и государственными политиками. К. Маркс обращался к античности прежде всего для аргументированного доказательства исторического развития науки, культуры, человеческого общества, капиталистического способа производства. На основе глубокого знания античного материала он искусно применял сравнительный метод, проводя историко-философские и историко-культурные параллели, аналогии и сопоставления. Для Маркса наследие прошлого это современность. Оно актуально. Поэтому не удивительно, что через все его творчество красной нитью проходит серьезное исследование культурного наследия прошлого и его преломления в современности.

Маркс вместе с тем был принципиально против всякого рода модернизации исторически давно отошедших, в том числе античных, идей и теоретических установок, осуществляемой теми историками, философами и экономистами, которые, по его словам, «смазывают все исторические различия и во всех общественных формах видят формы буржуазные»<sup>4</sup>. И действительно, было бы некорректно приписывать рабовладельческому строю, в котором хотя и присутствует торговый, ростовщический и др. капитал, но только в тенденции, в зачаточном виде, существование развитой формы этого капитала. «Таким образом, — пишет Маркс, — события поразительно аналогичные, но происходящие в различной исторической обстановке, привели к совер-

шенно разным результатам. Изучая каждую из этих эволюций в отдельности и затем сопоставляя их, легко найти ключ к пониманию этого явления, но никогда нельзя достичь этого понимания, пользуясь универсальной отмычкой в виде какой-нибудь общей историко-философской теории, наивысшая добродетель которой состоит в ее надысторичности»<sup>5</sup>.

Совокупность воззрений Маркса на античную философию и культуру — тема интересная и весьма обширная, требующая отдельного изучения. Мы же здесь остановимся специально лишь на исследовании античной натурфилософии Демокрита и Эпикура на материале первой, самой зрелой антиковедческой научно-исследовательской работы молодого Маркса — его докторской диссертации «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура», защищенной им 15 апреля 1841 г. на философском факультете Йенского университета «in absentia» (в отсутствие), — не только потому, что она проливает свет на становление философского мировоззрения раннего Маркса как уже вполне сложившегося профессионального философа, но и потому, что эта историко-философская работа сыграла немаловажную роль в выработке им собственных философских взглядов.

В предисловии к диссертации Маркс разъясняет, что эта работа является своего рода предварением или частью более обширного сочинения, в котором он предполагает провести обстоятельное исследование всего цикла эпикурейской, стоической и скептической философских систем в их диалектической связи со всеми предшествовавшими им и позднейшими философскими системами. Ссылаясь на обстоятельства, заставившие представить диссертацию в данной форме, и как бы извиняясь за неполноту и отдельные недостатки работы, Маркс обещает, что эти недостатки непременно будут устранены при издании задуманного труда в целом. После защиты диссертации в Йенском университете и присуждения ему докторской степени по философии (15.04.1841 г.), Маркс, судя по всему, собирался опубликовать свою диссертацию, что следует из наброска нового предисловия к ней. «Труд, который я предлагаю общественности, это старая работа, и она должна была найти свое место сперва в общем изложении эпикурейской, стоической и скептической философии, на осуществление которого я в настоящее время не могу рассчитывать из-за политических и философских занятий совсем другого плана. Только теперь настало время, когда поймут системы эпикурейцев, стоиков и скептиков. Это — фи-

лософы самосознания. Эти строки по меньшей мере покажут, как мало эта задача решена до сих пор»<sup>6</sup>. Его докторская диссертация была частью этого обширного замысла.

Однако, к сожалению, докторская диссертация Маркса с примечаниями и приложением к ней «Критики полемики Плутарха против теологии Эпикура», так же как и обещанный им более полный вариант труда по эпикурейской, стоической и скептической философии (в объеме семи рукописных тетрадей), как, впрочем, и «Экономическо-философские рукописи» (1844 года), при его жизни не были изданы. Работы Маркса ранних лет, в том числе его докторская диссертация, от которой сохранилась лишь копия с нее, просмотренная самим автором при подготовке, по всей видимости, к печати, впервые были опубликованы Францем Мерингом в 1902 г.<sup>7</sup>.

Надо сразу оговориться, что как докторская диссертация Маркса, так и «Экономическо-философские рукописи» долгое время недостаточно у нас исследовались, они не были предметом заинтересованного внимания отечественных антиковедов<sup>8</sup>, так как по давно сложившейся в среде вульгарных материалистов традиции, представляющих в своих работах материализм и идеализм не иначе как в образе борющихся гладиаторов, принято было считать, что в них Маркс якобы все еще стоит на позициях идеализма. Причиной тому, вероятно, стало известное белгое замечание, сделанное В.И.Лениным в перечне литературы («Библиография марксизма»), напечатанном в виде приложения в конце его статьи «Карл Маркс», с припиской: «В этой диссертации Маркс стоит еще вполне на идеалистически-гегельнской точке зрения»<sup>9</sup>, — а до этого высказывание Г.В.Плеханова, сделанное им в 1902 г. в небольшой работе «Литературное наследие Карла Маркса и Фридриха Энгельса», в котором нет специального анализа докторской диссертации Маркса: «Она была написана еще тогда, когда он обеими ногами стоял на почве философского идеализма, самой слабой стороной которого всегда была именно философия природы»<sup>10</sup>, что явно преувеличено.

Возможно, эти критические замечания философских авторитетов в отношении раннего Маркса не лишены некоторого смысла. В своей диссертации Маркс, как сын своего времени, не мог окончательно избежать влияния современного ему идеализма хотя бы на языковом уровне, не мог отказать себе в некотором, как он сам признавался, «кокетничании» понятийно-категориальным аппаратом гегелевской философии. Однако, как

показывает текстуальный анализ самой диссертации и подготовительных к ней материалов, аргументировано и последовательно утверждать о наличии более глубокого основания для решительных обвинений Маркса в идеализме — не представляется возможным, а указанное замалчивание специалистами научной значимости диссертации молодого Маркса — вовсе неоправданно.

Напротив, совершенно невозможно не заметить, что первые зародыши исторического материализма и научного коммунизма всего яснее пробиваются именно в полемических частях юношеских произведений Маркса и Энгельса и что на самом деле «каждый такой процесс является брожением духа, и потому не может быть свободен от мутных, неясных элементов. Зато мы можем бесконечно больше научиться, наблюдая этот совершающийся перед нашими глазами процесс, чем если бы Маркс и Энгельс представили нам результаты своего исследования, так сказать, в виде готовых кристаллов»<sup>11</sup>, — справедливо пишет Ф.Меринг. И правда, исходя из сложившегося в отечественной философской литературе резкого различия между двумя основными философскими направлениями, на вопрос: в чем, собственно, заключается идеализм молодого Маркса? — следует, по нашему мнению, дать однозначный ответ: никакого исторического идеализма, мало-мальски концептуально продуманного, систематически и последовательно развиваемого, обнаружить в ранних работах Маркса, в том числе его докторской диссертации, невозможно, — если, конечно, не принимать в расчет тот факт, что обоснование сугубо академической проблемы Маркс дает на языке философски-академическом, в несколько, так сказать, «абстрактно-философской» литературной форме, рассчитанной прежде всего на специалистов-антиковедов. Разрабатывая методологические проблемы историко-философской науки, Маркс часто считал более важным в истории философии не то, что сами о себе говорят философы, но то имманентное скрытое от них начало, которое часто независимо от самих философов пробивает себе путь и знаменует определенную исторический ступень развития философии. Так, занимаясь Эпикуром, Маркс на основании собранных им фрагментов изложил всю его философию, которая, как и система Гераклита, существовала в творениях Эпикура только «в себе», а не в качестве осознанной системы «для нас»<sup>12</sup>. Маркс глубже продумал основной принцип Эпикура и вопреки Гегелю, назвавшему эпикурейскую фило-



софию «принципиальным недомыслием», сделал из него более явные выводы, чем сам Эпикур, т.е. выявил внутреннюю логику системы Эпикура.

К.Маркс ставит вопрос о том, как объективная всеобщность философии превращается в субъективные формы отдельного сознания, в которых проявляется ее реальная жизнь, принцип которой — «абстрактно-единичное самосознание» «атома-гражданина» в бурлящем обществе, которое требует вместо атомарно замкнутых систем философии — философию всемирную. Он говорит, что «не нужно приходить в смятение перед лицом этой бури, которая следует за великой мировой философией. Обыкновенные арфы звучат в любой руке; золотые арфы — лишь тогда, когда по их струнам ударяет буря»<sup>13</sup>. Правильно в этой связи пишет М.Адлер, что «уже в докторской диссертации появляется мысль, указывающая на твердую ориентацию его ума, та мысль, что отношение, в которое ставит философ мышление и мир, есть только объективация отношения его собственной мысли к миру. Прийти от этой объективации к познанию собственных отношений вещей — такова критическая работа, которую берет на себя Маркс, начиная критиковать гегелевскую философию»<sup>14</sup>. Именно акцентирование философского интереса прежде всего на проблеме реального, а не метафизического, ирреального бытия как раз и помогает молодому Марксу удержаться от соблазна идеалистических дедукций и спекуляций. Более того, в этом раннем, но вполне академическом труде Маркс, как ни удивительно, разрабатывает не только чисто антиковедческую проблематику, но также некоторые весьма важные специфически философские подходы к учению о революционном, преобразующем мир философском познании, вплотную подходит к созданию философской теории об обществе в целом. В диссертации Маркс ведет борьбу философским оружием, но отнюдь не ради достижения каких-то «абстрактно-философских целей», а во имя интересов совершенно конкретных, далеких от идеалистических спекуляций. Далее. Можно ли говорить о гегелевском идеализме Маркса, если, например, в своей диссертации он высмеивает не кого-нибудь, а именно идеалиста Гегеля за то, что тот «перевернул все теологические доказательства» бытия бога, т.е. отверг их для того, чтобы затем оправдать? Маркс вслед за Демокритом и Эпикуром дает свою критику доказательства бога. Он показывает, что бог есть абстракция, фантастически извращенное представление о человеческих и природных осо-

бенностях народов той или иной страны (т.е. этно-социо-центристское изобретение), а не нечто действительное и подлинно сущее. Маркс выдвинул положение о том, что «критика религии - предпосылка всякой другой критики»<sup>15</sup>. В уже упомянутом нами письме к отцу Маркс, помимо всего прочего, критически отзывается о «причудливой дикой мелодии гегелевской философии»<sup>16</sup>. Важно также, что в этом же письме Маркс отвергает точку зрения Канта и Фихте, усматривая в ней разрыв идей и действительности, отрыв формы от содержания, теории от практики. Он называет Канта и Фихте философами, которые «с удовольствием блуждают в эфире» и «ищут там далекого мира».

И, наконец, сам выбор темы диссертации, посвященной не собственно идеализму и его защите, а одному из наиболее ярких и основополагающих течений древнегреческого материализма, тоже достаточно ясно свидетельствует о философской направленности К.Маркса, который уже в студенческие годы выступил с довольно резкой критикой, направленной против гегелевского пренебрежительного к древнегреческому материализму отношения.

Сказанного уже достаточно, чтобы заключить, что в основе эволюции теоретических взглядов Маркса лежит именно философия, ставшая теоретико-познавательным и логико-диалектическим основанием марксизма в целом.

Следовательно, придание Марксом приоритетного значения философии было справедливым, а выбор для докторской диссертации историко-философской темы, в которой он защищает демокритово-эпикурейскую натурфилософию от его идеалистических и религиозных критиков, — вовсе не случайным. «Моей специальностью считалась юриспруденция, но я ее изучал лишь как предмет второстепенный, главным же образом занимался философией и историей»<sup>17</sup>.

Но чем же конкретно был обусловлен выбор соискателем докторской степени темы для диссертации? Ранние работы Маркса (1835—1842 гг.) убеждают, что молодой Маркс заинтересовался проблематикой греческой натурфилософии и эллинистической философией в целом, высоко ценя демокритово-эпикуровскую философию прежде всего за практическую направленность этих систем, подход, которого они придерживались при решении проблем общества и личности, за смелость мысли и исторически-теоретическое новаторство в части бес-

компромиссной критики религиозного сознания, за ту лепту, которую Демокрит и Эпикур как основатели теории атомизма внесли в греческую натурфилософию, за просветительский дух и многое другое. Маркс хорошо видел, что такие пороки древнего общества в период его упадка, как эгоизм, неспособность подняться до уровня общественного сознания, борьба различных мелких и крупных классовых интересов, когда первобытное накопление капитала, процент, торговля, порождающие резкие социальные контрасты и т.д. и т.п., выступающие как внутренняя сила разложения общества, во многом напоминали современное ему буржуазное общество. Поэтому интерес Маркса к эллинистической философии с тем, чтобы разглядеть в них нужные социальные прототипы и провести исторические аналогии и параллели с современностью — вполне понятен. Никто до Маркса не смог с такой основательностью применить принцип античного атомизма к практически-революционной борьбе своего времени, как это сделал он. Требованием увязки революционной теории с революционной практикой пронизана вся докторская диссертация Маркса. Ее сугубо академическая форма содержит в себе философское обоснование идеологической борьбы предреволюционной (1848 г.) Германии. Этот революционный пафос молодого Маркса-философа, который прочитывается в его диссертационной работе под покровом диалектики понятийно-категориальных определенностей мысли, открыто возвещает о себе уже в предисловии, где приводятся слова Эпикура в поддержку борьбы против всех небесных и земных богов: «Философия, — пишет Маркс, — пока в ее покоряющем весь мир, абсолютно свободном сердце бьется хоть одна еще капля крови, всегда будет заявлять — вместе с Эпикуром — своим противникам: «Нечестив не тот, кто отвергает богов толпы, а тот, кто присоединяется к мнению толпы о богах»<sup>18</sup> (Маркс здесь цитирует на греческом языке отрывок из письма Эпикура к Менекею по десятой книге Диогена Лаэртского). «Признание» же Прометея, цитируемое Марксом из трагедии Эсхила «Прикованный Прометей»: «По правде, всех богов я ненавижу», — суть, по его мнению, собственное признание самой же философии, «ее собственное изречение, направленное против всех небесных и земных богов, которые не признают человеческое самосознание высшим божеством. Рядом с ним не должно быть никакого божества»<sup>19</sup>. «Человек создает религию,

религия же не создает человека»<sup>20</sup>. Против же тех «жалких трусов», которые торжествуют по поводу мнимого ухудшения положения философии в государстве, Маркс приводит другие слова Прометея, сказанные им слуге богов Гермесу:

Знай хорошо, что я б не променял  
Своих скорбей на рабское служенье.  
Мне лучше быть прикованным к скале,  
Чем верным быть прислужником Зевеса.

«Прометей – самый благородный святой и мученик в философском календаре»<sup>21</sup>, – такими словами заканчивает «будущий Прометей» – Маркс предисловие к своей диссертации. Эпикурейскую критику неба Маркс превратил в критику Земли, критику религии и всех устоев государства, ибо «истоки религии находятся не на небе, а на земле»<sup>22</sup>.

Понятно вполне волнение, которое проявляет друг Маркса, лидер младогегельянцев Бруно Бауэр в своем письме (от 12.4.1841 г.), прося его придать диссертации исключительно академический вид, чтобы не давать повода властям для каких-либо обвинений: «Ни в коем случае не место теперь в твоей диссертации этому стиху из Эсхила, вообще ты не должен допустить ничего, что выходит за пределы философского изложения... не дразни их, не подавай повода к лаю. Оглянись вокруг себя, посмотри на этих лающих собак, блеющих баранов...»<sup>23</sup>. К этому искреннему совету доброго друга Маркс, как мы уже знаем, не прислушался. Эпиграф к диссертации Маркса, по замечанию Ф.Меринга, возвещает жизнь философа и революционера, «полную изнурительного труда и всепожирающей борьбы»<sup>24</sup>.

Обращение Маркса к философии Демокрита и особенно Эпикура – к этому самому антирелигиозному философу эпохи раннехристианского мессианства, означало не просто критику религии как таковой вообще, но и критику устоев современной ему общественно-политической и идеологической жизни в целом, означавшей выдвижение на исторической авансцене вместо небесной ирреальной силы – силы практически-исторически реальной в лице не абстрактного, а вполне конкретного объединенного во всем мире пролетариата, девиз которого «пролетарии всех стран, соединяйтесь!» стал манифестом всего мира. Достаточно вспомнить, что один из главных ориентиров натурфилософии Эпикура – это солидарность человека с природой, человека с человеком и человека с обществом. Это оз-

начало, что наступает эра второго мессианства, но теперь уже земного вместо мессианства божественного, когда инициатива земного творца может целиком заменить инициативу творца небесного.

При определении основных моментов, сходства и особенно различия между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура Маркс исходит из следующих ключевых положений, прежде всего он отмечает генетическую связь натурфилософской теории Демокрита и Эпикура с предшествующими системами античной философии — в частности, с ионийской натурфилософией, с Гераклитом, с элейской философией и др. Он отмечает, что атомистическая философия Демокрита еще в античности была признана как самый последовательный материализм, чем заслужил самую жестокую критику со стороны Платона; подмечая в натурфилософии Демокрита различие между «подлинно сущим» (ετερον ον) и тем, что считается существующим, но на самом деле не является таковым, т.е. «область мнения» (νομα ον), Маркс разграничивает их, имея в виду следующие подтвержденные источниками принципы Демокрита: первичные начала Вселенной, по Демокриту, суть атомы и пустота; миры бесконечны и подвержены возникновению и разрушению; ничто не возникает из несуществующего и ничего не разрешается в несуществующее; атомы бесконечны как по величине, так и по количеству, которые вихрем несутся во Вселенной и этим порождают все сложное — огонь, воду, воздух, землю и т.д.; атомы являются подлинной причиной движений, изменений и превращений всего чувственного мира, происходящего путем соединения и распада атомов, которые не подвержены воздействиями неизменны в силу своей твердости; причем все возникает по неизбежности, а причина всякого возникновения — вихрь, который Демокрит называет неизбежностью<sup>25</sup>. При сравнении систем Демокрита и Эпикура Маркс имеет в виду также то, что основная причина возникновения миров, предметов и явлений природы — атомы, отличающиеся между собой весом и формой, пребывают в вечном движении и падая вниз в пустом пространстве происходит столкновение атомов, которое неизбежно вызывает боковые и вихревые движения, кладущие начало образованию бесчисленных миров, которые, возникая, с течением времени вновь исчезают в нечто другое и т.д. и т.п. Причем многообразие явлений как микрокосмоса, так и макрокосмоса определяется различием числа, величины, формой и порядком бесконечного соединения и разъединения самих ато-

мов, соединяющих и разъединяющих исключительно через их взаимное давление, толчки и сплетение. Маркс обращает внимание также и на то, что у Демокрита небытие характеризуется такой же истинной реальностью, как и бытие; а принцип движения атомов — необходимость, тогда как случайность чисто субъективная категория. Один из основных выводов, которые делает Маркс из вышеизложенного то, что у Демокрита имеется учение об абсолютном и универсальном господстве необходимости, исключаящем всякую случайность. Это означает, что в природе все обусловлено жесткими причинно-следственными связями. Вместо рока и судьбы здесь хотя и ставится естественная необходимость, но тем не менее механический детерминизм Демокрита доходит до фатализма, когда все происходит с неумолимой необходимостью. Маркс показал, что у Демокрита мы имеем уже новое понимание природы как закономерности. Обращая же внимание на социальную значимость этой закономерности, бросается в глаза то, что это — холодная, непреклонная, не имеющая ни цели, ни смысла необходимость, в которой нет ничего иного, кроме запрограммированных причинно-следственных связей, совершенно равнодушных к человеческим интересам, практическим потребностям конкретных людей и общества.

Подход К.Маркса в вопросе о единстве теории и практики, возможности обращения философии в орудие практической критики существующего, превращения теории в практическую силу, что, по мнению Маркса, как раз и является основной задачей философии самосознания эпикуреизма, отмечают даже некоторые немарксистские философы и ученые. Так, например, Р.Заннвальд в своей довольно редкой на эту тему, но весьма обстоятельной и богатой фактическими данными книге «Маркс и античность»<sup>26</sup> справедливо отмечает, что исходное положение Маркса об изменении мира есть не что иное, как «эсхатологический пафос мира Прометея», а революционный прелатариат для него — «последний Прометей», совершивший прыжок из царства необходимости в царство свободы. Георг Менде<sup>27</sup> еще раньше писал, что «докторская диссертация Маркса представляла собой теоретическое выражение его революционного демократизма и по сей день сохраняет свое научное значение»; известный английский ученый Джон Бернал<sup>28</sup> считает, что «Маркс уже в диссертации приступил к исследованию социальной и политической сущности материализма», что в этой его

работе «содержится много ценных мыслей»; Огюст Корню<sup>29</sup>, наконец, отмечает, что «в диссертации Маркс делает первый шаг к разрыву с философией Гегеля и младогегельянцев».

Для глубокой проработки обозначенных проблем теории и практики современности в своей докторской диссертации Маркс прежде всего исследует различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура. Ниже укажем коротко, в чем суть этого различия.

Касаясь социального аспекта обращения Маркса к эллинистической философии, М.Лифшиц справедливо, как нам кажется, указывал, что «тайна этого обращения к позднегреческим «философам самосознания» заключалась в духовной атмосфере тридцатых-сороковых годов прошлого века. Подобно деятелям эпохи Просвещения и французской революции, которую хотели воскресить «философские монтаньяры» гегелевской школы, они искали в древнем мире аналогии с явлениями современности»<sup>30</sup>. Актуальность социального аспекта проблематики докторской диссертации Маркса определялась также и тем, что в Новое время — в эпоху всеобщего увлечения античной культурой — эпикуреизм, постепенно освободившись, по словам Маркса, от «интердикта, наложенного на него отцами церкви и всем средневековьем»<sup>31</sup>, стал предметом повышенного исследовательского интереса. Часто историки античной философии указывают на атеизм Эпикура как на определяющую причину обращения Маркса к изучению его философии. Между тем античный атеизм — лишь одна из историко-философских тем, наряду с множеством других, рассматриваемых Марксом в диссертации.

Перечисление приоритетов, определивших выбор Марксом темы докторской диссертации, было бы неполным, если бы мы обошли вниманием высокую оценку, данную Марксом теоретической работе, проделанной Демокритом и Эпикуром совместно, но на разных этапах развития античного атомизма, в области философии и внесшей вклад в развитие античной картины мира, — картины, которая обращает наше внимание не на объективные закономерности развития природы и общества, а прежде всего на субъективный (как правило, ирреальный) смысл их организации, и в которой природа и общество все еще представлены нераздельными членами единого мирового порядка. Стало быть, Маркс показал те существенные изменения, внесенные в эту картину мира Демокритом и особенно Эпикуром, которые потом должны были с необходимостью привести к прин-

ципиально новому взгляду на отношения человека и общества к природе. Если у Демокрита везде и во всем господствует доходящая до фатальности необходимость причинно-следственных отношений, то у Эпикура, внесшего известную корректировку в демокритовскую теорию атомизма, внимание обращено прежде всего не на онтологические условия бытия, а на условия социальные, практически-житейские, на внутренний мир человека, его мышление и свободу воли и действия, противопоставляемую внешней необходимости.

Ключевые моменты этой видоизмененной научной и мировоззренческой картины античного мира и возможность ее, так сказать, «приложения» к современной Марксу социальной практике мы можем, хотя бы в общих чертах, проследить в его докторской диссертации, которую вместе с обширными примечаниями к ней и подготовительными материалами по истории эпикурейской, стоической и скептической философии без преувеличения можно назвать наиболее полным, проанализированным, откомментированным и концептуально осмысленным источником античной философии. Благодаря своему учению идеи Демокрита и особенно Эпикура, по мнению Маркса, во многом предвосхитили будущее; он показал, что эти учения содержали в себе возможность систематического исследования проблем теории познания в непосредственной связи с современной историей человечества, историей философии, историей государства и права, эстетическими и этическими взглядами, моралью и т.д.

Относительно степени разработанности темы своей диссертации Маркс отмечает следующее: «Людам, знакомым с делом, известно, что по предмету этой работы не существует никаких сколько-нибудь пригодных предварительных работ»<sup>32</sup>. «Хотя Гегель, — продолжает в связи с этим Маркс, — в целом правильно определил общие черты названных систем, но при удивительно обширном и смелом плане его истории философии, с которой вообще только и начинается история философии, он не мог вдаваться в детали. С другой стороны, взгляд Гегеля на то, что он называл спекулятивным *par excellence* мешал этому гигантскому мыслителю признать за указанными системами их высокое значение для истории греческой философии и для греческого духа вообще. Эти системы составляют ключ к истинной истории греческой философии»<sup>33</sup>. Марксу же удалось в ней разрешить не только одну до него не разрешенную проблему из истории греческой философии, как он отмечает в предисловии,



а целый корпус проблем, весьма значимых в плане теоретического противостояния антиатомистическому и антиэпикурейскому критицизму в философии.

\*\*\*

Характерно, что диссертационная проблематика Маркса ставится и решается на фоне общего исследования истории античной философии в целом и эллинистической философии в частности, системы которой, взятые вместе, образуют вполне законченную структуру самосознания. Проблемы античного философского атомизма Маркс исследует в их диалектической связи как с предшествующей, так и с последующей философской проблематикой, при этом, однако, акцент делается им на выявлении проблемных связей философии Демокрита и Эпикура с более ранней античной философской мыслью. Именно таким образом он думает развеять старое, как сама история философии, заблуждение об отождествлении физики Демокрита и физики Эпикура и вскрыть, как он пишет, «с помощью микроскопа», глубоко зарытые в них различия и несовпадения. Диссертационная работа состоит из двух частей: в первой исследуются различия между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура в общих чертах, во второй же части дается более предметный и детальный разбор данных различий.

Итак, по справедливому заключению Маркса, атомистическая философия Демокрита, углубляя способные к дальнейшему развитию отдельные материалистические и диалектические моменты своих предшественников, окончательно преодолела гиллозоизм прежних мыслителей и вместе с тем логически закончила ту линию, которая боролась со всем мифическим и чудесным, трансцендентальным и религиозным, сверхчувственным и телеологическим. Тем самым вызов идеализму был брошен и положено начало многовековому противоборству материализма и идеализма.

Теперь логично было бы рассмотреть эпикуреизм.

Атомистическая теория Демокрита, как мы убедились на материале диссертации Маркса, хотя и богата блестящими идеями и перспективными, с точки зрения дальнейшего развития философии, обобщениями, однако, по глубокому и справедливому убеждению Маркса, она далеко еще не представляет того

тщательного расчленения и всестороннего разбора фактического материала под углом зрения понятийного его осмысления, каким отличаются более поздние системы. И это вполне закономерно, ибо позднейшие учения, как правило, возникают не на чистом месте, а на базе решений тех недостатков и затруднений, которые были унаследованы от прошлых систем. Атомистика в этом отношении не составила исключения. Материалистическая линия – в античности Эпикур, а в Новое время естествознание – логически выступает прямым продолжателем философии Демокрита.

Эпикурейская философия, как с точки зрения исторического, так и логического аспектов, выступает весьма последовательным развитием демокритовской проблематики. С другой стороны, по диалектически меткому замечанию Маркса, обратное поступательное развитие истории античной философии таково, что в эпикуреизме находит свое возрождение киренская философия, так же как в стоицизме – философия киников.

К.Маркс логично развивает мысль о том, что философия Эпикура впитала элементы прошлых систем античной философии – учений Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена о сущности бытия, диалектики Гераклита, пифагорейского учения о числе, элейского учения о вечном сущем, киренской философии, философии Аристотеля и, конечно же, атомизма Демокрита, который как раз и составляет основу эпикуреизма. Вывод Маркса таков: «Эпикур, как философ представления, наиболее тщателен в данном отношении, и он поэтому подробнее определяет те условия, которым должна удовлетворять основа. Он же наиболее последователен и – подобно скептикам, но, с другой стороны - завершает древнюю философию»<sup>34</sup>. Маркс высоко ценит методическую сторону философии Эпикура, достаточно глубоко им разработанную. В пользу этого мнения свидетельствует, в частности, следующий фрагмент из Эпикура: «Прежде всего необходимо точно установить понятия, лежащие в основе определенных слов, для того, чтобы, сводя к ним наши предположения, искания или сомнения, мы могли бы их разрешить и чтобы у нас в бесконечных доказательствах не оставалось бы все нерешенным или чтобы мы не ограничивались бы пустыми словами»<sup>35</sup>.

В философии Эпикура Маркс выделяет три главных раздела: (1) физика – учение о природе; (2) каноника – то, что мы называем логикой, то же самое, что и гносеология; (3) этика – учение о способах достижения счастья.

В истории философии часты случаи недооценки эпикурейской философии. Высказывалась мысль о том, что якобы Эпикур только и занимался переложением или был всего-навсего компилятором. К.Маркс отдает отчет в том, что как в античности, так и после нее вплоть до Нового времени и даже великого Гегеля включительно, к Эпикуру относились с презрением, как мы увидим, главным образом из-за его отклонения от атомистической системы Демокрита и связанных с этим социальных выводов. Он пишет, что «болтовню Цицерона и Плутарха продолжают повторять до настоящего времени»<sup>36</sup>. Эту неверную и предвзятую критику Эпикура Маркс иллюстрирует на богатом эмпирическом историко-философском материале: в его диссертации в виде приложения дается фрагмент «Критика полемики Плутарха против теологии Эпикура» как образец отношения богословствующего рассудка к философии. Маркс упрекает Плутарха за то, что тот ставит философию перед судом религии, и для опровержения его взгляда на этот счет он считает достаточным привести, вместо всяких рассуждений, одно место из философии Давида Юма: «Для философии, верховный авторитет которой должен был бы повсюду признаваться, является, конечно, своего рода унижением, что ее по всякому поводу заставляют извиняться за ее выводы и оправдываться перед всяким искусством и всякой наукой, которым она не угодила. При этом вспоминается король, которого обвиняют в государственной измене против своих собственных подданных»<sup>37</sup>; в другом сочинении тот же Плутарх пишет следующее: «Леонтий... утверждает, что Демокрит ценился Эпикуром за то, что первый дошел до верного познания..., за то, что в вопросах природы раньше его напал на след первоначал»<sup>38</sup>, что «Эпикур, сын Неокла, афинянин, в своей философии шел по стопам Демокрита»<sup>39</sup>. Более того, сравнивая Эпикура с Демокритом, Эмпедоклом, Парменидом, Платоном, Сократом, Стильпоном, киренаиками и академиком, Плутарх, по словам Маркса, силится сделать тот вывод, что «из всей греческой философии Эпикур усвоил себе ложное, истинного же он не понял»<sup>40</sup> полно враждебных выпадов против Эпикура и сочинение «О том, что, следуя Эпикуру, невозможно жить счастливо». В подтверждение того, что эта крайне отрицательная характеристика древних источников остается неизменной и у отцов церкви, приводится в примечании лишь одно место из Климента Александрийского, придерживающегося тех же взглядов, и «отношение которого к Эпикуру, — по

мнению Маркса, — особенно заслуживает упоминания, так как предостережение апостола Павла против философии вообще он превратил в предостережение против эпикурейской философии, как такой философии, которая даже не фантазировала о провидении и тому подобном»<sup>41</sup>: «Смотрите же, чтоб не нашелся кто-нибудь способный совратить вас философией и пустым обольщением, следуя преданию человеческому, стихиям мира, а не Христу. Философии же [остерегайтесь] не всякой, а такой, как эпикурейская, о которой упоминает в «Деяниях апостолов» Павел, осуждая ее за то, что она отвергает промысел, ...и всякой другой, если она возвеличила стихии, не поставив над ними творческой первопричины, и не дошла до мысли о творце»<sup>42</sup>, «Эпикур позаимствовал у Демокрита свои основные положения...»<sup>43</sup>; философы-стоики Посидоний из Апамеи и Сотион упрекают Эпикура за то, что тот учение Демокрита об атомах выдает за свое<sup>44</sup>. Цицерон же, повторяя то же самое<sup>45</sup>, пишет: «Значит, все, что он [Эпикур] изменяет, он искажает, а те положения, которым он следует, целиком остаются демокритовскими»<sup>46</sup>, «...в физике, которой Эпикур особенно кичится, он совершенно несведущ. Большая часть принадлежит Демокриту; там же, где Эпикур от него отклоняется, где он хочет исправить, там он только портит и ухудшает»<sup>47</sup>, и, говоря об эпикуровском отклонении атомов, добавляет: «...утверждать это постыднее, чем не уметь доказать то, чего он хочет»<sup>48</sup>. К.Маркс не забыл и Секста Эмпирика, пытавшегося уличить Эпикура в «плагиате», выдавая «за главные источники эпикурейской философии несколько совершенно не подходящих для этого мест из Гомера и Эпихарма»<sup>49</sup>. К.Маркс все подобные неверные оценки эпикуровой философии резюмирует изречением Лейбница, который стоял на такой же ошибочной антиэпикурейской точке зрения: «Мы знаем об этом великом человеке (Демокрите) почти лишь то, что заимствовал у него Эпикур, который неспособен был брать у него всегда самое лучшее»<sup>50</sup>. Тем не менее в изложении Гассенди, освободившего Эпикура от запрета, наложенного на него отцами церкви и всем средневековьем, по мнению Маркса, интересен лишь один момент: это желание «как-нибудь примирить свою католическую совесть со своим языческим знанием, Эпикура — с церковью, что было, конечно, напрасным трудом. Это равносильно тому, как если бы захотели набросить на цветущее, полное жизни тело греческой Лаисы христианское монашеское одеяние. Гассенди скорее сам учится у Эпикура филосо-

фии и не может нам сообщить по поводу философии Эпикура что-либо поучительное»<sup>51</sup>. Продолжая антиэпикурейскую традицию, Гассенди сделал то же самое, что спустя более ста лет сделал И.Кант, который, развив из учения античного атомизма свою Всеобщую естественную историю и теорию Неба, эпикурейское учение о сотворении мира тем не менее называл «убожеством»<sup>52</sup>. Кант признавал воззрения Демокрита и Эпикура ложными, даже «вредными и неразумными»<sup>53</sup>, считал, подобно Цицерону, их системы «нечестивой философией»<sup>54</sup> за их теорию механического происхождения мира, за то, что они сочли «божественное управление ненужным»<sup>55</sup>, за то, что именно из факта развития мира из хаоса не вывели заключение о бытии бога как «творца Вселенной»<sup>56</sup>, «создателя мира»<sup>57</sup> и т.д. и т.п.

Идентичность натурфилософии Демокрита и натурфилософии Эпикура, по мнению Маркса, в определенном смысле очевидна, ибо собственно *принципы* – атомы и пустота – здесь, бесспорно, одни и те же<sup>58</sup>. Проблема же, думает он, состоит в том, чтобы понять, какова в этом случае основная причина диаметральной противоположности этих двух философских учений? В чем имманентная причина того, что «в лице Эпикура перед нами, – по словам Маркса, – совершенно противоположная фигура»<sup>59</sup>? Это – одна из самых главных проблем диссертации.

Действительно, философия Эпикура не только не является простым воспроизведением демокритовского атомизма (а тем более плагиатом), но, как отрицательно-положительная реакция на философию Демокрита, она существенно отличается от последней. «Они, – по словам К.Маркса, – диаметрально противоположны друг другу во всем, что относится к вопросу об истине, достоверности, применении этой науки, что касается вообще отношения между мыслями и действительностью»<sup>60</sup>. Между Демокритом и Эпикуром, конечно, много общего, так как оба они представители одного и того же философского направления – атомизма, но вместе с тем у них много различных точек зрения, как, впрочем, взаимосоключающих, так и взаимодополняющих. Здесь Маркса особенно интересует то, что философия Эпикура, продолжая и развивая атомизм Демокрита, одновременно и противостоит ему.

Демокрит, как известно, отличает атомы по их форме и величине. К этим отличительным чертам атомов Эпикур добавляет со своей стороны и тяжесть. Эпикур, пишет К.Маркс, цитируя книгу Аристотеля «*О возникновении и уничтожении*», припи-

сывал атомам не только различную величину, но и различную тяжесть<sup>61</sup>, т.е. он по-своему уже знал атомный вес. Далее. Если, по Демокриту, между атомами существуют бесконечные различия по их величине и форме, то Эпикур эти различия считает не бесконечными в количественном отношении, а необозримыми. «Они (т.е. атомы) представляют нечто необъятное по разнообразию своих тел»<sup>62</sup>. Если для Демокрита атомы характеризуются бесконечным многообразием форм, то для Эпикура атомы не представляются таковыми. Демокрит допускал существование больших, чем, скажем, земной шар, атомов, тогда как для Эпикура атомы — бесконечно малые. Далее. Если тяжесть для Демокрита является вторичной, т.е. производной, то для Эпикура она первична.

Как известно, Демокрит отрицал свободное движение атомов в том смысле, что признавал только прямолинейное их движение (отсюда его детерминизм и т.д.). Эпикур допускал произвольное отклонение атома от прямолинейного движения. А это весьма важное, помимо всего прочего, дополнение, которое делает Эпикур по сравнению с Демокритом. При равномерном движении атомов самовольное отклонение от прямой линии хотя бы одного из них вызывает столкновение с другим, что и порождает всеобщий вихрь, без которого «ничего никогда породить не могла бы природа». Этот момент для Маркса носит принципиальный характер: *«Отклонение атома от прямой линии не есть особое, случайно встречающееся в эпикурейской физике определение. Напротив, закон, который оно выражает, проходит через всю эпикурейскую философию, но таким образом, что — как это само собой разумеется — определенность его проявления зависит от той сферы, в которой он применяется»*<sup>63</sup>, — пишет К.Маркс по поводу этой очень существенной «коррекции», которую претерпел атомизм Демокрита у Эпикура. Тем самым в философии Эпикура преодолевается концепция «слепой» необходимости, свойственная атомизму Демокрита. Возражая Пьеру Бейлю, опиравшемуся на авторитет Августина в борьбе против эпикурейского отклонения атома, Маркс констатирует, что «в отклонении представлена действительная душа атома, понятие абстрактной единичности»<sup>64</sup>. Он отмечает, что «Демокрит, в противоположность Эпикуру, превращает в вынужденное движение, в дело «слепой» необходимости то, что для Эпикура есть осуществление понятия атома»<sup>65</sup>. О значении эпикуровского решения вопроса в данном случае свидетельствует и то, что Маркс одобряет

аристотелевскую полемику, направленную против Демокрита: «Поэтому Левкиппу и Демокриту, утверждающим, что первичные тела вечно движутся в беспредельной пустоте, следовало сказать, какого рода это движение и какое движение соответствует природе этих тел. Ибо если каждый из элементов принуждается к движению другим, то необходимо все же, чтобы каждый имел и естественное движение, помимо которого существует вынужденное; и это первое движение должно быть не вынужденным, а естественным. В противном случае начало движения отодвигается в бесконечность»<sup>66</sup>. Для подтверждения логики последовательного развития философии мы хотели бы остановить внимание на следующем: да, «это первое движение должно быть не вынужденным, а естественным» и это требование, сделанное Аристотелем в виде упрека в адрес Левкиппа и Демокрита, впоследствии было учтено Эпикуром.

Факт спонтанного отклонения атома от прямолинейного движения, причем без всякой тому внешней причины, по сути дела совершенно по-другому ставит и решает старую проблему необходимости и случайности.

Эпикур, исходя из собственной поправки к атомистике Демокрита, отвергает детерминизм Демокрита: «Уж лучше было бы следовать мифу о богах, чем быть рабом «рока» физиков. Ибо миф этот оставляет надежду на умилостивление богов посредством их почитания, рок же заключает в себе неумолимую необходимость»<sup>67</sup>.

Учение Эпикура о «самопроизвольном отклонении» лежит в основе его концепции движения атомов. Здесь у него заметны отдельные диалектические догадки. Так движение атомов, по мнению Эпикура, заключает в себе две противоположные тенденции – падение атома по прямой и отклонение ее от прямолинейного движения. Движение Эпикур понимает не как временное, а как вечное и притом как свойство, имманентно присущее материи. Движение неуничтожимо так же, как неуничтожима материя. В отличие от движения сложных тел, которые попеременно пребывают то в движении, то в покое, атомы находятся в вечном движении. «По сравнению с движением этих последних (т.е. движением конкретных тел. – Д.Д.), движение атомов принципиально является абсолютным... Вообще для уяснения хода мысли эпикурейской философии и имманентной ей диалектики существенно иметь в виду, что в то время, как принцип есть нечто представляемое, проявляющееся по отношению к конкрет-

ному миру в форме бытия, диалектика же, внутренняя сущность этих онтологических определений, как такой формы абсолютного, которая сама по себе лишена существенности, может обнаруживаться таким образом, что они, как непосредственные, непременно должны столкнуться с конкретным миром; в их специфическом отношении к конкретному миру раскрывается, что они суть лишь воображаемая, внешняя по отношению к себе, форма его идеальности и даны вовсе не как предпосылка, а лишь как идеальность конкретного»<sup>68</sup>. Одним словом, нет сомнения в том, что движение в философии Эпикура выступает как нечто, вечно присущее материи, которое нельзя мыслить вне ее, вне конкретных тел, вне атома. Эпикуровское положение «об отклонении атома» «является попыткой найти внутренний источник движения материи»<sup>69</sup> без вмешательства сверхъестественной силы.

Кроме того, диалектическая тенденция учения Эпикура дает себя знать в его признании вечности и бесконечности Вселенной, в его понимании возникновения, развития и гибели составляющих ее миров, в их единстве и многообразии, минуя каузально-механический детерминизм Демокрита.

Отдельные диалектические идеи Эпикура, связанные с его учением о «самопроизвольном отклонении атомов», не имеют в философии Эпикура чисто натурфилософского значения и выходят за ее пределы. В этом отношении интересно, например, что Эпикур свою физику связывает со своею же этикой. Причем мост, который он перекинул между натурфилософией и этикой, приводит нас к такому ключевому понятию его этики, каким является концепция индивидуальной свободы. Дело в том, что введением понятия случайности Эпикур ограничил демокритовское понимание неограниченной необходимости, детерминизма, и тем самым оставил человеку свободу действия и воли. Выступив против «рока» и «судьбы», порожденных пониманием законов природы как жестокой предопределенности и необходимости, Эпикур по сути дела стремился избавить человека от чувства обреченности и религиозного фатализма. Устанавливая ряд общих и специальных различий между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура<sup>70</sup>, Маркс замечает, что там где у Демокрита мир является субъективной видимостью, у Эпикура он — объективное явление. У Демокрита необходимость — «форма мышления действительности», Эпикур же вообще выступает против необходимости и признает объективное



существование случайности. К.Маркс это понимает как прогресс в истории философии и делает вывод, что здесь, по существу, два противоположных направления. Эпикурейский атомизм привлекал Маркса признанием свободы атомов, их произвольного отклонения от прямой линии. К.Маркс видел в этой чрезвычайно важной особенности эпикуровского учения выражение идеи о свободной деятельности человеческой личности и свободы человеческого общества и, критикуя Эпикура за то, что у него эта свобода осуществляется в изоляции от внешнего мира, настаивал на необходимости проникновения сознания в материальный мир, утверждения свободы в бытии, подчеркивал в диссертации необходимость активного воздействия человека на окружающую среду. Здесь отчетливо видна прямая связь этих и других подкатегориальных теоретико-познавательных идей диссертации Маркса с разработанными им позднее теоретическими положениями о роли сознательной человеческой деятельности в преобразовании человеческого общества и мира в целом. Итак, категория свободы Марксом уже трактуется не по Платону или Гегелю как освобождение духа от материи, а как реальная политическая свобода личности и общества в целом. Исходя из эпикуровской натурфилософии о взаимоотношении принуждения и свободы, необходимости и случайности, Маркс развил диалектику естественной закономерности и свободы воли, характерной для материалистического понимания истории. В «самотклонении атома Эпикур видит не только материальную сторону, но также и идеальную; развивая демокритов атомизм, Эпикура больше интересовали атомы не только с точки зрения их материального бытия, но также бытия сущностного, как некой самостоятельной формы, являющейся первопричиной качественных превращений самих атомов. Атом у Эпикура предстает уже в виде изолированной индивидуальности, как абстрактно-единичное самосознание. Эпикур хотя и развивает физику Демокрита, но он, по мнению Маркса, не задумывается над тем, что его допущения, в частности отклонение атома и свободы воли, разрушает всю атомистическую концепцию Демокрита. Маркс замечает, что Эпикур не только не ограничился областью демокритовой натурфилософии, но он пошел дальше до признания социального статуса атомов, за что его натурфилософия в отличие от натурфилософии Демокрита стала в истории предметом самой жестокой критики. К.Маркс правильно считал, что эпикуреизм был вовлечен в социальную борьбу классов. Примени-

тельно к этике он полагает «самоопределение» человека; «отталкивание есть первая форма самосознания»<sup>71</sup>. Используя гегелевскую терминологию, Маркс пишет, что в отклонении атома Эпикур реализовал определение формы. Тогда как в движении по прямой линии выступает материальность атома. В связи с этим Маркс приводит слова Сенеки (*Epistolae*, XII, p. 42), солидаризировавшегося с Эпикуром по данному вопросу: «Несчастье — жить в необходимости, но жить в необходимости вовсе не является необходимостью. Пути к свободе везде открыты, их много, они коротки и легки. Возблагодарим же бога за то, что никого нельзя удержать в жизни. Обуздать самую необходимость — дозволено»<sup>72</sup>. «Что следует думать о такой философии, — тут же продолжает К.Маркс, но теперь со слов Цицерона («*De natura deorum*», I, 20), — с точки зрения которой все, как по мнению старых и невежественных баб, происходит по воле судьбы?.. Эпикур — наш избавитель, он дал нам свободу»<sup>73</sup>. Учение Эпикура об отклонении атомов, по мнению Маркса, свидетельствует не о невежестве Эпикура в области физики, а о принципиальном отличии его натурфилософии от натурфилософии демокритовской, отличии, которое делает Эпикура оригинальным и вполне самостоятельным мыслителем. Эта сторона вопроса, т.е. свобода воли человека, которая у Эпикура выясняется через диалектику необходимости и случайности, яснее всего обнаруживается в его понимании общественного устройства. Эпикур смотрит на общественное устройство не как на высшую силу, но как на добровольно выбранное средство для самосохранения людей и общества, для сохранения своей свободы. «Общественный договор», о котором говорится в этике Эпикура, не случайно был унаследован и возрожден на более высоком уровне французскими просветителями.

Человек Эпикура не преклоняется не только перед общественными силами, но даже перед законами природы: «Не следует насиловать природу, следует повиноваться ей, а мы будем повиноваться ей, необходимые желания исполняя, а также естественные, если они не вредят, а вредные сурово подавляя»<sup>74</sup>. Итак, «ни отдельный человек, ни общество в целом не подчиняются неумолимому року: необходимость, которая ими управляет, сочетается со свободными поступками первого и договорными условиями жизни второго. Нарушение «законов рока» есть новая форма проявления «самопроизвольного отклонения», которое имеет значение первоначального вида категории отрица-

ния»<sup>75</sup>. Так же как атом своим «самопроизвольным отклонением» уклоняется от прямолинейного движения, так и, по этике Эпикура, человек своей свободой отрицает всякий фатализм и угнетающее давление необходимости со стороны как природы, так и общества. Если Демокрит занимался исследованием природы и видел в этом цель, то Эпикуру же, по Марксу, нужно было лишь воззрение на природу для обоснования философской теории освобождения человека и общества в целом.

С такой постановкой вопроса прямо связано, и это тоже очень важно, отрицание Эпикуром повиновения перед всевозможными богами, отрицание страха перед смертью и т.д. ради получения человеком наслаждения (*ἡδονή*) и блаженной жизни.

Нетрудно заметить, что логика развития самой эпикурейской философии такова, что физика у Эпикура служила путеводным моментом в формировании собственной практической философии — этики. И это понятно, так как после Аристотеля, особенно в римский период развития античной философии, в силу известных общественно-политических причин на передний план стали выдвигаться проблемы этики индивидуального и общественного поведения.

Несмотря на указанный прогресс, который был достигнут в философии Эпикура, нельзя, по Марксу, не отметить некоторые недостатки, противоречия и трудности, присущие философии Эпикура: несмотря на отдельные положительные мысли в плане решения некоторых моментов диалектики (например, необходимости, случайности, движения и т.д.), в общем и целом диалектика по сравнению с Аристотелем не получила своего дальнейшего развития. В связи с этим Виндельбанд правильно замечает, что «теорией образования понятий и умозаключения он намеренно не занимался»<sup>76</sup>. В.И. Ленин, полемизируя с Гегелем в связи с ясной предвзятостью его критики эпикурейского материализма, вместе с тем соглашается с ним в вопросе о диалектике: «Верно только указание на незнание диалектики вообще и диалектики понятий. Но критика материализма швах»<sup>77</sup>.

Философия Эпикура не свободна от некоторых противоречий. Так, характеризуя атомы, он наделял их величиной как таковой, но допускал, что атомы являются бесконечно малыми. Атом Эпикур представлял как нечто имеющее свою форму, но из дальнейшей характеристики атома выясняется, что все атомы имеют одинаковую форму;

«атомистическая этика» Эпикура, которая больше всего проявляется в его рассуждениях об «Общественном договоре», в целом построена на натуралистической и индивидуалистической основе. Так как человек Эпикуром рассматривается как чувственное существо, то соответственно прежде всего именно чувство выступает критерием морали: *«Приучайся думать, что смерть — для нас ничто, так как все хорошее, как и все дурное, заключается в чувственном восприятии, смерть же есть прекращение чувственных восприятий»*<sup>78</sup>.

Больше того, чувство, по мнению Эпикура, руководит желаниями и толкает к достижению цели, поскольку всякое благо мы оцениваем доставляемым им чувством удовольствия как мерилом.

Как известно, Демокрит признает необходимость и отрицает случайность. Эпикур как будто почувствовал односторонность Демокрита и, чтобы избежать необходимости — что вообще невозможно, — стал утверждать существование только лишь случайности, не замечая, что сам, однако, впал в другую крайность. Мало того, как свидетельствуют источники — и это приводится Марксом в его докторской диссертации, — чтобы избежать всякой необходимости, Эпикур отрицает даже разделительные суждения: «Тем же приемом пользуется он (т.е. Эпикур) и в своей полемике против диалектиков. Последние учили, что во всех разделительных суждениях, в которых ставится дилемма «или да, или нет», — верно одно из двух. Испугавшись, как бы в случае допущения альтернативы вроде той, например, что *«Эпикур либо будет жить завтра, либо нет»*, не оказалось одно из них неизбежным, — он целиком отверг обязательную силу этого «или да, или нет»<sup>79</sup>.

И Демокрит, и Эпикур в данном вопросе, как, впрочем, и по ряду других вопросов тоже односторонни, но вместе с тем взаимодополняют друг друга. Поэтому при рассмотрении подавляющего большинства проблем этих двух философов приходим к заключению, что в логическом плане после Демокрита в натурфилософии следует прежде всего не кто иной, как Эпикур. Но в этике заметно влияние киренаиков, у которых добродетель почти так же, как у Эпикура, отождествляется с умением человека наслаждаться. И там, и здесь истинного наслаждения человек может достичь путем рассудительного самообладания — ...<sup>80</sup>.

У эпикурейцев общее не только с киренаиками, но и с киниками стремление к обособлению индивидуума от общественной и государственной жизни. Разница только в том, что первые ищут это обособление в самоотречении, вторые — в господ-

стве над наслаждением, а третьи — в обуздании необходимости и в овладении полной свободой. И, наконец, для киников, мегариков и Эпикура характерно стремление к утонченной умственной культуре, при помощи которой человек должен достичь своей цели.

С точки зрения логики историко-философского развития нам представляется верным замечание Гегеля, что «принцип киренаиков нашел позднее более научное развитие в эпикуреизме, а принцип киников — у стоиков»<sup>81</sup>. Методология Эпикура открывала путь становлению тысячелетнего противоборства материализма и идеализма.

Исходя из логики классического марксизма, следует, однако, помнить, что действительно имевшее место в истории философии противостояние двух основных теоретико-познавательных направлений ни в коем случае нельзя абсолютизировать, т.е. понимать его, как это, к сожалению, часто у нас практиковалось, в смысле непримиримой борьбы, «кулачного» противостояния. Всегда чреватая упрощениями чрезмерная идеологизация и социологизация тем более опасна, когда такие специфические надстроечные явления, как, например, философия, рассматриваются как прямые непосредственные следствия общественного бытия, практической деятельности. «Материалистический метод превращается в свою противоположность, когда им пользуются не как руководящей нитью при историческом исследовании, а как готовым шаблоном, по которому кроят и перекраивают исторические факты»<sup>82</sup>. «Противоположность материи и сознания, — замечает В.И. Ленин, — имеет абсолютное значение только в пределах очень ограниченной области: ...в пределах основного гносеологического вопроса о том, что признать первичным и что вторичным. За этими пределами относительность данного противоположения несомненна»<sup>83</sup>. «Что это противопоставление не должно быть «чрезмерным», преувеличенным, метафизическим, это бесспорно... Пределы абсолютной необходимости и абсолютной истинности этого относительного противопоставления суть именно те пределы, которые определяют направление гносеологических исследований. За этими пределами оперировать с противоположностью материи и духа, физического и психического, как с абсолютной противоположностью, было бы огромной ошибкой»<sup>84</sup>. «Мысль о превращении идеального в реальное *глубока*: очень важна для истории. Но и в

личной жизни человека видно, что тут много правды. Против вульгарного материализма. NB. Различие идеального от материального тоже не безусловно, не *uberschwenglich*»<sup>85</sup>.

Список подобных высказываний классиков можно было бы, конечно, продолжить, но и приведенных достаточно, чтобы заключить, что именно сознательное игнорирование или незнание соответствующих методических установок Маркса, Энгельса и Ленина относительно магистральных направлений в истории философии и связанных с ними историко-философских источников создает возможность для псевдонаучных выводов тех политиканствующих философов, которые постоянно находятся под воздействием сиюминутной конъюнктуры и менее всего преследуют интересы объективного, подлинно философского исследования вопроса. Критическое отношение к избыточной социологизации чревато, однако, перехлестом в другую сторону — десоциологизацией, абсолютизацией возможностей истолкования философии исключительно посредством лексического, формально-логического анализ или путем ее чистой гносеологизации. Ни тот, ни другой подходы в науке и философии решительно неприемлемы. Истина, как доказывал Аристотель, лежит посередине; постижение этого среднего в науке и философии дается труднее, чем постижение крайностей.

## Примечания

- 1 *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. С. 8.
- 2 Там же. С. 11.
- 3 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 12. С. 732.
- 4 Там же. С. 731-732.
- 5 Там же. Т. 19. С. 121.
- 6 Там же. Т. 40. С. 234.
- 7 См.: «Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle». Stuttgart, 1902. Herausgegeben von Franz Mehring. I. Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels. Von Marz 1884. Stuttgart, Verlag von J.H.W. Dietz Nachf. 1902.
- 8 Первыми из спец. исследований диссертации Маркса в отечественной литературе. См.: *Омельяновский М.Э.* О докторской диссертации Маркса // ПЗМ. 1935. № 1; *Кузнецов К.* // Вопр. философии. 1958. № 5; *Шакир-Заде А.* Эпикур. М., 1963; *Шахнович М.* // Актуальные проблемы истории религии и атеизма. Л., 1981; *Поварков Я.* // Философия, история, культура. М., 1985.
- 9 *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 26. С. 82.
- 10 *Плеханов Г.В.* Соч. М.; Пг., 1923. Т. XI. С. 361.
- 11 Карл Маркс и Фидрих Энгельс. Литературное наследие в 4 т. Одесса. 1908. Т. 1. С. 7. «Предисловие».
- 12 См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 29. С. 457.
- 13 Там же. Т. 40. С. 109.
- 14 *Адлер М.* Маркс как мыслитель. Л.; М., 1924. С. 56.
- 15 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 414. (Для Германии критика религии по существу окончена – пишет там же К.Маркс).
- 16 См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. С. 12.
- 17 Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Литературное наследие в 4 т. С. 36.
- 18 *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. С. 24.
- 19 Там же.
- 20 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 414.
- 21 Там же. С. 25. (вышеприведенные стихотворные строки Маркс дает на др. греч. языке из трагедии Эсхила «Прикованный Прометей»).
- 22 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 27. С. 370.
- 23 Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Литературное наследие. С. 106.
- 24 Там же.
- 25 См.: *Диоген Лаэртский.* О жизни и изречениях знаменитых философов. М., 1979. Кн. IX. 44.
- 26 См.: *Sannwald R.* Marx und die antike. Zurich, 1957. S. 70.
- 27 См.: *Mende G.* Karl Marx Entwicklung vim revolutionaren Demokraten zum Kommunisten. Berlin, 1955. S. 32-42.
- 28 См.: *Bernal J.D.* Marx and Science. London, 1952.
- 29 См.: *Cornu A.* Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk. Bd. 1. Berlin, 1954. (Цит. по: *Кузнецов К.Т.* Докторская диссертация Карла Маркса // Вопр. философии. 1958. № 5. С. 46).
- 30 *Лифшиц Мих.* Карл Маркс, искусство и общественный идеал. М., 1972. С. 87.
- 31 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 40. С. 152.

- 32 *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. С. 23.  
33 Там же. С. 24.  
34 Там же. С. 108.  
35 Там же.  
36 Там же. С. 23.  
37 Там же. С. 24. Маркс цитирует книгу Д.Юма «О человеческой природе» по немецкому изданию «Ueber die menschliche Natur». Erster Band. Halle, 1790. S. 485.  
38 *Плутарх.* Колот [Против Колота] (изд. Ксиландера). С. 1108.  
39 *Плутарх.* О мнениях философов. Т. V. 235. Изд. Таухница.  
40 *Плутарх.* Колот. С. 1111, 1112, 1114, 1115, 1117, 1119, 1120. (Цит. по: *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. С. 30.)  
41 *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. С. 30.  
42 *Климент Александрийский.* Ковры. VI. С. 295 (изд. Кельнское).  
43 Там же. С. 629.  
44 См.: *Диоген Лаэртский.* X. 2, [4].  
45 См.: *Цицерон.* О природе богов. 1, 26.  
46 См.: *Цицерон.* О пределах добра и зла. 1, 6.  
47 *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. С. 29-30.  
48 Там же. С. 82. (ссылка на: *Цицерон.* О природе богов. 1, 25).  
49 *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. С. 30. (Секст Эмпирик. Против математиков (изд. Женевское): «Эпикур изобличается в хищении у поэтов важнейших из своих положений. Ведь, как оказывается, он свое положение о том, что пределом силы наслаждений служит наиболее полное устранение страдания, извлек из одного [гомеровского] стиха».)  
50 *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. С. 30. (Маркс цитирует «Письма Лейбница к Де Мезо». Т. 2. С. 66. Изд. Дютана).  
51 Там же. С. 23.  
52 См.: *Кант И.* Соч. Т. 1. С. 123.  
53 Там же. С. 461.  
54 Там же. С. 118.  
55 Там же.  
56 Там же. С. 461.  
57 Там же. С. 491.  
58 См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. С. 31.  
59 Там же. С. 34.  
60 Там же. С. 31.  
61 См.: Там же. С. 49.  
62 Там же. С. 109.  
63 *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. С. 43.  
64 Там же.  
65 Там же. С. 45.  
66 Там же. С. 45-46.  
67 Там же. С. 35, 104.  
68 Там же. С. 110-111.  
69 *Cogniot G.* Le materialisme greco-romain. Paris, 1964. P. 105.  
70 См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. С. 27-63, а также см.: Т. 3. С. 126.



- 71 Там же. С. 45.
- 72 Там же. С. 35.
- 73 Там же.
- 74 Материалисты Древней Греции (собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура). М., 1955. С. 220.
- 75 История античной диалектики. М., 1972. С. 224.
- 76 Виндельбанд В. История древней философии. СПб., 1902. С. 286.
- 77 Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 267.
- 78 Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 103.
- 79 Там же. С. 75.
- 80 См.: *Diogenes Laertius*, II, 91.
- 81 Гегель. Соч. М.; Л., 1932. Т. X. С. 93.
- 82 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 37. С. 351.
- 83 Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 151.
- 84 Там же. С. 259.
- 85 Там же. Т. 29 С. 104.

## **Гегель и Маркс о родовой сущности человека**

В отличие от других представителей классической немецкой философии (в частности, Канта и Фейербаха), в трудах которых исследователи находят солидный задел философской антропологии, философия Гегеля лишена подобной характеристики, она имплицитно подразумевается как антиантропологическая. Участь, близкую к гегелевской, постигла и Марксова концепция человека.

При ближайшем рассмотрении проблемы причина такого подхода самоочевидна: различие парадигм философского осмысления человека – стержневым принципом проблемы человека в философской антропологии является рассмотрение человека как эмпирического индивида, взятого вне интересов общества и социальных групп, акцент на природные (психологические) узы, связывающие людей друг с другом. Этот подход, декларирующий отрицание классовой идеологии, на деле является философским обоснованием идеологии воинствующего индивидуализма человека потребительского общества.

Парадигму философии человека Гегеля и Маркса объединяет недооценка индивидуальности человека, а следовательно, и отрицание эмпирической сущности человека, и перенос акцента на родовую сущность человека вне связи с антропологией. Исходным пунктом такого исследования является общество (у Гегеля синонимом общества является дух). Но аргументация этой общей парадигмы у Гегеля и Маркса различны и это различие нельзя понять без учета различия их мировоззренческих позиций.

В 3-й части своей философской системы – Философии духа – Гегель представляет абсолютную идею в качестве предпосылки и субстанции сущности человека. Абсолютная идея

приходит к человеческой сущности путем преодоления природы и существует здесь как дух, являясь третьим воплощением абсолютной идеи. У Гегеля, писал Маркс, «чувственность, религия, государственная власть и т.д. являются духовными сущностями, ибо только дух есть истинная сущность человека, а истинная форма духа — это мыслящий дух, логический, спекулятивный дух»<sup>1</sup>.

Таким образом, духовность есть, по Гегелю, способ бытия всеобщей родовой сущности человека. В этой определенности сущность человека совпадает с определенностью общества, т.е. все определения общества относятся и к определению сущности человека. Но дело в том, что у Гегеля дух (сущность человека) не существует изначально в своем законченном, чистом виде. Он отягощен материей дважды: а) как душа, связанная с телесностью человека, б) как труд, отягощенный предметностью, своей подчиненностью природе.

Деятельность духа направлена на преодоление телесности, материальности и превращение ее в средство. Человек, по Гегелю, может достичь своей родовой сущности лишь путем преодоления эмпирической сущности, путем ухода от всех форм материальной, предметной деятельности и углубления в свое самосознание. Но это преодоление невозможно, поскольку субъектом деятельности, по Гегелю, является не всеобщий дух, а лишь единичность, индивидуальный человек. «Всеобщая душа, — писал Гегель в «Философии духа», — в качестве мировой души не должна быть утверждаема как некоторого рода субъект, ибо она есть только всеобщая субстанция, которая обладает действительной истинностью только как единичность, как субъективность»<sup>2</sup>.

Таким образом, первая черта антиномичности гегелевской концепции состоит в удвоении человеческой сущности: духовность как подлинная сущность человека может быть достигнута посредством преодоления эмпирической сущности, но это в принципе оказывается недостижимым, так как субъектом преодоления может быть только эмпирический индивидуальный человек.

Как же Гегель представляет эту вторую, эмпирическую сущность человека?

Индивидуальный человек, по Гегелю, — абсолютная единичность, конечный продукт развития духа, объективированный и принявший телесную, предметную форму дух. Как материаль-

ная единица индивидуальный человек подвержен природным закономерностям, и здесь Гегель близко подходит к материалистическому осмыслению индивидуального развития личности.

В разделе о физиогномии и френологии «Феноменологии духа» Гегель уделял большое внимание критике такой позиции, которая судит о сущности человека по его внешним проявлениям: походке, жестам, мимике, почерку. Гегель приводит высказывания специалиста по физиогномии Лихтенберга: «Если бы кто-нибудь сказал: ты поступаешь, правда, как честный человек, но я вижу по твоему лицу, что это одно притворство и что в душе ты мошенник, но наверняка, пока существует мир, на такое заявление каждый честный человек будет отвечать оплеухой». Далее Гегель пишет: «Этот ответ потому попадает в цель, что он опровергает первую предпосылку науки о мнимом, а именно: будто действительность человека есть его лицо. Истинное бытие человека, напротив, есть его действие; в последнем индивидуальность действительна, и оно-то и снимает мнимое с обеих сторон. Действие есть нечто просто определенное всеобщее, постигаемое в абстракции; действие есть убийство, кража, благодеяние, подвиг и т.д., и о нем можно сказать, что оно есть. Оно есть «это» и его бытие, есть не только знак, но и сама суть дела. Оно есть «это» и индивидуальный человек, и есть то, что есть оно в простоте «этого» бытия. Индивидуальный человек есть сущее для других, всеобщая сущность, и перестает быть только мнимой сущностью. В качестве его подлинного бытия следует утверждать только действие...»<sup>3</sup>.

Эта длинная цитата из «Феноменологии духа» Гегеля не оставляет сомнения в том, что под эмпирической сущностью человека Гегель понимал предметную деятельность, труд. Признание трудовой деятельности в качестве индивидуальной сущности человека — одна из замечательных сторон гегелевской философии, исток марксистской материалистической концепции человека. Оценивая эту сторону гегелевской философии, Маркс писал: «Гегель стоит на точке зрения современной политической экономии. Он рассматривает труд как сущность, как подтверждающую себя сущность человека»<sup>4</sup>. Как «зародыш исторического материализма» рассматривал Ленин в «Философских тетрадах» высказывание Гегеля о детерминированности целей человека объективными средствами деятельности, законами природы.

Однако эти действительно научные, материалистические идеи Гегеля оставались на уровне догадок и не получили концептуального оформления. В акте деятельности индивид, по

Гегелю, обладает лишь эмпирическим сознанием и теряет связь со своей родовой сущностью. Это — потерянное, случайное самосознание, «живущее животной жизнью», к которому Гегель относится с большим пренебрежением. Единичный индивид, обладающий эмпирическим сознанием, лишен связи со всеобщим, стоит в стороне от столбовой дороги развития духа, поэтому обречен на прозябание и бесплодное повторение покинутой духом ступени развития.

Отсюда вытекает вторая черта антиномичности гегелевской концепции сущности человека: с одной стороны, деятельность (труд) есть сущность единичного эмпирического человека, с другой стороны, деятельность носит случайный характер, поскольку она подчинена не законам развития духа, а законам развития природы. Подлинная духовность присуща, по Гегелю, только человеку как роду, она отсутствует в индивидуальных поступках и действиях. «Чисто единичные действия, — писал Гегель, — и поведение индивида связаны с потребностями, которые имеются у него как у природного существа — т.е. как у сущей единичности»<sup>5</sup>.

Всякая попытка ликвидировать разрыв между родовой и индивидуальной сущностью приводит к возникновению несчастного сознания, т.е. к «сознанию себя как двойной, лишь противоречивой сущности»<sup>6</sup>.

Поэтому прогресс общества есть вместе с тем регресс индивидуального бытия личности. В итоге ни в общем, ни в индивидуальном бытии человек не достигает своей подлинной сущности.

Антиномичность гегелевской концепции сущности человека имеет свои социальные и гносеологические корни. Как объективный идеалист Гегель не признавал совокупной деятельности людей в качестве средства самореализации личности, связь индивида со своей сущностью осуществляется, по Гегелю, не в общении с другими, а лишь путем приобщения к духовной культуре человечества, ибо «Гегель знает и признает только один вид труда — абстрактно-духовный труд»<sup>7</sup>. Таким образом, индивидуальная сущность человека, по Гегелю, эгоистична, этот эгоизм вытекает из философской позиции философа.

Противопоставление родовой и эмпирической сущности человека, взаимоисключение их в акте конкретной деятельности формирует в концепции Гегеля представление о порочном круге, в котором находится индивид при переходе от мысли к действию. «Индивид, — пишет Гегель, — не может знать, что он

есть, пока он действованием не претворил себя в действительность. Но тем самым он, по-видимому, не может определить цель своего действия, пока он не действовал, но в то же время, будучи сознанием, он должен наперед иметь перед собой поступок, как целиком свой поступок, т.е. как цель, индивид, следовательно, собирающийся совершить поступок, словно находится в каком-то кругу, в котором каждым моментом уже предполагается другой момент, и он не может, таким образом, найти начало потому, что свою первоначальную сущность, которая должна быть его целью, он узнает лишь из действия, а чтобы действовать, у него наперед должна быть цель»<sup>8</sup>. Гегель предполагает своеобразный выход из этого порочного круга: «...приступить к деятельности без всякого размышления о начале, средствах и конце»<sup>9</sup>. Тем самым оправдывается иррациональность действия, которое оказывается фатально-предопределенным внутренним задатком. Перевоплощение задатка в талант совпадает у Гегеля с мистическим перевоплощением цели в действительность. Эта цель содержится в задатке до совершения акта деятельности. Индивид не должен утруждать себя осмыслением результата поступка, надо дать свободу для проявления бессознательной силы задатка, а там будь что будет.

К своему обоснованию родовой сущности человека Маркс подошел через преодоление антропологического материализма Фейербаха, а вместе с тем и отождествления природы человека и сущности человека в «Экономическо-философских рукописях» 1844 г. «Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность общественных отношений»<sup>10</sup>.

Хотелось бы обратить внимание на односторонность трактовки этой цитаты Маркса в советской и зарубежной марксистской литературе на протяжении многих десятилетий. Во-первых, в многочисленных трудах приводилась только вторая часть этой цитаты, из чего делались выводы, что человек есть пассивный продукт общества, а также о совпадении понятий «сущность человека» и «личность». В такой трактовке дух марксизма приносился в жертву букве марксизма. На XV Всемирном философском конгрессе в Варне, посвященном проблеме человека, одностороннее цитирование VI тезиса Маркса о Фейербахе было лейтмотивом многих выступлений советских философов. Во-вторых, игнорирование в выступлениях философов-марксистов первой части VI тезиса — «Сущность человека не есть абст-

ракт, присущий отдельному индивиду» – не способствовало уяснению той общности взглядов Гегеля и Маркса, согласно которой признается только родовая сущность человека, и не наделяется сущностью человека индивидуальный эмпирический человек. В этой общности взглядов Гегеля и Маркса содержится глубокий идеологический подтекст, утверждающий примат коллективизма над индивидуализмом и ведущий в конечном счете к недооценке роли отдельной личности в обществе. Этот вечный вопрос об интересах общества и личности, о коллективе как посреднике между индивидом и обществом является предметом социальной философии, но философской основой для его решения является вопрос о соотношении родовой и эмпирической сущности человека.

В действительности, обладает ли отдельный индивид сущностью человека? Есть ли смысл говорить о сущности Наполеона, Сталина, Гитлера, Иванова, Петрова и т.д.? Гегель, Маркс, равно как и современный экзистенциализм, отвечают однозначно: нет. Наиболее последовательно эта точка зрения проведена в книге французского философа-марксиста Л.Сэва «Марксизм и теория личности». «...Сущность человеческого индивида первоначально находится не в нем самом, а вне его, в мире общественных отношений; именно это Маркс открыл и впервые сформулировал в «VI тезисе о Фейербахе»<sup>11</sup>. Согласно этой точке зрения индивид приобщается к сущности человека по мере социализации, т.е. приобщения к интересам и делам общества. В личной беседе с Сэвом имярек высказал неудовлетворенность таким ответом. А это значит, что философская проблема соотношения родовой и эмпирической сущности человека лишь поставлена и требует для своего решения серьезных усилий философов.

Между тем современный социальный экономический кризис России ставит этот вопрос во весь рост. Потеря управляемости Россией со стороны центра побуждает людей на поиски «сильной личности», способной, опираясь на «здоровый смысл» (парадокс состоит в том, что сегодня «здоровый смысл» представляется в качестве высшего достижения российского менталитета), повести общество к берегам изобилия. Но мало кого заботит то обстоятельство, что эта «сильная личность» должна не только декларировать свою заботу об интересах общества, не только сознавать глубокоую укорененность в народные интересы на уровне «здорового смысла», но и глубоко знать законы развития общества, обладать способностью предвидеть будущее, управлять

обществом. Такой личностью может быть только человек, отрешившийся в своей прошлой деятельности от преследования своих «шкурных интересов» и полностью отдавший свою жизнь на алтарь Отечества. Именно в этом пункте нам видится главное различие взглядов Гегеля и Маркса по вопросу родовой сущности человека.

В период с 1843 по 1848 гг. в мировоззренческой позиции Маркса произошел коренной перелом. Отрешившись от абстрактного гуманизма «Экономическо-философских рукописей 1844 г.», Маркс сознательно становится на позицию защиты интересов пролетариата и революционного преобразования общества, что и нашло свое отражение уже в XI тезисе о Фейербахе. Отмеченный выше недостаток трактовки VI тезиса о Фейербахе как несоответствующий духу марксизма в том и состоит, что была проигнорирована деятельная сторона сущности человека. Главная идея «Тезисов о Фейербахе» — признание революционно-преобразующей деятельности в качестве основы мировоззрения рабочего класса. В качестве субъекта этой деятельности был недвусмысленно назван рабочий класс. Как не существует деятельности вне общественных отношений, так нет иного, кроме деятельности, способа бытия общественных отношений. А это значит, что сущность человека не просто социальная, она есть одновременно и деятельная сущность.

В такой определенности человек предстает не только как продукт общества, но и как его творец, созидатель, он есть одновременно и автор, и действующее лицо своей собственной драмы.

Каков теоретический статус понятия «природа человека» в марксистской концепции человека? Вопрос актуальный, поскольку в современной философской литературе существует две крайности в толковании природы человека. Во-первых, под природой человека понимается биологическая природа как естественный базис социального бытия человека. Во-вторых, понятие природы человека трактуется как тождественная понятию «сущность» человека.

В «Нищете философии» и особенно в «Капитале» Маркс вкладывает иное содержание в это понятие, лишая природу человека атрибута неизменности, характерного для натуралистических концепций прошлого. Основным признаком природы человека, по Марксу, является производительная деятельность, так что, развывая производительные силы, человек изменяет и свою собственную природу. В силу этого «...вся история есть не что иное, как непрерывное изменение человеческой природы»<sup>12</sup>.



В «Капитале» Маркс, употребляя термин «природа человека», придавал ему и другие, отличные от вышеназванного, значения. Во-первых, для обозначения биологического начала в человеке. Так, рассматривая взаимосвязь производительности труда с естественными условиями производства, Маркс отмечал, что «...последние могут быть целиком сведены к природе самого человека, к его расе и т.п. и к окружающей человека природе»<sup>13</sup>. Во-вторых, для обозначения биосоциальной характеристики человека, включающего единство сущности и существования. В таком значении термин «природа человека» применялся для обозначения признаков, отличающих человека «вообще» от животных: прямохождение, членораздельная речь, целеполагающая деятельность, чувственно-эмоциональный мир и т.д. «Мы должны знать, какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху»<sup>14</sup>. В-третьих, для обозначения тех социальных качеств, которые характеризовали его как представителя конкретно-исторической эпохи.

Так, приведя аристотелевское определение человека как «политического животного», Маркс в примечании пишет: «Аристотелевское определение утверждает, строго говоря, что человек по самой своей природе есть гражданин городской республики. Для классической древности это столь же характерно, как для века Янки определение Франклина, что человек есть созидатель орудий»<sup>15</sup>.

Можно было привести и другие значения, вкладываемые Марксом в понятие «природа человека» в своих поздних произведениях. Следует особо подчеркнуть, что в «Капитале» Маркса понятие «природа человека» не отождествлялось с понятием «сущность человека» и не использовалось в качестве исходного методологического принципа для объяснения социальных явлений.

Понятия «сущность человека» и «природа человека» отражают различные уровни теоретического анализа проблемы человека. Если понятие «сущность человека» отражает связь конкретно-исторического типа общественных отношений с характером человеческой деятельности, и его применение дает возможность судить о человеке первобытнообщинной формации, рабовладельческой формации и т.д., то понятие «природа человека» отражает иной, более конкретный уровень теоретического анализа проблемы. Оно применяется для характеристики многообразия специфически человеческих черт, признаков,

особенностей, включающих как биологические, так и социальные аспекты, поддающиеся экспериментальной проверке и наглядно-чувственному созерцанию.

Понятие «природа человека» дополняется и постоянно обогащается по мере развития конкретных наук о человеке, что, однако, не является достаточным основанием для изменения понятия «сущность человека» и для выводов о плюрализме сущностей человека.

Таким образом, из анализа марксовой концепции сущности и природы человека можно сделать вывод: сущность человека социально деятельна, а природа человека биосоциальна.

Из этого анализа также следует вывод о различии трактовок родовой сущности человека в философии Гегеля и Маркса. Гегель представлял интересы консервативной части немецкой буржуазии, поэтому его концепция человека не содержала указания на реального субъекта радикальных преобразований общества. Маркс представлял интересы пролетариата — «могильщика» капитализма, который и был коллективным субъектом революционных преобразований.

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 158.

<sup>2</sup> Гегель. Соч. М., 1956. Т. III. Ч. 3. С. 64.

<sup>3</sup> Там же. Т. 4. С. 172.

<sup>4</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 1929. Т. III. С. 639.

<sup>5</sup> Гегель. Соч. Т. IV. С. 189.

<sup>6</sup> Там же. С. 112.

<sup>7</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М., 1929. Т. III. С. 639.

<sup>8</sup> Гегель. Соч. Т. 4. С. 212.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 3.

<sup>11</sup> Сэв Л. Марксизм и теория личности. М., 1972. С. 230.

<sup>12</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 162.

<sup>13</sup> Там же. Т. 23. С. 521.

<sup>14</sup> Там же. С. 623. Примечание.

<sup>15</sup> Там же. С. 338.

## **К.Маркс и М.Штирнер. Спор об «иерархии»**

В современном мире, по множеству причин, огромную роль играют различные идеологии, и вряд ли это положение изменится, сколько бы ни возвещали о «конце идеологии». Осмысление этого феномена, да еще в связи с историческим опытом XX века, – проблема скорее для будущего, чем для наших современников. И все же уже сейчас можно пытаться внести некий вклад в анализ идеологии, хотя бы в историко-философском исследовании «предыстории» и «начала истории» размышлений об этой проблеме. Здесь неизбежно обращение к творчеству К.Маркса, а в его необозримом научном наследии – к тем малоизученным текстам, которые стали известны лишь к 30-м годам нашего века и до сих пор остаются во многом недооцененными. Мы имеем в виду прежде всего работу молодого Маркса (в соавторстве с Ф.Энгельсом) со знаменательным названием «Немецкая идеология».

В третьей главе «Немецкой идеологии», полностью посвященной критическому комментарию книги М.Штирнера «Единственный и его собственность», особо выделяется небольшой раздел, название которого вслед за Штирнером повторено и Марксом – «Иерархия». В данном тексте у Штирнера завершается анализ истории и намечен концептуальный переход к проблемам современности. А Маркс именно в содержании «Иерархии» нашел выраженным основной смысл всей книги о «Единственном». Т.е. здесь главная мысль Штирнера предстает как бы в сгущенном, концентрированном виде и потому Маркс относится к ней с усиленным вниманием, особо придирчиво. Это

подтверждается, в частности, тем, что в тексте «Немецкой идеологии» Маркс ссылается на результаты своего исследования в разделе «Иерархия»<sup>1</sup>, а также тем, что большой кусок текста с выводами и обобщениями был перенесен авторами из этого раздела в первую главу, т.е. в позитивную, установочную часть всей работы<sup>2</sup>.

Что же сказано М.Штирнером в разделе «Иерархия»? И как это прочитал и оценил Маркс в своей «Иерархии»?

Штирнеровские размышления в этом разделе, как во всех прочих, весьма разнообразны по материалу. Здесь есть историко-софская конструкция о стадиях «негродобия» и «монголоподобия» в истории человечества, весьма вольная в смысле историзма, имеется небольшой цикл историко-религиозных (католичество, иезуиты, кальвинизм, протестантизм, Лютер, Фейербах и принцип любви как «просвещенный протестантизм») и историко-философских (древняя философия, христианское богословие, Декарт, Гегель как завершение процесса) наблюдений. Есть рассуждения о моральном сознании и его действии, о семейных отношениях, о французской революции и т.д. Главный же тезис Штирнера об иерархии звучит так: «Иерархия – господство мыслей, господство духа»<sup>3</sup>. Это означает, что люди относятся к мыслям – понятиям, моральным императивам, идеям, представлениям о «всеобщих интересах» и т.п. – как люди религиозные, с поклонением и подчинением. Они стараются подавлять в себе противоположные или враждебные этим идеям, моральным ценностям и представлениям о «должном» («...семья, отечество, наука и т.д. могут найти во мне верного своим обязанностям слугу»)<sup>4</sup> эгоистические личные страсти и интересы. Господство идеи есть, по Штирнеру, «поповство», «поповщина» (Pfaffentum), которая перешла от католического средневековья в современность со сменой формы – люди теперь столь же религиозно поклоняются моральным, философским, социальным, национальным и иным «светским» ценностям. Это Штирнер называет, вместо господства «попов», господством «школьных наставников», «учителей» или «школярством» (Schulmeistertum). Подобное Штирнер видит во всей истории, а в современности усматривает даже усиление этого вечного порока жизни людей. Поэтому переход от исторических размышлений к оценке современности дается Штирнеру легко – во все времена люди подчиняются давлению своих «попов» или «школьных наставников», их репрессивному господству.

К сожалению, фразеология Штирнера и марксовых к ней комментариив долгое время вызывала неадекватную реакцию, подводящую эту полемику под смысл тривиального философского спора материализма с идеализмом. Это неадекватное прочтение во многом закреплено самим Марксом, который, посредством подбора прямых цитат из гегелевских квалификаций исторических феноменов разных времен, убедительно доказал, что вся концепция иерархии просто «списана» Штирнером у Гегеля. Гегель же таким образом обосновывал свой фундаментальный тезис о «господстве духа» в истории<sup>5</sup>. Также у Гегеля, как показал Маркс, присутствует и несет значительную содержательную нагрузку мысль о двойственном характере исторического процесса — усиление «господства духа» в истории сочетается с параллельной секуляризацией этого господства. По Гегелю, вместе с веком Просвещения и итоговым праксисом французской революции к господству приходят «абстрактные мысли» («свобода», «равенство» и т.п.), а протестантизм превращает в религиозные такие «институты нравственности», как государство, право, собственность, гражданский порядок и т.д. В итоге у Гегеля, а затем и у Штирнера, получается, что «господствующие» в современном мире — это «знающие», ученые, платоновский «совет стражей», а проще философы, причем Штирнер простодушно приписывает именно гегелевской философии чин «высшего деспотизма» мысли<sup>6</sup>.

Маркс называет все эти размышления о господстве попов, школьных наставников, деспотизме мысли и т.д. — общим словом «идеология» (а вовсе не идеализмом!), и тем самым вопрос переводится уже на наш, современный язык. И смысл вопроса — тоже более чем современный. А именно — в какой степени идеология ответственна за исторический праксис людей, за «ход вещей» в жизни индивида и общества? Имеется ли факт «идеологического давления» на индивидов, а если имеется, то в чем это давление состоит и как оно велико? Мнение Штирнера мы уже знаем. Как же оно подтверждено автором «Единственного»?

Основной довод Штирнера — от «слабости» отдельного человека, подвергающегося давлению «мыслей» или моральным инвективам «школьных наставников». «Покорность» и «почтение», которых они требуют от своих подопечных, не существует для животных или детей, поскольку те находятся вне сферы «мыслей». И те, кто, как дети, занят только своими жизненными потребностями («необразованные»), все же, в силу своей слабости, вынуждены подчиняться власти тех («образованных»), «кто

опирается на мысли<sup>7</sup>. Последние «вбивают» в головы первым представления, которые те должны осуществлять в практике, «воплощать» — побеждать своекорыстие, жертвовать собой ради «любви», «долга», «всеобщих интересов», «великих страстей», «идеи» и тем измерять свою человеческую ценность. Штирнер считает, что простой человек праксиса, «мирянин», «эгоист» (или, в социальном плане — «буржуа» и «пролетарий»<sup>8</sup> — все же сопротивляется, воюет за свои «личные интересы». Но опять же, поскольку «...их личность кажется им самим слишком маленькой, слишком ничтожной (и в действительности она такова)...»<sup>9</sup>, то в конце концов неизбежным становится подавление личной воли, «страх», «самоунижение», «смирение» перед интериоризированными идеями и ценностями. «Они носят попа в себе самих, потому и не могут избавиться от него»<sup>10</sup>.

Штирнер отмечает (что само по себе свидетельствует о его наблюдательности, умственной зоркости), что признание «высших ценностей» столь уже укоренено, закрепилося «в народе», что от представителей «духовных интересов» заранее ожидают некоторого аскетизма и бескорыстия: «...священнику не подобает проявлять светское высокомерие, любить жизненные блага, участвовать в веселье, танцах и играх — короче, иметь, кроме «священного интереса», еще какой-либо другой. Этим объясняется скудный оклад учителей, которые должны чувствовать себя вознагражденными только священностью своего призвания и должны «отречься» от прочих наслаждений»<sup>11</sup>. Несмотря на юмористическое восприятие Марксом «лирических» мотивов в этих и подобных им рассуждениях Штирнера (который, как известно, преподавал в гимназии) к зафиксированному этим автором явлению, получившему в наше время и имя — «идеологической репрессии» (говорят также о «мобилизационном», «организуемом» потенциале различных идеологий), следует отнестись более, чем серьезно.

В «Немецкой идеологии», написанной Марксом в 1845—1846 гг., этой «основной мысли» Штирнера об идеологической репрессии уделено значительное место. При этом, конечно, следует различать марксову критику штирнеровской а) обще-идеалистической, гегельянской позиции («идея господствует») — как в ее абстрактно-философском, всеобщем виде, так и б) применительно к объяснению исторических процессов, к области специально «философии истории». Оба эти аспекта у Маркса соседствуют и переплетаются с тем, который интересует нас и который относится к в) воздействию

идеологии на личностный праксис, на жизнь, сознание и поведение отдельного человека в той или иной эпохе (исторический аспект) или в современности. Именно в последнем аспекте марксова мысль, получившая исходный импульс от М.Штирнера, вступает с ним в сложное, неоднозначное взаимодействие, в полноценный критический диалог, многие стороны которого более чем актуальны и поучительны и для нас.

Как уже было сказано, Маркс к теме «идеологической репрессии» в своем разборе книги Штирнера возвращается многократно, причем иногда даже извиняется за произвольные повторы. Можно отметить основные «куски» или фрагменты, где об этом идет речь, кроме уже указанного раздела «Иерархия» и ее обобщающего фрагмента, перенесенного в первую главу<sup>12</sup>. Так развернутое обсуждение этой темы находится почти в конце главы третьей, в разделе «Мое самонаслаждение»<sup>13</sup>; затем очень важные положения содержатся уже в марксовом комментарии к заключительному пассажиру книги Штирнера — о «Единственном»<sup>14</sup>, а также в разделе «Логика новой мудрости»<sup>15</sup>. При этом, конечно, обсуждается не только проблема действенности или эффективности «идеологической репрессии», но непосредственно из нее исходящая проблема защиты и преодоления идеологического давления. Добавим также, что вслед за Штирнером Маркс обсуждает эту проблематику не только в обобщенном плане, но и применительно уровню индивидуального сознания и праксиса.

Итак, Штирнер считает, что всяческое давление на индивидов — моральное, интеллектуальное, религиозное — крайне эффективно, поскольку вызывает подчинение, страх, искреннее желание соответствовать предлагаемым ценностям («идеалам», «призванию», «высшим целям»). И даже если индивид практически совершает нечто весьма всему этому противоположное, «эгоистическое» в практическом плане, то идейно или морально он подчинен не меньше, чем любой «самоотверженный».

Маркс отмечает, что общее положение дел — в феноменологическом плане — Штирнер фиксирует вполне отчетливо. Маркс согласен со Штирнером в том, что человеческому сознанию и праксису всякого рода иллюзорных представлений — тому, что Штирнер называет «причудами», «призраками», «привидениями», «Чуждым», «Святым» — принадлежит большая роль. Все это Маркс объединяет понятием «идеология», говорит о «поставленном с ног на голову» сознании и также противопоставляет этому «действительное», соответствующее реальности, не-

идеологизированное сознание. Кроме того, Маркс и в ценностном отношении вовсе не противник Штирнера – он также считает идеологию вообще и «идеологическую репрессию» не благом, а злом. Соответственно Маркс также разрабатывает собственный комплекс «защиты от идеологии», причем и этому посвящает большое внимание в своей книге. Или, иначе говоря, Маркс признает проблемный смысл сделанного Штирнером, но в целом старается включить его в совсем иную систему смысловых координат.

Прежде всего Маркс обращает внимание на то, что идеологическое давление или репрессия имеет своим источником причины и предпосылки, выходящие за пределы субъективных желаний или намерений создателей «идеологических иллюзий» и их воспринимающих. «Господство идеи в обыденной жизни»<sup>16</sup>, которое, по Штирнеру, заменило средневековую «иерархию», заставляет Маркса подробно анализировать штирнеровские примеры подобного господства. И в этом анализе у Маркса постоянно получается, что индивиды «подчиняются и поклоняются» не просто ими же созданным кумирам, «идолам» в виде священных представлений или абстрактных ценностей, а чему-то иному, только выраженному и представленному в этих ценностях. За иллюзорными представлениями идеологии, по Марксу, чаще всего скрывается весьма жесткая реальность, некие «объективные предпосылки», которые и составляют суть содержания идеологических иллюзий и одновременно ограничивают эти иллюзии, не дают им превратиться в чистые создания фантазии или воображения. Конечно, наиболее эффективны эти марксовы способы анализа штирнеровских вариантов и примеров «идеологической репрессии» там, где определенные идеологемы более непосредственно связаны с этим своим не-идеологическим содержанием. Замечательно, как Маркс обходится с штирнеровским примером «морального» объяснения низких окладов школьных учителей в Германии. «Так как школьные учителя по поводу ничтожной оплаты их труда могут утешаться святостью того дела, которому они служат...», то Штирнер, это заметивший, «...действительно верит, что эта фразеология есть причина их низких окладов...», в то время как речь должна бы идти о «скудных средствах прусского государства»<sup>17</sup>. Маркс здесь фиксирует самообман, простодушие принимающих мелкое жульничество государства с весьма прозрачным идеологическим «прикрытием» всерьез.



Сложнее случаи, когда штирнеровские материалы о «господстве мыслей» в истории, т.е. об идеологической репрессии, касаются исторического и сложного материала. Так, по Штирнеру, деятели французской революции, якобинцы, осуществили террор, слепо руководствуясь абстрактными идеями: «...они были попы, энтузиасты, последовательные орудия этой идеи, идеальные люди»<sup>18</sup>. Якобинский террор, по Штирнеру, был направлен против мира личных, мирских, индивидуальных интересов. «Именно потому, что революционные попы и наставники служили «человеку», они и отрубали головы просто людям»<sup>19</sup>. В этом случае Маркс приводит свидетельства обратного – ссылается на литературу жирондистов и термидорианцев, которые как раз и упрекали якобинцев в нарушении «...священных интересов», конституции, свободы, равенства, прав человека... разделения властей, нравственности, умеренности... Им противостояли все попы..., обвинявшие их в нарушении всех главных и второстепенных пунктов религиозного и морального катехизиса»<sup>20</sup>. Таким образом, Маркс за видимость идеологической репрессии, выразившейся, по Штирнеру, в преследовании якобинцами идеальных целей в практике террора, видит реальную борьбу представителей «бесчисленной» массы с интересами «биржевых спекулянтов»<sup>21</sup>. Следовательно, Маркс отказывается считать якобинцев жертвами «идеологической репрессии», поскольку их праксис был руководим вполне земными, материальными интересами и лишь получил «идеологическое прикрытие» в иллюзорных представлениях о службе отечеству, общественной пользе и т.п. Равным образом, риторика жирондистов и термидорианцев о «правах человека», свободе и равенстве и т.д. попадает у Маркса в разряд «идеологии», обслуживающей интересы «биржевых спекулянтов». И в том, и в другом случае никакой репрессии просто нет, хотя простодушие и невежество Штирнера, по Марксу, вполне способно эту репрессию и увидеть, и прочувствовать. (Отметим, что оценки деятельности якобинцев, аналогичные штирнеровским, еще вполне жизнеспособны и по сей день.)

Но и там, где Штирнер приводит пример действительного, фактически существующего идеологического давления на личность – давления морального, – анализ Маркса показывает, что не все так просто. Так, по Штирнеру, даже практическая эмансипация от семьи не освобождает индивидов от зависимости от «понятия семьи», «духа семьи», т.е. от представления идеологического порядка, если переводить на марксов язык. Напротив,

Штирнер считает, что деспотизм «семьи», переведенный из реального в форму морального подчинения семейным ценностям, «...ухудшает вдесятеро, так как она тревожит совесть»<sup>22</sup>. В принципе факт моральной зависимости индивида от «семейных ценностей» Штирнер фиксирует вполне справедливо. Маркс же также видит господство за этой идеологической иллюзией «господства Святого», но уже «вполне эмпирических отношений»<sup>23</sup>. Эти отношения заданы общим порядком вещей «...фактом существования детей, устройством современных городов, образованием капитала...» — что делает неизбежным существование главного, «реального тела семьи», под которым Маркс понимает «...имущественное отношение, отношение, исключаящее другие семьи, вынужденное сожитительство (gezwungenes Zusammenleben)»<sup>24</sup>. Вместе с собственностью семья образует практическую основу самого существования «буржуа» или условиями, делающего их таковыми. В буржуазной моральности отношение буржуа к условиям своего существования приобретает «...одну из своих всеобщих форм»<sup>25</sup>. Поэтому как бы ни были вариативны практики отдельных людей и сколько бы ни писали о разложении семьи французские и английские социалисты, «...браки, собственность, семья остаются теоретически неприкосновенными...»<sup>26</sup>. Таким образом, Маркс различает в зафиксированном Штирнером случае «идеологической репрессии» — факт морального давления со стороны «семейной морали» на индивида и проявление в этом факте действия глубинных, куда более могучих сил. Само же «моральное давление» теряет у Маркса некую субстанциональность, приписываемую ему Штирнером, поскольку индивиды в своем праксисе имеют возможность обходить, т.е. «практически упразднить» для себя реальный источник этого давления, т.е. в данном случае семью. Точно так же обстоит дело с собственностью, браком. Иными словами, здесь расхождение между всеобщей моральной нормой и личностным праксисом — не исключение, а правило; «грязному существованию», или праксису буржуазной семьи соответствует «...священное понятие о ней в официальной фразеологии и во всеобщем лицемерии»<sup>27</sup>. Кстати, одной из основных бед Штирнера как теоретика Маркс и считает излишнюю веру в «социальное лицемерие», «идеологический обман», «ханжескую и лицемерную идеологию буржуа». И, в принципе, по Марксу, одураченный идеологическими иллюзиями человек сам и виноват, потому что ни простодушие, ни невежество — не оправдание. Маркс вспоминает Спинозу и

знаменитое «Невежество не есть довод» как раз по поводу Штирнера, верящего во все идеологические иллюзии, избавиться от которых вполне по силам человеку с более широким научным и историческим кругозором<sup>28</sup>. (Впрочем, вопрос о «репрессии» по отношению к людям, социально не способным противостоять идеологии, тоже Марксом не снимается.)

Обобщая анализ штирнеровских размышлений об иерархии, Маркс по-своему объясняет неизбежность «идеологической репрессии» в обществе, в котором существует социальное расслоение. «Мысли господствующего класса являются в каждую эпоху господствующими мыслями». Или несколько иначе: «Класс, имеющий в своем распоряжении средства материального производства, располагает вместе с тем и средствами духовного производства, и в силу этого мысли тех, у кого нет средств для духовного производства, оказываются в общем подчинении господствующему классу». И далее: «Индивиды, составляющие господствующий класс... господствуют также и как мыслящие, как производители мыслей; они регулируют производство и распределение мыслей своего времени; а это значит, что их мысли суть господствующие мысли эпохи»<sup>29</sup>. Следовательно, то, что фиксирует и против чего восстает Штирнер, для Маркса есть явление закономерное и неизбежное — как для исторического прошлого, так и для современности. В принципе мало что изменилось в этом отношении и к нашему времени, если не считать роста самоиллюзий практикующих идеологов о собственной «интеллектуальной свободе».

Итак, марксов подход к пониманию «идеологической репрессии» понятен — он вписан в концепцию классовой борьбы в истории и определен как господство и подчинение различных классовых полюсов в сфере духовного производства. Выходит так, что Маркс, давая этому феномену объяснение с точки зрения столь историоризированной концепции, как концепция классовой борьбы, не просто объясняет, а принимает и оправдывает идеологическую реPRESSION как закономерную, неизбежную в истории классового общества, хотя и не считает ее благом.

В какой же степени эта реPRESSION всеобъемлюща и всемогуща, как это кажется Штирнеру? Мы уже видели, что Маркс считает иначе — она неизбежна в классовом обществе, но отнюдь не всесильна. Маркс указывает на целые сообщества людей и определенные ситуации в общественной жизни, когда воздействие идеологии уменьшается или исчезает. Например, все

штирнеровские ламентации по поводу подчиненности и подавленности простого человека, «Я» священными идеями и моральными императивами в «Немецкой идеологии» у Маркса иронически комментирует «обыкновенный эгоист», прозаический буржуа, которому приятие идеологических норм вовсе не мешает в повседневном обиходе. Он просто относится к практическому роду деятелей своего времени, ему по разделению труда вовсе не обязательно учитывать все «идеологические иллюзии», которыми его праксис обставили его же теоретические и прочие представители (собственно, с подобным различием в отношении к идеологии можно сталкиваться ежедневно и поныне). Аналогично, Маркс, вслед за Штирнером, указывает и на социальные сообщества, до которых идеологическая репрессия либо доходит не полностью, либо в ослабленном варианте. У Штирнера это – дети и животные, Маркс же вспоминает о пролетариате, жизненные условия которого, по Марксу, как минимум нейтрализуют ретрансляцию на этот слой буржуазной, т.е. господствующей идеологии (впрочем, скорее всего этот тезис Маркса в наше время может быть скорректирован). Кроме того, Маркс надеялся и на возникновение «оппозиционной идеологии» при проявлении новых социальных и политических сил в наличной системе господства и подчинения.

Особую проблему образует для Маркса идеологическая репрессия для самих идеологов, т.е. проблема создания идеологических иллюзий, что Маркс вовсе не считает процессом «свободного творчества». Отметим, что в «Немецкой идеологии» эта тема получила особенно подробное и тщательное освещение, поскольку штирнеровская позитивная программа как раз и предлагала вариант полной индивидуальной независимости «творческого Я» в мышлении и праксисе<sup>30</sup>. К сожалению, в данной публикации осветить эту проблему не представляется возможным; равным образом для будущего исследования остается проблема «защиты от идеологии», которая весьма энергично обсуждалась Марксом в полемике с аналогичным штирнеровским вариантом.

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 311, 346.

<sup>2</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч.: В 9 т. Т. 2. С. 42-46.

<sup>3</sup> Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков, 1994. С. 69.

<sup>4</sup> Там же. С. 71.

<sup>5</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 161-163.

<sup>6</sup> Штирнер М. Единственный и его собственность. С. 69.

<sup>7</sup> Там же.

- 8 См.: Там же. С. 74-75.
- 9 См.: Там же. С. 75.
- 10 Там же.
- 11 Там же. С. 71.
- 12 *Маркс К., Энгельс Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 42-46.
- 13 См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 420-422.
- 14 См.: Там же. С. 430-444.
- 15 См.: Там же. С. 277-283.
- 16 Там же. С. 167.
- 17 Там же. С. 169.
- 18 *Штирнер М.* Единственный и его собственность. С. 72.
- 19 Там же. С. 75.
- 20 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 166.
- 21 Там же.
- 22 *Штирнер М.* Единственный и его собственность. С. 82.
- 23 *Маркс К., Энгельс Ф.* Т. 3. С. 168.
- 24 Там же. С. 169.
- 25 Там же. С. 168.
- 26 Там же.
- 27 Там же.
- 28 См.: Там же. С. 167.
- 29 *Маркс К., Энгельс Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 42-43.
- 30 См.: *Баллаев А.Б.* Философия Карла Маркса и идеология марксизма. М., 1995.

## **Идеи Маркса в русской философии**

К.Маркс в афористичной форме представил суть своей философии, отличие ее от философии предшествующей, ту работу, которая была им при этом проделана, когда в январе 1873 г. он писал предисловие ко второму изданию первого тома «Капитала». У Г.Гегеля, по его словам, диалектика стояла «на голове», и он ее перевернул, чтобы «поставить на ноги»<sup>1</sup>. О том, кто помог им с Марксом избавиться от гегелевской идеалистической системы, Ф.Энгельс рассказал в написанном в 1886 г. «Людвиге Фейербахе». Он указал здесь на философа, имя которого было вынесено в заголовок работы, на его сочинение «Сущность христианства». «С каким энтузиазмом приветствовал Маркс новое воззрение, — говорит Энгельс, — и как сильно оно повлияло на него, несмотря на все критические оговорки, можно представить себе, прочитав «Святое семейство»»<sup>2</sup>. Гегелевская система была отброшена Марксом вместе с теми консервативными выводами, которые были сделаны ее создателем. Формирование материалистической диалектики, или диалектического материализма позволило объяснить материалистически не только природу, что делалось и раньше, но и общество, его историю.

Несмотря на всю свою значимость — и не только в истории философии, но также в жизни народов, стран, континентов — марксизм все же не может рассматриваться как абсолютно уникальное идейное явление. Исследовательский поиск в одном и том же плане совершался одновременно в разных местах и разными лицами. Вопросы, которые ставили Маркс и Энгельс, назрели и требовали решения. На попытки, и небезуспешные,

продвинулись теми же исследовательскими путями указывали они сами. Подчеркивая, что не одни они с Марксом открыли материалистическую диалектику, Энгельс находил замечательным, что Иосиф Дицген, независимо от них, «вновь открыл ее»<sup>3</sup>. Наряду с немецким философом, на другом конце света, в Америке, Л.Г.Морган, историк и философ истории, также приблизился — вполне самостоятельно — к тому, над чем работали Маркс и Энгельс. В своей книге «Происхождение семьи, частной собственности и государства», написанной в 1884 г. в связи с тем исследованием, которое осуществил Морган, Энгельс отметил, что он «по-своему вновь открыл материалистическое понимание истории» и пришел, изучая первобытность, «в главных пунктах к тем же результатам, что и Маркс»<sup>4</sup>.

Нечто подобное происходило и в русской философии. Еще в начале 40-х гг. XIX в., когда марксизм переживал стадию становления, в русской философии наметились процессы, шедшие в том же направлении и дававшие сходные результаты, которые корректировались, разумеется, своеобразием российской действительности. Гегель и Фейербах рассматривались как предшественники не только Марксом и Энгельсом, но также В.Г.Белинским, А.И.Герценом, Н.Г.Чернышевским. Они, как и Маркс, стремились перевернуть диалектику Гегеля, переосмыслить ее. Белинский в конечном счете остался недоволен Егором Федоровичем (как он в шутку называл Гегеля), его идеализмом, а также тем, что он временно примирил его с существующими порядками своей формулой о разумности и действительности, — но все это не оттолкнуло его от гегелевской диалектики, как и его коллег. По словам Герцена, диалектика, усвоенная по-новому, является «алгеброй революции». Овладевая философским наследием, Чернышевский противопоставлял общие принципы гегелевской философии, отличающиеся необычайной широтой и мощью, применению их к конкретной ситуации самим Гегелем, обращал внимание на его политическую ограниченность и консерватизм.

Имманентный мировоззренческий поиск подкреплялся, как это было у Маркса и Энгельса, внешним воздействием, хотя восприятие его и здесь не являлось безоговорочным. Большое впечатление производил Фейербах, его «Сущность христианства». Герцен познакомился с книгой в 1842 г., вскоре после ее издания, и так передает эффект, произведенный ею: «...прочитав первые страницы, я вспрыгнул от радости. Долой маскарадное

платье, прочь косноязычье и иносказания, мы свободные люди, а не рабы Ксанфа, не нужно нам облекать истину в мифы!»<sup>5</sup>. Чернышевский считал Фейербаха лучшим мыслителем столетия, хотя, став материалистом, остался, как Белинский и Герцен, отчасти и гегельянцем, сохранив приверженность к диалектике.

Соединение материализма и диалектики и материалистическое понимание общества взаимосвязаны. Чернышевским был сформулирован «политико-экономический принцип», в соответствии с которым все умственное развитие, как политическое и всякое иное, зависит от обстоятельств экономической жизни. Этот принцип использовался им более или менее успешно при анализе различных сторон общественной жизни, современной ему и прошедшей.

Русская материалистическая философия 40–60-х гг. XIX в. отличалась от марксовой понятийным аппаратом и восприятием специфической среды, в которой она складывалась и существовала. Кое-какие идеи брались при этом и из марксизма.

В 1842 г. в Лейпциге была издана брошюра Энгельса «Шеллинг и откровение». В следующем, 1843 г. с ней познакомил русского читателя В.П.Боткин, изложив ее, местами дословно, в своей статье «Германская литература», которая была опубликована в «Отечественных записках». В письме к Боткину от 6 февраля 1843 г. Белинский, сообщая свое мнение о статье, говорил, что она ему «чрезвычайно понравилась». В том же году в статье, написанной по поводу книги «История Малороссии» Н.А.Маркевича, Белинский для характеристики немецкой классической философии привлекал материалы Энгельса, взятые им из статьи Боткина.

Белинскому были известны работы Маркса, напечатанные в «Немецко-французских ежегодниках» за 1844 г. Именно они произвели на него наибольшее впечатление из опубликованного здесь. Истину из этих статей Белинский, по его словам, «взял себе»<sup>6</sup>.

С идеями Маркса Белинский знакомился и через П.В.Анненкова. Последний в этот период времени был близок с Марксом, общался и переписывался с ним, даже выполнял некоторые его поручения. Анненков в 1847 г. жил в Зальцбрунне вместе с Белинским, который лечился там, сопровождал его в поездке по Европе. Он был первым, кому Белинский прочитал вскоре ставшее широко известным «Письмо к Н.В.Гоголю». Вряд ли в своих беседах с Белинским Анненков ничего не сообщал ему о Марксе и его идеях – слишком все это занимало его тогда. Да и



самому Белинскому данная проблематика была близка, созвучна его идейным исканиям. «Мысль его, — сообщает Анненков, — уже обращалась в кругу идей другого порядка и занята была новыми нарождающимися определениями прав и обязанностей человека, новой *правдой*, провозглашаемой экономическими учениями...»<sup>7</sup>.

Через Анненкова получал информацию об идеях Маркса и Чернышевский. Анненков в дни революционных событий 1848 г. жил в Париже и встречался с Марксом. Высказывания Маркса о происходящем, его мнения и оценки отражались в тех публикациях Анненкова, которые появлялись в русской прессе, но еще более в его «Записках о французской революции 1848 года», не предназначенных для печати. Их Анненков давал читать некоторым из знакомых, в том числе Чернышевскому, который работал над циклом статей о Франции. «Видимо, именно потому, что Чернышевский использовал в качестве одного из источников... «Записки» Анненкова, статьи самого Чернышевского оказались так близки работам Маркса»<sup>8</sup>.

Сложно складывались отношения с Марксом у Герцена. Герцен многие годы жил с ним рядом, в одном городе, Лондоне, но личных встреч между ними не было. Это может показаться тем более странным, что некоторые русские эмигранты, теоретический уровень которых был несопоставим с герценовским, тем не менее общались с Марксом. Маркс испытывал недоверие к Герцену и Н.П.Огареву из-за их контактов с П.-Ж.Прудонем, К.Фохтом, М.А.Бакуниным, С.Г.Нечаевым, причем близость их отношений с Герценом нередко еще и преувеличивалась недостоверными слухами. Герцену не нравилась форма полемики, которую использовал Маркс, он находил эту полемику грубой, несмотря на то, что и сам иногда не скупился на сильные выражения, в том числе и по отношению к Марксу, его сторонникам.

Однако же, когда Маркс приступил к изучению русского языка, он использовал для этого «Былое и думы». Герцен, в свою очередь, в конце 60-х гг. проявляет все больший интерес к деятельности Маркса. П.Д.Боборыкин, часто встречавшийся с Герценом в эти годы, пишет о том, что он, «не превращаясь в форменного социал-демократа, последователя теории Маркса, все-таки же, несмотря на долгое нерасположение к автору «Капитала» ...признает Маркса великим инициатором в борьбе пролетариев с капиталистическим строем...»<sup>9</sup>. В очерках «К старому товари-

щу», написанных в 1869 г., Герцен «обратил свои взоры» к Интернационалу, и В.И. Ленин это подчеркивал, — «к тому Интернационалу, которым руководил Маркс»<sup>10</sup>.

Но не только идеи Маркса служили вехами, ориентирами для этого направления в русской философии. Явление это было взаимным. Маркс считал Чернышевского великим ученым и заявлял об этом не где-нибудь, а в своем главнейшем произведении. «...Великий мыслитель, которому Россия обязана бесконечно многим...»<sup>11</sup>, — говорил о Чернышевском Энгельс. Маркс обратил внимание на концепцию некапиталистического развития, начало которой было положено Белинским и Герценом. Маркс познакомился с тем вариантом непосредственного перехода к социализму исторически отставшей страны, который был предложен Чернышевским, полностью его одобрил, статьи, в которых была изложена концепция, нашел замечательными, и эта концепция, сформулированная в русской философии для России, была воспринята в марксизме, получив в нем универсальный характер.

Таким образом, налицо известное совпадение в результатах и взаимный идейный обмен, что является лишним свидетельством того, что появление идей Маркса не историческая случайность, а веление времени.

Число прямых заимствований из марксизма постепенно возрастало. Много брало у него народничество. Некоторые из его лидеров были лично знакомы с Марксом. М.А. Бакунин познакомился с ним еще в 1844 г., находясь в Париже. Встречи продолжались и впоследствии. Они были прерваны, когда Бакунин в 1849—1861 гг. отбывал заключение в крепостях Саксонии, Австрии, а затем и России, сибирскую ссылку, и снова возобновились после побега Бакунина из Сибири и возвращения его в Европу. Когда был создан Интернационал, Бакунин принимал участие в его работе, но за раскольническую деятельность был исключен из него вместе со своими сторонниками в 1872 г.

П.Л. Лавров, бежавший, как и Бакунин, из ссылки за границу, вступил в одну из секций Интернационала, а когда образовалась Парижская коммуна, стал ее деятельным участником. В мае 1871 г. он с поручением коммуны прибыл в Лондон. Здесь он встретился, а затем подружился с Марксом и Энгельсом, и эта дружба, хотя и не являлась в идейном отношении безоблачной, продолжалась до самой смерти Маркса в 1883 г. и Энгельса — в 1895. Близкие отношения установились у Лаврова и с соратниками Маркса и Энгельса — Ж. Гедом, П. Лафаргом, Ш. Лонге и др.

Народнические лидеры — Бакунин, Лавров, П.Н.Ткачев — неплохо знали основные произведения Маркса и Энгельса. Интерес к марксизму был свойствен не только идеологам народничества, но и движению в целом. Использовались не только отдельные идеи марксизма, но и целые их блоки (об общественном бытии и общественном сознании, базисе и надстройке, религии и т.д.). Марксистскими идеями народники подкрепляли собственные концептуальные установки. Из марксизма бралось то, что можно было как-то согласовать с исконными воззрениями, не разрушая их. Инородные включения не приводили к утрате народничеством своей специфики. Пополненное ими, оно, напротив, проявляло повышенную стойкость к чужеродным идейным платформам, в том числе и к марксизму.

Включения в народничество не всегда были адекватны соответственным извлечениям. Не обходилось без известной примитивизации использованных идей в частности народническое религиоведение. Представлялось, что с религией будет покончено уже на ранней стадии социальной революции, что преодоление религии и распространение атеистических убеждений — важнейшие предпосылка и условие социальных преобразований. Религиозный вопрос выдвигался в народничестве на первое место, ему не принадлежащее, и по своей значимости приравнялся к решению кардинальных социальных проблем. Предлагались такие экстремистские действия, которые и устранят якобы религию, как насильственные закрытия церквей и даже их уничтожение. Поскольку народнические воззрения имели значительное хождение и воспроизводство, они, после победы социалистической революции, способны были воплощаться и в конкретные дела.

Все же степень усвоения идей Маркса в народничестве была значительной. Об этом свидетельствует и тот факт, что некоторые народнические работы фактически выполняли функцию ознакомления своих читателей с марксизмом. «В народнический период моего развития, — вспоминал Г.В.Плеханов, — я, как и все наши народники, находился под сильным влиянием сочинений Бакунина, из которых и вынес великое уважение к материалистическому объяснению истории»<sup>12</sup>. То же можно было бы сказать о работах Лаврова, Ткачева.

Обнаруживавшее свою несостоятельность в тех случаях, когда оно пыталось навязывать свои принципы и доктрины рабочему движению Запада, народничество в условиях России, иных, чем в Европе, искало, пусть не всегда удачно, собственные пути решения назревших здесь социальных проблем.

До сих пор речь шла о том направлении в русской философии, которое по своей мировоззренческой принадлежности являлось материалистическим. Однако идеи Маркса находили созвучие и в русском идеализме, правда, лишь в той части его, общественные идеалы которой были ориентированы на социальную справедливость. Идеи Маркса для тех, кто эту философию представлял, не утрачивали своей привлекательности, несмотря даже на то, что Октябрьская революция, совершенная во имя их, сопровождалась — и нередко — издержками в их собственных судьбах. Ввиду вынужденной краткости данного сообщения ограничусь двумя примерами.

П.И.Новгородцев, вынужденный эмигрировать из страны в 1920 г., в 1922 г. в Берлине 4-м изданием выпустил в свет свою книгу «Об общественном идеале» (впервые она была опубликована в России в 1917 г. вскоре после Февральской революции). Новгородцев писал о том, что социализм — древнейшее направление в общественной философии, система же Маркса является величайшей из социалистических систем. Хотя она и претерпевала изменения в течение истекших десятилетий, но общие ее стремления и начала остались неподвластны времени. «Основное зерно» марксизма стало достоянием общественного сознания и «необходимым элементом» политических систем, претендующих на то, чтобы быть современными. Новгородцев подчеркивал, что «идея достойного человеческого существования, которое должно быть обеспечено для каждого, и составляет ту жизненную правду, которая раскрывается в глубочайших прозрениях марксизма и которая в новейшее время все более входит в общее сознание. Не только из Маркса почерпает современный мир это убеждение: тысячи источников и путей проводят его в жизнь... И тем не менее за марксизмом мы должны признать значение той идейной грани, после которой уже невозможен возврат нравственного сознания к прошлому...»<sup>13</sup>. Новгородцев считал бессмертной ту неоспоримую правду, «которая на протяжении веков составляла живое ядро социалистических построений и которую Марксу дано было почувствовать, понять и выразить с небывалой яркостью и силой»<sup>14</sup>.

Н.А.Бердяев был выслан из Советской России в 1922 г. Марксизм, как целостную систему взглядов, он не принимал никогда, но сблизился с ним на время на грани столетий, а вскоре затем вновь разошелся. Находясь в эмиграции, в конце жизни он написал философскую автобиографию, «Самопознание», где

заявлял: «Я почитал гениев и тогда, когда идейно стал враждебен им. Таков пример Маркса... Маркса я считал гениальным человеком и считаю и сейчас. Я вполне принимал марксовскую критику капитализма»<sup>15</sup>.

Но не только марксизм запечатлелся в истории русской философии. Последняя, в свою очередь, не осталась бесследной в истории российского марксизма. Воздействие на него шло, естественно, не от всей русской философии, а лишь со стороны ее левого фланга, революционно-демократического и материалистического. Воздействие это распространялось не на весь российский марксизм, а на одно из течений в нем.

В России марксизм, начавший интенсивно распространяться здесь с последней четверти XIX столетия, нашел иные условия, чем те, при которых он сложился на Западе. Он вынужден был, учитывая новую обстановку, трансформироваться, если не хотел ждать, когда объективные процессы приблизят эту обстановку к западной, сделают ее пусть не тождественной, то, по крайней мере, похожей на нее. Комплекс идей, предварявших появление марксизма, не просто изживался и оттеснялся, но, отчасти, и ассимилировался. Усваивалась ориентация на самобытность страны и ускоренное продвижение к социализму. Образовался своеобразный и обновленный вариант марксизма, марксизм-ленинизм, оказавшийся действенным в новой среде, адаптированным к ней. Это-то направление в марксизме и имело преемственность на русской почве.

На русских предшественников марксизма указывал не только Ленин, но и те историки русской философии, которые не являлись марксистами (Н.А.Бердяев, Г.П.Федотов). Имена, которые назывались при этом, совпадают. Это – Белинский, Герцен, Чернышевский, Бакунин, Ткачев... Ленин говорил о том, что само формирование его взглядов совершалось под воздействием идей Чернышевского, который его всего «глубоко перепахал» еще до знакомства с произведениями Маркса и Энгельса.

Второй вариант российского марксизма, связанный с именем Плеханова и меньшевизмом, претендовал на полную идентификацию с идеями Маркса, ортодоксальность и полностью переносил на Россию те социальные оценки и прогнозы, которые были разработаны для Западной Европы. Идейная «чистота» сопровождалась известной абстрактностью воззрений, отвлеченностью их от конкретной российской действительности.

Собственно, у этого варианта не было русских предшественников, да он в них и не нуждался, так как свою генеалогию возводил непосредственно и исключительно к Марксу.

Как констатировал еще Бердяев, «марксисты-большевики оказались гораздо более в русской традиции, чем марксисты-меньшевики»<sup>16</sup>.

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т 23. С. 22.

<sup>2</sup> Там же. Т. 21. С. 281.

<sup>3</sup> Там же. С. 302.

<sup>4</sup> Там же. С. 25.

<sup>5</sup> Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. IX. М., 1956. С. 27.

<sup>6</sup> Белинский В.Г. Полн. собр. соч. М., 1956. Т. XII. С. 250.

<sup>7</sup> Анненков П.В. Литературные воспоминания. М., 1983. С. 336.

<sup>8</sup> Конобеевская И.Н., Смирнова В.А. К.Маркс, Ф.Энгельс и П.В.Анненков // Анненков П.В. Парижские письма. М., 1983. С. 498.

<sup>9</sup> Боборыкин П.Д. Воспоминания. В 2 т. М., 1965. Т. II. С. 490.

<sup>10</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 21. С. 257.

<sup>11</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 22. С. 441.

<sup>12</sup> Плеханов Г.В. Соч. М.; Пг., 1923. Т. I. С. 19.

<sup>13</sup> Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 521.

<sup>14</sup> Там же. С. 522.

<sup>15</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1990. С. 81, 108.

<sup>16</sup> Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 86.

## **Парадоксы в истории марксизма в России**

Шуточное выражение: «Ничто не изменяется так быстро, как история», особенно подходит к такой отрасли знания, как историография марксизма в России. Если бы кто попытался одновременно обозреть литературу по этому вопросу, он не мог бы не заметить, сколь различны, непохожи друг на друга образы «русского марксизма», которые рисовали и рисуют отечественные и зарубежные авторы.

Кого только из русских деятелей и мыслителей не изображали «подошедшими» к марксизму, либо просто марксистами. А.В.Луначарский предполагал, что если бы не смерть, то В.Г.Белинский подошел бы к марксизму ближе, нежели Н.Г.Чернышевский и Н.А.Добролюбов. Историк русской критики Ив.Иванов относил к русским марксистам П.В.Анненкова. Бесчисленное множество раз воспроизводилось утверждение В.И.Ленина о том, что А.И.Герцен в 40-х гг. вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился перед историческим. В конце 20-х гг. Н.Г.Чернышевского именовали «нашим национальным Марксом», «самородным марксистом», потом оценки «смягчились», но «близость» Чернышевского к Марксу постулировалась непрерывно. Утверждалось, что «петрашевцы» В.А.Милютин и В.Н.Майков принадлежали к школе «экономического материализма» Маркса (И.И.Иванов). Некоторые настаивали на близости к социализму Маркса Д.И.Писарева (В.Ф.Переверзев, Б.П.Козьмин). В глазах М.Н.Покровского П.Н.Ткачев «несомненно был первым русским марксистом». Ю.М.Стеклов доказывал, что лавризм — это «русский марксизм семидесятых годов», «русифицированная форма марксизма». Можно

вспомнить, что Н.К.Михайловского некоторые называли «самым замечательным защитником Маркса». В «настоящих марксистах» побывал Н.Ф.Даниельсон. Соратник Г.В.Плеханова П.Б.Аксельрод утверждал, что русская социал-демократия — «родное детище» и прямое продолжение революционного народнического движения. Сам Г.В.Плеханов в 1905 г. писал: «Мое нынешнее мировоззрение представляет собой не более, как логическое развитие основной мысли, увлекшей меня уже тогда, когда я работал в органах революционного народничества»<sup>1</sup>.

Стоит ли удивляться тому, что на Западе появляются работы под названием «Русский марксизм и его народнические основания» (Р.Пайпс).

В почете была и тема «О русских корнях ленинизма». Статью на эту тему еще в 1924 г. написал Б.Горев. А в дальнейшем источник ленинизма западные авторы искали то у Чернышевского, то у Бакунина, то у Нечаева, то в народовольчестве и даже в русской националистической традиции, восходящей к Чаадаеву.

Впрочем, встречались и противоположные взгляды. Утверждалось, например, что влияние марксизма на русскую мысль 40-х гг. XIX в. столь мало, что о нем не стоит и говорить. В пору, когда народники были объявлены «злейшими врагами марксизма», даже у некоторых солидных авторов можно было встретить выражения, согласно которым народники «втыкали» в свои утопии «павлиньи перья марксизма». И потом еще многие годы у народников не видели ничего, кроме словесного признания отдельных сторон марксизма.

Если оставить на время в стороне подобные утверждения в историографии марксизма и обратиться к самой истории, в ней можно обнаружить тоже немало, на первый взгляд, удивительного и даже парадоксального.

Есть толстенная (дважды изданная) книга, в которой собрана переписка Маркса и Энгельса с русскими общественными деятелями. Посмотрим, кому Маркс и Энгельс писали самые пространственные письма, представлявшие собой целые статьи? Сначала П.В.Анненкову (1812—1887) — знаменитое письмо от 28 декабря 1846 г., в котором изложены принципы исторического материализма и экономической теории, воплощенной затем в «Капитале».

Разве это не удивительно? Ведь Анненков был одним из тех русских дворян, которые, как иронически потом говорил Маркс, носили его на руках. При всем уважении к Анненкову нельзя сказать, что он представлял в русской общественной, а тем более политической, мысли очень значительную величину, и к тому



же он как дворянский либерал идейно весьма отличался от Маркса, собиравшегося уже выпустить «Манифест Коммунистической партии».

Из других адресатов, кому Маркс и Энгельс писали письма, выделяется еще Н.Ф.Даниельсон (1844–1918) — опять деятель отнюдь не первой величины.

Самым крупным русским и европейски известным революционером-эмигрантом в XIX в. был, несомненно, М.А.Бакунин (1814–1876). В истории его взаимоотношений с Марксом есть страницы дружбы и сотрудничества. Но вражда их между собой заслонила эти страницы. Ведь дело кончилось тем, что Бакунин, этот, по словам Маркса, «проклятый москвит», «весьма посредственный человек» и «законченный интриган», сумел, вместе со своим «стадом баранов», опять же по терминологии Маркса, парализовать деятельность Марксова детища — I Интернационал.

Другой выдающийся русский эмигрант и, несомненно, выдающийся мыслитель — А.И.Герцен (1812–1870), который вроде бы близко подошел к диалектическому материализму и остановился перед историческим, всегда выступал в глазах Маркса как «социалист-дилетант», «социалист в лучшем случае на словах», «русский панславист», «полуроссиянин, но зато полный москвит». Поскольку панславизм Маркс и Энгельс рассматривали как своего смертельного врага, как идеологическое обоснование стремления российского самодержавия к мировому господству, они нисколько не прощали Герцену «увлечения всем славянским» и усматривали у него мысли, будто старая, прогнившая Европа должна быть обмыта русской кровью путем победы панславизма<sup>2</sup>. В первом немецком издании «Капитала» фигурировало (потом снятое) очень для Герцена обидное примечание, согласно которому тот якобы выступал за «омоложение Европы при помощи кнута и обязательного вливания калмыцкой крови»<sup>3</sup>. В 1855 г. Маркс категорически заявил: «Я не хочу никогда и нигде фигурировать рядом с Герценом...»<sup>4</sup>. А в 1871 г., уже после смерти Герцена, он признался, что «будучи решительным противником Герцена», «постоянно избегал встречи с ним»<sup>5</sup>.

И это о том, кто якобы «близко подошел» и «остановился»!

Ограничимся пока этими отдельными (далеко не всеми!) примерами, свидетельствующими, однако, о «странностях» в отношении Маркса к русским общественным деятелям. Посмотрим на отношение русских к Марксу и его учению.

Кому из русских первой половины XIX в. принадлежит самое, пожалуй, яркое и самое парадоксальное письмо-«признание» Марксу, в котором было заявлено, что он «по всем (!) существенным пунктам присоединяется к идеям «Манифеста Коммунистической партии» и теперь он — коммунист» (!), — Н.И.Сазонову (1815–1862). Кто не из узких специалистов вспомнит, кто такой Сазонов — этот в 30-е годы участник кружка А.И.Герцена, затем эмигрант и адепт радикально-демократического движения в Западной Европе?

С 70-х гг. XIX в. самыми близкими к Марксу русскими деятелями оказались члены русской секции I Интернационала — Н.И.Утин (1841–1883), В.И.Бартенев (р. 1838), А.Д.Трусов (1835–1886), которые именовали Маркса сначала официально «дорогим и достопочтенным гражданином», а потом перешли на «дорогой учитель». Они объявили о своем присоединении к «великой идее международного движения пролетариата» и обязались «оказывать всемерную энергичную помощь активной пропаганде принципов Интернационала среди русских рабочих и объединять их во имя этих принципов»<sup>6</sup>. Маркс же лично стал секретарем русской секции Интернационала! Но разве это не исторический парадокс: русские деятели второго, третьего и т.д. эшелона революционного движения, имена которых почти ничего не говорят сейчас неспециалисту, решительно (правда, на словах) идут навстречу марксизму, а вожди российской радикальной и революционной демократии А.И.Герцен и Н.Г.Чернышевский относятся к Марксу либо равнодушно, либо враждебно?

Герцен язвительно писал о Марксе как «неузнанном гении первой величины», о «красном Марксе». И лишь после того, как узнает, что Бакунин начал перевод «Капитала», признается, что вся его «вражда» с «марксистами» из-за Бакунина. О терминологии Бакунина в адрес Маркса припоминать даже неудобно.

Очень мало чего-либо конкретного можно сказать о том, что знал о Марксе и его идеях, что одобрял и что порицал общепризнанный вождь российских шестидесятников Н.Г.Чернышевский (1828–1889). Но когда А.Н.Пыпин послал своему двоюродному брату ссыльному Чернышевскому русский перевод первого тома «Капитала», тот, как признал позднее, не стал читать его, а «пересмотрел» и, «отрывая листик за листиком, делал из них кораблики и пускал по Вилюю»<sup>7</sup>.

И опять есть чему удивиться. Ведь как раз в связи с выходом в свет русского перевода первого тома «Капитала» вокруг него на страницах русской печати началась, можно сказать, бурная дискуссия: только в 70-х гг. здесь появилось свыше 150 рецензий, статей и упоминаний о «Капитале». В 1880 г. Маркс признает, что в России «Капитал» «больше читают и ценят, чем где бы то ни было»<sup>8</sup>.

Не менее удивительными и парадоксальными являются некоторые факты, касающиеся отношения к Марксу и его трудам со стороны официальных царских властей, со стороны идеологов российской реакции и консерватизма, а также идеологов либерализма. Об этом стоит сказать подробнее, ибо в их парадоксальном, на первый взгляд, отношении к марксизму мы усматриваем одну из наиболее специфических закономерностей предыстории и истории марксизма в России.

В 1844 г. бывший участник движения декабристов, ставший агентом третьего отделения собственной его императорского величества канцелярии, занимавшегося, в частности, политическим сыском, Я.Н.Толстой (1791–1867) сообщил начальству о выходе «Немецко-французского ежегодника» под редакцией «профессоров Руге и Маркса». Огромная государственная машина включила Маркса в число своих врагов, распространителей «разрушительных систем», наряду с Сен-Симоном, Фурье, Оуэном, Кабе, Луи Бланом, Прудоном. Причем, по мнению Я.Толстого, повторенному в другом донесении, «господа Руге и Маркс» особенно выделялись среди проповедников безбожия, неподчинения и беспорядков.

Казалось бы, судьба Маркса по отношению к официальной России была предопределена. Цензуре постоянно предписывалась неумолимая борьба с социализмом и коммунизмом. Еще николаевский министр С.А.Ширинский-Шихматов (1783–1837) требовал оградить Россию «от заразы коммунистических мнений». С этой целью царские власти взяли под «наблюдение» не только своих подданных, но и западноевропейских деятелей. Известен, например, доклад русского посла во Франции Н.А.Орлова (1827–1885) «О принципах, секциях, средствах, действиях и руководителях общества Интернационал» (1870). С особым усердием агенты царского правительства следили за Марксом как секретарем русской секции Интернационала и т.д.

Но наблюдались в деятельности официальных властей не только страх перед проникновением в Россию социалистических и коммунистических идей, в том числе марксистских, но и уверенность в своих силах, своего рода «равнодушие» к распространению в России идей, к российской действительности, по их мнению, неприменимых.

В отношении к марксизму первым следствием такого «равнодушия» стало в 1848 г. разрешение цензуры на ввоз в Россию сочинения Маркса «Нищета философии». Цензура нашла, что предмет сочинения не может быть применен к России и представляет «умозрения довольно отвлеченные». В 1867 г. цензура разрешила распространение немецкого издания «Капитала», а в 1873 г. его русского перевода. Объявления о выходе в свет русского перевода «Капитала» появились не только в демократических и либеральных изданиях, но даже в официальном «Правительственном вестнике». Ссылки на «Капитал» стали попадаться в статьях, публиковавшихся даже в журнале, издаваемом Министерством Внутренних дел!

Несомненно, что этот феномен связан с общим «либеральным» духом царствования Александра II. Но были и другие причины. Случались, скажем, казусы из-за незнания: так в 1870 г. цензура запрашивала издателя русского перевода «Капитала», является ли его автор тем самым Марксом, который играет видную роль в Интернационале. Частично поведение цензуры по отношению к «Капиталу» определялось и теми же аргументами, что и по отношению к «Нищете философии». Первый том немецкого издания «Капитала» был допущен к обращению в подлиннике и переводе как сочинение «строго научное», «тяжелое» и «малодоступное». Цензура полагала, что книгу Маркса «немногие прочтут», «а еще менее поймут ее».

Но не только уверенность в том, что немногие в России «Капитал» прочтут и еще меньше — поймут, определяла позицию цензоров. В «Капитале» некоторые цензоры усмотрели такое понимание истории, которое они посчитали как бы теоретическим противоядием против революционного народничества. Они обратили внимание, в частности, на мысль Маркса о том, что никакое общественное лицо, никакой отдельный капиталист не несет ответственности за экономические отношения, которые он олицетворяет. Отсюда делался вывод, что согласно Марксу нет теоретических оснований вести революционную борьбу с общественным злом, нужно уповать на историю. Тем

самым цензоры надеялись, что такие идеи «Капитала» станут противоядием против революционной практики, особенно террористической, народничества. После выстрела Д.Каракозова (1840–1866) в Александра II в 1866 г. и последующих покушений народников самодержавное правительство стало считать наиболее опасными для себя террористические акции революционных народников и радовалось всякой критике в адрес террористов.

Поскольку с 1867 по 1884 гг. «Капитал» распространялся в России беспрепятственно, создался некоторый простор для открытого его обсуждения в легальной печати. Поэтому в 70-х гг. такими многочисленными оказались отклики на «Капитал».

В царствование Александра III, т.е. в эпоху контрреформ, отношение официальных властей к идеям Маркса ужесточилось. Власти не отказались также от попыток сталкивания одних оппозиционеров с другими. Так в 90-х гг. официальные представители признали «прямо желательными» статьи Н.К.Михайловского (1842–1904) против марксизма. С другой стороны, цензура как бы сквозь пальцы смотрела на распространение в стране «легального марксизма»: в последнем она усматривала некое противоядие против народовольчеству.

И не может не показаться парадоксальным тот факт, что о марксизме иногда желали узнать на самом веру даже в начале XX в. В лекциях, читанных в 1900–1902 гг. великому князю Михаилу Александровичу, тогдашний министр финансов С.Ю.Витте (1849–1915) считал нужным рассказать своему ученику об исследованиях Карла Маркса!

Нельзя не признать парадоксальным и отношение к марксизму также на крайне правом фланге спектра течений русской общественной мысли XIX в. Как и везде здесь были свои паникеры. Так осведомитель III отделения небезызвестный Ф.В.Булгарин (1789–1859) составил в 1846 г. записку «Социализм, коммунизм и пантеизм в России за последнее 25-летие», в которой изобразил социализм и коммунизм идеями, породившими «якобинизм, санкюлотизм, карбонаризм и все вообще секты и общества, стремившиеся и стремящиеся к ниспровержению монархий и всякого гражданского порядка» и даже тогдашний умеренный либеральный журнал А.А.Краевского (1810–1889) представил как журнал, «издаваемый явно без всякого укрывательства в духе коммунизма, социализма и пантеизма»<sup>9</sup>.

Но далеко не все «крайне правые» вели себя так, как Фаддей Булгарин. Многие из них ненавидели всякий социализм, но долгое время они не считали социализм вообще, учение Маркса

в том числе, учением, представляющим прямую, непосредственную угрозу. Ультрареакционер С.А.Бурачек (ум. 1876), бывший генерал-лейтенант, в 40-х гг. издатель махрового журнала «Маяк», утверждал, что социализм и коммунизм – это лишь мода, увлечение и «внешняя сыпь, а не серьезная болезнь». В глазах ставшего в 60-х гг. лидером «русской националистической партии» М.Н.Каткова (1818–1887) увлечение социализмом – это «психическая болезненность молодого поколения», «хроническое умственное расстройство». В силу Интернационала Катков не верил.

В 70-е гг. в России появилось немало статей, призывавших признать социализм и коммунизм опасным противником. Отказ «правых» от былой самоуверенности и пренебрежения к социалистическим и коммунистическим учениям, переход на позиции систематической идейной борьбы с марксизмом – одна из закономерностей, проявившаяся в предыстории марксизма в пореформенной России. Но факты «халатного», «попустительского» отношения к социализму и коммунизму, в том числе и к марксизму, продолжали встречаться. В 1880 г. в журнале «Православное обозрение» М.М.Воздвиженский в статье «Социалистическое движение в Германии» признавал социализм враждебным христианству учением. Но в западном социализме Воздвиженский не усматривал будущего врага. Однообразное рассуждение можно было привести в объяснение его позиции: конечно, рассуждал он, хорошо известна очень опасная и вредная деятельность социалистов на Западе, особенно Интернационала; но к России это не имеет, мол, прямого отношения, подобно тому, как известие о тревожных колебаниях Везувия не может затронуть Москву, жители которой могут поэтому жить спокойно.

Публицист «Православного обозрения» охарактеризовал Маркса как самого известного ученого – представителя социализма в Германии, а его «Капитал» как замечательное, но сугубо научное сочинение, переполненное абстракциями, похожими на математический трактат, весьма утомительный в чтении. Хотя главная мысль «Капитала» революционна, заявлял Воздвиженский, но сам Маркс – не революционер.

Гораздо больше элементов снисходительности к социализму и коммунизму оказалось в романтических направлениях русского консерватизма. Его адепты, будучи противниками всякого социализма и коммунизма, тоже не боялись их. Бывший «любомудр» В.Ф.Одоевский (1803 или 1804–1869) был убежден, что социализм и коммунизм в России невозможны еще 300 лет.

Идеологи славянофилов были начитаны в социалистической и коммунистической литературе и не одобряли ее, но они все могли бы подписаться под высказыванием А.И.Кошелева (1806–1883): «Нам нечего опасаться западного социализма и коммунизма».

Стоит, однако, оговориться, что в отличие от крайне правых, «ретроградов», консервативные романтики не были совершенно равнодушны к проблемам, поднятым социалистами и коммунистами. Уже В.Ф.Одоевского беспокоили и бедность в России, и пауперизм на Западе, так что у него возникла практическая переключка с отдельными идеями социалистов и коммунистов. А в глазах славянофилов социализм и коммунизм имели уже вполне определенный смысл как протест против тогдашних европейских социальных порядков.

Во второй половине XIX в. в русском консервативном романтизме точки его соприкосновения с социализмом и коммунизмом, включая марксизм, умножились.

В свое время появилась странная, просто фантастическая концепция, согласно которой журнал «Время» Ф.М.Достоевского (1821–1881) якобы выступал в 60-х гг. в защиту книги Энгельса «Положение рабочего класса в Англии». О Достоевском иногда писали, что он бывал сторонником утопического социализма, хотя на самом деле он всегда был противником всякого западного социализма и коммунизма, связывал происхождение этого «чудища» с католицизмом и буржуазностью, утверждал, что социализм «подъедает национальность в самом корне», отрицает свободу, нивелирует личность, является безбожным и аморальным. Презрение сквозило в словах Достоевского: «интернационалка», «международные сношения всех нищих мира сего» и т.д.

И тем не менее за внешне резкими выпадами против «западного социализма» и «интернационалки» в мировоззрении апостола «униженных и оскорбленных» наличествовали элементы гуманизма, филантропии и даже «христианского социализма». Этим и объясняется появление на страницах «Времени» проблематики, затронутой Энгельсом. Когда на страницах «Времени» обсуждалась книга Энгельса, коммунизм в целом осуждался как «нелепость», а «социалистический коллективизм», как «лжесоборность». Но в связи с оценками тяжелого положения рабочего класса в тогдашней Европе, пауперизма, в отношении к книге Энгельса действительно прозвучали сочувственные нотки.

В 70-х гг. молодой Владимир Соловьев (1853–1900) начал следить за тем, что пишут о марксизме в русской печати. Навсегда оставшись противником социализма, Соловьев считал,

что социализм и плутократия совпадают в общем материалистическом принципе: «экономический материализм», мол, отрицает всякие нравственные начала, он логически несовместим ни с каким нравственным идеалом и т.д. Но одно существенное достоинство за социалистами Соловьев признал: их выступления против имущественного неравенства, своекорыстия и бесчеловечия богатых классов, добрые чувства жалости социалистов к трудящимся и обремененным.

В те же 70-е г. Лев Толстой (1829–1910) трижды садился, чтобы прочесть «Бастия, Милля, Прудона, Маркса», и каждый раз бросал книги, приходя к выводу, что «все, что написано в этих книгах, есть величайший вздор»<sup>10</sup>. Но оказалось, что без этого «вздора» ему не обойтись. В 1895 г. Толстой заявил: «Я внимательно прочел «Капитал» и готов сдать по нему экзамен»<sup>11</sup>. Читал Толстой другие книги, посвященные марксизму. Марксистская тема открыто звучит в ряде фрагментов его произведений. И что же? В целом марксизм, в глазах Толстого, — теория неосновательная, ложная, безнравственная: ошибка марксистов и всей материалистической школы состоит-де в том, что они не видят того, что жизнь человечества движется не экономическими причинами, а ростом сознания, религией. Ни в каких положениях Толстого не было «марксистской подосновы», как пытались доказать в свое время некоторые авторы. Но все-таки и Толстой при формулировании своих социально-экономических положений некоторые идеи Маркса использовал: о процессе обезземливания крестьян в эпоху первоначального накопления, о негативном влиянии узкой специализации труда в буржуазном обществе для развития личности и др.

Но не иначе, как парадоксом можно назвать случаи, когда некоторые из русских консервативных романистов славянофильской разновидности позволяли себе идти на такое сближение с социалистическими теориями, что заявляли: «Исходные мои положения заимствованы прямо из заявлений так называемых социальных демократов», как это сделал князь (!) А.И.Васильчиков (1818–1881)<sup>12</sup>.

Конечно, слово «исходные» не должно вводить в заблуждение. Васильчиков отвергал «главные основания коммунистических вымыслов», приходил к выводам, противоположным выводам социалистов. И тем не менее он открыто солидаризировался с некоторыми идеями «социальных демократов», находя, например, «много справедливого» «в жалобах европейских рабочих классов».



Во взаимоотношениях русских либералов и Маркса в XIX в. также есть немало парадоксальных, во всяком случае трудно объяснимых, страниц. И не случайно весьма серьезные авторы как историк марксизма Д.Б.Рязанов (1870–1938) и литературовед В.М.Фриче (1870–1929) по-разному оценили историческое значение первых идейных контактов русских либералов с Марксом. Согласно Д.Рязанову, влияние марксизма на русских либералов 40-х гг. не вошло определенным звеном в дальнейшее развитие русской общественной мысли, и нет-де никакой идейной преемственности между «марксизмом» Анненкова-Боткина и последующими этапами русской мысли. Совершенно изолированным явлением показалась Рязанову также деятельность Н.Сазонова. В.Фриче, наоборот, почувствовал известную перекличку между русским либерализмом 40-х гг., контактирующим с марксизмом, и последующими десятилетиями, выдвинув формулу «Боткин это Струве 40-х годов».

И в самом деле, в истории первых контактов русского либерализма с марксизмом есть чему удивляться. Марксизм еще проходил свой инкубационный период, еще не появился «Манифест Коммунистической партии», еще в зародыше находился настоящий русский либерализм, развивавшийся пока в форме «дворянского либерализма», т.е. протолиберализма, а между этими и реально и потенциально различными общественными течениями возникли точки идейного соприкосновения. Зарождающийся русский либерализм в лице Анненкова и Боткина идет на идейные контакты с Марксом, несмотря на то, что позиция последнего достаточно определилась как очень далекая от либерализма. Ведь даже в русском «Справочном энциклопедическом словаре» (СПб., 1848. Т. II) Маркс и Энгельс были изображены как главнейшие (!) представители нового германского материализма, которые проповедуют «грубое», материалистическое мирозерцание и представляют атеистическое философское направление, которое стремится уничтожить христианское направление, самое христианство и установить коммунизм.

Все дело, однако, в том, что в самой природе «дворянского либерализма» Анненкова-Боткина как еще протолиберализма возникла уже интеллектуальная потребность в идеях антиметафизических, антиспекулятивных, антиромантических, в элементах «социологического реализма». И идеи молодого еще Маркса частично могли удовлетворить эту потребность. Именно поэтому Марксово письмо Анненкову от 28 декабря 1846 г. стало для

последнего, по его собственному признанию, источником отрезвления от идеализма и метафизики, от ложного блеска абстрактных идей в духе Гегеля и Прудона. На Анненкове (а также на Боткине) совершенно отчетливо проявилось влияние материалистического понимания истории и тогдашней Марксовой экономической концепции, вылившейся, правда, у русских в упрощенную и превращенную форму «экономического материализма».

Конечно, неправомерно было говорить о «русском марксизме сороковых годов», но неверна и точка зрения, согласно которой проникшие в Россию в эти десятилетия марксистские идеи были всего лишь «пустоцветом», что влияние марксизма на тогдашнюю русскую мысль столь мало, что о нем не стоит и говорить. Влияние идей Маркса на Анненкова и Боткина — это первые страницы истории становящегося российского либерализма, на последних страницах которого в конце XIX в. окажется «легалный марксизм» как классический вариант отражения марксизма в русском либерализме. Во всяком случае, диалог русского либерализма с марксизмом начался уже в середине 40-х гг. XIX в. В последующие десятилетия этот диалог усилился.

Хорошо известно, что наиболее суровыми критиками «Капитала» Маркса и марксизма вообще в 70-х гг. XIX в. были либеральный консерватор Б.Н.Чичерин (1828—1904)<sup>13</sup> и бывший сотрудник «Современника», перешедший на позиции либерализма с прудонистской окраской, Ю.Г.Жуковский (1833—1907)<sup>14</sup>. Но критические выступления Чичерина и Жуковского против Маркса и его «Капитала» отнюдь еще не значат, что они более отрицательно относились к марксизму, чем молчавшие по поводу Маркса, скажем, славянофилы или почвенники. За их преимущественно отрицательными суждениями о Марксе и марксизме мы не должны упустить коренящиеся в природе либерализма значительные примирительные нотки по отношению к социализму вообще, к марксизму в частности, а также хоть и небольшие, но заимствования из него. В критике Маркса Жуковским, например, есть даже элементы критики как бы «слева». Философию Маркса он критиковал за то, что она якобы слишком мало научна, слишком идеалистична, слишком связана с гегельянской метафизикой. Повод для этого, как известно, «Капитал», по крайней мере, давал...

Очень явно реализовались содержащиеся в природе дворянского либерализма возможности частично позитивной реакции на марксизм у К.Д.Кавелина (1818—1885). В глазах Кавели-

на Маркс — один из самых уважаемых и ученых современных социалистов. Маркс выступает, в частности, союзником Кавелина в его полемике с силами «старого режима» — юнкеров, князей, пэров, лордов, маркизов, банкиров, фабрикантов и т.д. Более того, Кавелин решился на использование идеи Маркса об истории как объективном, естественноисторическом процессе, чтобы подкрепить аргументацию в защиту своих эволюционистских взглядов.

В эпоху контрреформ царствования Александра III, когда самодержавие стало брать обратно те права и свободы, которые были даны реформами 60-х гг., идеологи более радикального крыла русского либерализма пошли на еще более тесные идейные контакты с марксизмом. Но, разумеется, не все и не в одинаковой степени.

Были среди «чистых» буржуазных либералов равнодушные, безучастные к спорам о марксизме; были активные «марксоеды» (например, манчестерец Е.В.де Роберти (1843–1915), который, однако, критиковал Маркса довольно в мягких тонах). Были и такие, кто не разделяя марксистских принципов, интересовался тем не менее марксизмом и излагал в печати его идеи [И.И.Кауфман (1848–1916), Л.А.Полонский (1833–1913)]. Хорошо известно, что Маркс был очень доволен объективным изложением его диалектического метода, который дал Кауфман в своей статье<sup>15</sup>. Обозреватель «Вестника Европы» Полонский подробно и объективно рассказывал о деятельности Интернационала и даже умудрился пересказать содержание «Манифеста Коммунистической партии».

Одной из наиболее существенных причин, объясняющей интенсификацию идейных контактов русских либералов с марксизмом во второй половине XIX в., является то, что наиболее зрелый и последовательный отечественный либерализм формировался в постклассической, социально ориентированной форме, отличной от раннего, классического западноевропейского либерализма с его не только антисоциалистическими, но и вообще антисоциальными установками вплоть до мальтузианства.

Уже в глазах либерального профессора И.К.Бабста (1824–1881) социализм и социальные теории — это великий современный исторический факт; социалисты, по его мнению, подметили все слабые стороны современной экономической организации, бедствия миллионов. Положение рабочего класса и «пауперизм», по Бабсту, — это две великие практические задачи

XIX в. И поэтому профессор включал Энгельса в число писателей, ошибающихся в рабочем вопросе, но которые и «пролили яркий свет на неведомые прежде сферы народного быта». Маркс же в оценке Бабста — один из выдающихся экономистов, у которого он заимствовал ряд конкретных экономических идей и даже принцип «экономического материализма».

В логику развития русского либерализма вполне вписывается также и деятельность профессора Н.И.Зибера (1844–1888). Конечно, ошибался В.В.Воровский, считавший Зибера «ревностным сторонником марксизма», «первым русским последователем исторического материализма». Но вместе с тем Зибер и не просто пересказчик содержания «Капитала» и «Анти-Дюринга». Принципы материалистического понимания истории, истолкованные в духе «экономического материализма», и принципы материалистической диалектики, принявшие, правда, форму специфического эволюционного учения, вошли составным элементом в мировоззрение Зибера и служат одним из наиболее ярких примеров влияния на русскую мысль не только марксистской исторической и экономической теории, но и Марксовской концепции философии.

В последние десятилетия XIX в. диалог русского либерализма с социализмом и в том числе с марксизмом стал настолько интенсивным, что оформилась целая «фракция» либерализма, которая представляла собой в теоретическом отношении некое синкретическое образование, «помесь» принципов либерализма с социалистическими и марксистскими принципами. Речь идет о российском аналоге западного «катедер-социализма» (И.И.Иванюков, А.И.Чупров, А.А.Исаев).

В полемическом задоре «ортодокс» Г.В.Плеханов именовал русских «катедер-социалистов» «полицей-социалистами» и «ублюдками марксизма». В исторической ретроспективе такая хлесткая терминология кажется очень неадекватной. Российский «катедер-социализм», как и его западноевропейский прототип, — не случайное явление, а закономерность в развитии либерализма вообще, российского либерализма в особенности. В специфических российских условиях последних десятилетий XIX в. социально ориентированный либерализм не мог не воспользоваться идейным арсеналом социалистических учений и марксизма в частности. «Катедер-социалистическая» интерпретация марксизма была, конечно, неадекватной, но как бы это ни было странным, но, скажем, Иванюкову принадлежит одно из самых квалифицированных изложений сути Марксова социализма.

Но и на «катедер-социализме» диалог русского либерализма с социализмом и марксизмом не закончился. Если в «катедер-социализме» буржуазно-либеральное начало еще преобладало, то на стадии «легального марксизма», оформившегося в середине 90-х гг. XIX в., значительная часть русских либералов превратилась почти в марксистов. Ну разве не парадоксален факт, что лидер «легальных марксистов» П.Б.Струве (1870–1944) стал составителем Манифеста I съезда РСДРП!

Ортодоксальными марксистами «легальные марксисты» никогда не были. Но они действительно хотели взять и брали из марксизма его, как им казалось, истинно научные элементы, вплоть до признания идеи классовой борьбы и признания социализма как конечного общественного идеала. При этом они не принимали «бланкистскую», революционную сторону марксизма, и особенно идею диктатуры пролетариата.

Далеко не все русские либералы в идейных контактах с марксизмом шли так далеко, как «легальные марксисты» 90-х гг. XIX в. Но в целом во второй половине XIX в. марксизм оказал на русский либерализм огромное влияние. Профессор политэкономии московского университета, видный деятель партии кадетов и министр просвещения во временном правительстве А.А.Мануилов (1861–1919) писал, что во второй половине XIX в. наиболее авторитетными и популярными в России были Маркс и Рикардо, что за немногими исключениями все курсы политической экономии были построены на учениях этих экономистов, что особенностью русской экономической мысли того времени стала своеобразная рикардо-марксовская система<sup>16</sup>.

С.Н.Булгаков был еще более категоричен, отметив поистине парадоксальную судьбу марксизма в русской экономической мысли. Хотя экономический материализм, писал Булгаков, является партийным учением социал-демократии и «скандалирует» многих своим идейным радикализмом, он фактически является господствующим мировоззрением в политической экономии; практически экономисты суть марксисты, хотя бы они ненавидели марксизм<sup>17</sup>.

Какие выводы можно сделать из приведенных фактов из предыстории и истории марксизма в России?

В этой истории можно и нужно разграничить объективно-закономерные и случайные и даже парадоксальные феномены. Случайные и парадоксальные явления, не будучи беспричинными, выступали в связи с деятельностью отдельных лиц, по-

павших в особые жизненные обстоятельства. Они не оказывали сколько-нибудь существенного влияния на содержание и уровень русской национальной мысли в целом.

Степень интеллектуальной свободы отдельных деятелей и мыслителей от окружающей действительности всегда и везде очень велика. Они могут быть вообще не связаны границами своей нации, отражать и выражать противоречия между национальным сознанием своего народа и сознанием других народов, особенно народов стран, находящихся на более высокой ступени развития. Поэтому в XIX в. встречались случаи, когда отдельные русские деятели и мыслители выступали сторонниками марксистских идей, не имевших еще сколько-нибудь реальных корней в российском обществе. Если Сазонов как индивид мог в 1850 г. хотя бы на время «присоединиться» к идеям марксова коммунизма, то это отнюдь еще не значит, что русская мысль соответствующего периода была уже готова к восприятию коммунистических идей в их марксистском варианте. Совсем по другому поводу К.Маркс остроумно заметил: «Если отдельная личность не связана границами нации, то нация в целом не становится свободной от того, что стала свободной отдельная личность. В числе философов Греции был один скиф, но это ни на шаг не приблизило скифов к греческой культуре»<sup>18</sup>. Так что Сазонов со своим «марксовым коммунизмом» выступал применительно к России середины XIX в. в роли скифа... И не он один...

Другое дело, когда речь идет о взаимоотношениях с марксизмом течений российской общественной мысли, выражавших реальные потребности русского общества. В этом отношении история марксизма в России, включая историю диалога с марксизмом российских общественных течений, есть в конечном счете отражение объективной действительности России как страны, отстававшей в политическом, социально-экономическом и культурном отношении от передовых западноевропейских стран, страны, представлявшей собой «европейский Китай», стремившейся, однако, встать вровень с «настоящей» Европой. Эту действительность по-разному ощущали, осмысливали и оценивали правительственные чиновники, занимавшиеся политическим сыском и цензурой, реакционеры правозэкстремистского толка, консерваторы-романтики, либералы, демократы и радикалы всех разновидностей и соответственно по-разному реагировали на проникавшие в Россию идеи марксизма. Но всех их эта российская действительность вязала по рукам и ногам. «Правых» она

часто «убеждала» в том, что западный социализм и марксизм не страшны, ибо они совсем не применимы к российской действительности. И многие из них, фактически невольно, разумеется, «попустительствовали» распространению марксизма в России. «Либералы» же уже в 40-х гг. подметили в марксизме и сознательно восприняли некоторые элементы, которые содействовали их оппозиционной борьбе с крепостничеством и средневековым и их «надстройками» в идейной сфере.

Все это вместе способствовало распространению марксизма в России «вширь» в гораздо большей степени, чем это позволяли внутренние, собственно российские, социокультурные условия. В числе прочего марксизм способствовал упрочению европейского вектора развития русской общественной, особенно экономической мысли.

Но та же российская действительность препятствовала распространению марксизма в России «вглубь», его укоренению в целостной, адекватной первоисточнику форме. В XX век, век трех великих российских революций, Россия вошла, имея довольно длительную, но не глубокую традицию марксистской мысли. В.И.Ленин был слишком оптимистичен, когда писал, что Россия уже выстрадала марксизм. Действительно настоящие, ортодоксальные марксисты, овладевшие марксизмом не как набором догм, а марксизмом как методологической теорией, исчислялись в России единицами. Преобладали же в России неадекватные первоисточнику формы «неомарксизма», превращенные, а часто просто извращенные формы, формы квазимарксизма.

Отдельные наиболее выдающиеся личности смогли поднять ся над российской действительностью, понять и усвоить ортодоксальный марксизм весьма глубоко. По нашему представлению, не Г.В.Плеханов, а все-таки В.И.Ленин наиболее адекватно представлял и на международной арене, и в России ортодоксальный марксизм. Но в основном только в теории. Как только возникал вопрос о применении марксизма к оригинальным условиям России, так возникали и у Ленина возможности для фактической национализации, «русификации» марксизма, для появления в ленинской практической деятельности элементов субъективизма и волюнтаризма. И поэтому не только стремление к сознательной фальсификации ленинизма, скажем, западными исследователями, но и фактическое содержание практической деятельности В.И.Ленина дают известное основание говорить о том, что в практическом отношении В.И.Ленин яв-

ляется не только и даже не столько продолжателем Маркса, сколько своих российских предшественников. Будучи блестящим практиком и тактиком, владея марксовым методом анализа действительности, добившись в своей практической-политической деятельности результатов всемирно-исторического значения, В.И.Ленин не мог, однако, выйти за рамки задач, которые объективно могли быть решены в специфических условиях России, в условиях, которые основоположники марксизма никак не могли бы признать необходимыми и достаточными для реализации именно здесь, в одной стране, марксистской социалистической идеи. Ф.Энгельс мог бы сказать всем российским марксистам: «...Исторически невозможно, чтобы обществу, стоящему на более низкой ступени экономического развития, предстояло разрешить задачи и конфликты, которые возникли и могут возникнуть лишь в обществе, стоящем на гораздо более высокой ступени развития»<sup>19</sup>.

---

<sup>1</sup> Плеханов Г.В. Соч. Т. 1. С. 19.

<sup>2</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 116; Т. 22. С. 448, 440-441.

<sup>3</sup> Marx K. Das Kapital. Bd. I. Hamburg, 1867. S. 763.

<sup>4</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 28. С. 364.

<sup>5</sup> Там же. Т. 17. С. 384.

<sup>6</sup> См.: К.Маркс, Ф.Энгельс и революционная Россия. М., 1967. С. 168.

<sup>7</sup> См.: Голос минувшего. 1913. № 2. С. 235-236.

<sup>8</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 38. С. 380.

<sup>9</sup> См.: Антология мировой политической мысли. М., 1987. Т. III. С. 734, 736.

<sup>10</sup> Толстой Л. Соч. Т. 25. С. 634.

<sup>11</sup> Л.Н.Толстой в воспоминаниях современников. М., 1960. Т. 2. С. 50-51.

<sup>12</sup> См.: Васильчиков А.И. По поводу критик и рецензий на книгу «Землевладение и земледелие» // Вест. Европы. 1878. № 2. С. 779-780.

<sup>13</sup> См.: Чичерин Б.Н. Немецкие экономисты. Ч. II. Карл Маркс // Сборник Государственных знаний. СПб., 1878. Т. VI.

<sup>14</sup> См.: Жуковский Ю.Г. Карл Маркс и его книга о капитале // Вестник Европы. 1877. Т. V. Кн. 9-10.

<sup>15</sup> См.: Кауфман И.И. Точка зрения политико-экономической критики у Карла Маркса // Вестник Европы. 1872. Т. III. Кн. 5.

<sup>16</sup> См.: Мануилов А.А. Политическая экономия. М., 1918. В. I.

<sup>17</sup> См.: Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. Сб. статей (1896-1903). СПб., 1903. С. 3, 4.

<sup>18</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 419.

<sup>19</sup> Там же. Т. 22. С. 445.



## **Экономический детерминизм К.Маркса и русские интерпретации**

К изучению К.Маркса и его теорий можно подходить по-разному. Можно Маркса воспринимать как одного из более или менее известных ученых XIX века, внесших определенный вклад в развитие отдельных вопросов социальной науки. Например, антропологии. Но можно к Марксу подходить как к создателю достаточно широкого социального мировоззрения, оказавшего мощнейшее влияние не только на развитие социальной науки в целом, но и трансформации социальной практики.

Именно последний подход был характерен для нашей страны в советский период, именно такого подхода держалось подавляющее большинство отечественных обществоведов. И именно по такому подходу был нанесен чрезвычайной силы удар развалом СССР, крахом официального марксизма-ленинизма. Многие обществоведы вообще отвернулись от Маркса, другие стали рассматривать его как более или менее известного исследователя XIX века. Конечно, любая точка зрения на Маркса и марксизм допустима и, если она находится в рамках научности (т.е. аргументирована и доказательна), может быть предметом научного обсуждения.

Однако, чтобы уяснить себе — как же нам дальше быть с Марксом и марксизмом, надо ответить на вызов, брошенный крахом официального марксизма-ленинизма советского периода. Надо понять, как нам относиться к марксизму: является ли эта теория в целом устаревшей или же она может что-то объяснить и сегодня.

В нынешних российских средствах массовой информации пытаются обругать или оболгать (что попроще) марксизм, замолчать и забыть его. Тем не менее марксизм живет и развивается. Во всех передовых в экономическом и культурном отношениях странах растет число марксистских журналов и издательств, ежегодно проводятся десятки семинаров и конференций. Так ежегодные конгрессы ученых марксистов в Нью-Йорке и Париже собирают до 1000 участников. Как ни странно, но после развала «социализма» в СССР марксизм не только не умер, а, наоборот, демонстрирует бурное возрождение. К сожалению, в основном в западных странах. Пока и в этом отношении нынешняя Россия отстает от «цивилизованного Запада».

Многие исследователи под марксизмом понимают довольно разнообразные вещи. Действительно, марксизм как сложное социальное учение состоит из ряда положений, некоторые из них являются основными, так сказать, конституирующими марксизм, и другого ряда положений, которыми в общем случае можно пренебречь. Будет чрезвычайно глупо каждое высказывание или действие К.Маркса и Ф.Энгельса принимать за божественную истину и биться за нее «до последнего». Если, конечно, не превращать марксизм в религию.

Значит, надо выделить главные составляющие марксизма, которые и определяют его суть, без которых марксизм не может быть марксизмом. Здесь также имеются известные трудности. Разные исследователи и комментаторы выдвигают различные положения в качестве главных. И это характерно для крупнейших исследователей и пропагандистов марксизма. Например, В.И.Ленин писал в 1913 г.: «Главное в учении Маркса это — выяснение всемирно-исторической роли пролетариата как создателя социалистического общества»<sup>1</sup>. То есть, по сути дела, Ленин в марксизме главное видел в учении о классовой борьбе. Другой виднейший русский теоретик марксизма М.И.Туган-Барановский указывал иное: «Центральной идеей марксизма, как теории современного общественного развития, следует признать учение о концентрации средств производства»<sup>2</sup>. Однако, как бы не были интересны эти и другие положения, сами основоположники марксизма выделяли другое.

Обычно считается, что наибольшее значение в теории Маркса имеют следующие два положения: учение о прибавочной стоимости и материалистическое понимание истории. На эти два положения совершенно определенно указывал Энгельс: «По-

добно тому, как Дарвин открыл закон развития органического мира, Маркс открыл закон развития человеческой истории: тот, до последнего времени скрытый под идеологическими наслоениями, простой факт, что люди в первую очередь должны есть, пить, иметь жилище и одеваться, прежде чем быть в состоянии заниматься политикой, наукой, искусством, религией и т.д.; что, следовательно, производство непосредственных материальных средств к жизни и тем самым каждая данная ступень экономического развития народа или эпохи образуют основу, из которой развиваются государственные учреждения, правовые воззрения, искусство... Но это не все. Маркс открыл также особый закон движения современного капиталистического способа производства и порожденного им буржуазного общества. С открытием прибавочной стоимости в эту область была сразу внесена ясность... Двух таких открытий было бы достаточно для одной жизни»<sup>3</sup>. И в другом месте о том же самом: «На этих двух важных основаниях зиждется современный научный социализм»<sup>4</sup>.

Все остальные высказывания и положения Маркса и Энгельса, какое бы они значение не приобретали в то или иное время, нельзя рассматривать в одном ранге с двумя вышеназванными. Ни классовая борьба, ни диктатура пролетариата, ни учение о концентрации средств производства, ни тенденция понижения средней нормы прибыли, ни даже теория социальной революции и т.д. не могут рассматриваться самостоятельно и составлять ядро марксизма. Все эти и остальные положения марксизма при всей их важности есть или следствие двух основных положений, или характерны лишь для конкретного исторического периода и своеобразия конкретных условий.

Для нашей темы наибольший интерес представляет второе учение – исторический материализм. Ибо для ответа на вызов времени (что же случилось с Россией и что ждет ее завтра) необходимо научное понимание истории, понимание общих законов исторического развития. Такое понимание и дает марксизм (исторический материализм). Никакая другая общественная теория такого понимания не дает. Не случайно, что те наблюдатели, которые по разным причинам не разделяют марксистских взглядов на закономерности развития общества, время от времени провозглашают «конец истории».

В этой связи стоит специально остановиться на позиции К.Поппера, который приобрел некоторую моду как «сокрушительный» критик марксизма. Действительно, Поппер в книге

«Открытое общество и его враги» развивает достаточно серьезное критическое исследование основных положений марксизма. Однако в самом тексте книги Поппер отнюдь не выступает против всего учения Маркса. Более того, он отдает должное Марксу и марксизму, как «действительно гуманистическому движению», «не может быть сомнения в гуманистическом импульсе, лежащем в основе марксизма». Труды Маркса, пишет далее Поппер, «не пропали даром. Он на многое открыл глаза и обострил наше зрение. Возвращение к домарксистской общественной науке уже немыслимо. Все современные исследователи проблем социальной философии обязаны Марксу, даже если они этого не осознают»<sup>5</sup>.

Вместе с тем Поппер не согласен со многим в теории Маркса и главное в том, что пророчества Маркса не сбылись. Как Поппер трактует «пророчества», мы поговорим несколько ниже. Сейчас же обратим внимание на то, что Поппер полностью признает «исторический материализм» Маркса и совершенно определенно ставит это ему в заслугу. «Экономизм (или «материализм»), — пишет Поппер, — т.е. утверждение, согласно которому экономическая организация общества, организация нашего обмена веществ с природой, является фундаментальной для всех социальных институтов, особенно для их исторического развития. Это утверждение, по моему мнению, совершенно верно, если мы принимаем обычный, достаточно неопределенный смысл слова «фундаментальный», не придавая ему слишком большого значения. Другими словами, нет никакого сомнения, что практически все социальные исследования — институциональные или исторические — могут выиграть, если они проводятся под углом зрения их координации с «экономическими условиями» общества. Даже история такой абстрактной науки, как математика, не является исключением. В этом смысле можно сказать, что экономизм Маркса представляет весьма ценный прогресс в методах социальной науки»<sup>6</sup>.

Таким образом, даже крупнейший критик Маркса признает, что исторический материализм или экономический детерминизм составляет существенный вклад в социальную науку. Тем более это важно для нас.

Так о чем же писал Маркс? Марксово понимание исторического процесса можно найти в следующих словах: «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 созревают материальные условия их осуществления в недрах самого старого общества»<sup>7</sup>. И еще: «Страна, промышленно более развитая, показывает менее развитой стране лишь картину ее собственного будущего». «Всякая нация может и должна учиться у других. Общество, если даже оно напало на след естественного закона своего развития, ...не может ни перескочить через естественные фазы развития, ни отменить последние декретами»<sup>8</sup>.

Эти классические положения означают, что, например, буржуазные отношения никогда не могут появиться на базе феодальных производительных сил. Так же и социалистические производственные отношения никогда не могут появиться на основе развивающихся капиталистических производительных сил. То есть для образования социалистического общества необходим настолько высокий уровень развития производительных сил капиталистического общества, который по сути будет означать, что им уже тесно в рамках старых (т.е. буржуазных) производственных отношений. Согласно теории марксизма получается, что социализм может «победить» только в самых экономически развитых странах и в силу транснационального характера современного производства, что сегодня стало совершенно очевидным, в целом ряде стран одновременно как взаимосвязанный процесс. Более того, сегодня также можно утверждать, исходя из современных общемировых тенденций и прежде всего глобализации основных проблем, что социализм будет характерной чертой современного исторического процесса для большинства стран одновременно.

Если строго придерживаться этой формулы, то становится трудно объяснить социалистический характер русской революции 1917 г. и последующее строительство социализма в отдельно взятой России. Как известно, русская революция произошла в отсталой стране, с крайне низким уровнем развития капитализма. Согласно марксистской теории в России могла произойти только буржуазно-демократическая революция, целью которой было прежде всего преодоление пережитков феодализма. Если же революцию 1917 года считать социалистической и советское общество, возникшее в ее результате, социалистическим, то тогда придется считать классический марксизм ошибочным или по крайней мере постараться выхолостить исторический материализм. Например, К.Поппер прибег к первому

методу. Как мы видели выше, он вполне признавал исторический материализм Маркса, но теорию социальной революции Маркса считал ошибочной. Ибо социалистическая революция в России, как считает Поппер вслед за некоторыми другими, произошла не в соответствии с теорией Маркса. «Несмотря на все его несомненные достоинства, — пишет Поппер, — я считаю Маркса ложным пророком. Он был пророком, указывающим направление движения истории, и его пророчества не сбылись»<sup>9</sup>. Спрашивается: почему? Потому, отвечает Поппер, что «невозможно отождествить русскую революцию с той социальной революцией, о которой пророчествовал Маркс. Русская революция фактически вообще не имеет ничего общего с пророчеством Маркса». И в другом месте: «Как таковой, марксизм определенно не является основой политики Российской коммунистической партии после прихода ее к политической власти»<sup>10</sup>.

Интересно, что здесь Поппер достаточно точно подметил различие между теорией марксизма и практикой партии большевиков после прихода к власти. Это мнение полезно было бы изучить тем наблюдателям, которые без усталости все валят в одну кучу: марксизм, ленинизм и сталинизм. Особенно следует поразмышлять тем, которые Сталина и соответствующие порядки прямо выводят из трудов Маркса. Однако же прямо объявлять Маркса пророком (удачным или неудачным — это другой вопрос) значит допускать натяжку. Маркс нигде и никогда не писал о конкретном устройстве социалистического общества, «никогда не возводил «социалистической системы» по его собственным словам»<sup>11</sup>. Это довольно известный и сотни раз описанный сюжет. Почему Поппер еще раз его муссирует, сказать трудно. Маркс, открыв специфический закон исторического развития, мог предсказать направление движения, и только. И то, что это направление в случае России оказалось верным, совершенно бесспорно. До самого 1917 года никто из марксистов не полагал будущую революцию как социалистическую, речь шла именно о буржуазно-демократической революции. Н.Бердяев отмечал, что «Маркс и Энгельс говорили о буржуазном характере русской революции»<sup>12</sup>. Да и почему надо приписывать Марксу пророчества относительно социалистической революции в России, когда это находится в полном противоречии с его собственным учением.

Но, может быть, Поппер прав по существу? Да, прав, если считать русскую революцию социалистической. В данном случае пришлось бы признать, что она осуществилась не по-марксистски. Стало быть, и марксизм пришлось бы признать ошибочной теорией.

Однако не все так просто. Один из сильнейших аргументов признания Октябрьской революции в качестве социалистической состоит в разделении русской революции на две: Февральскую — буржуазную и Октябрьскую — социалистическую. Однако такое разделение не выдерживает критики ни с теоретической, ни с эмпирической стороны. Теоретически, наверное, и ребенку ясно, что за 8 месяцев между февралем и октябрём не мог капитализм в России так развиться, чтобы создать необходимые экономические предпосылки для социализма. Изучая же революцию эмпирически, понятно, что это была одна революция, но с двумя этапами. «Вся суть в том, — писал Л.Троцкий, — что Февральская революция была только оболочкой, в которой скрывалось ядро Октябрьской революции»<sup>13</sup>. О двух этапах писали и Ленин, и Сталин, и многие другие. С февраля по октябрь шло нарастание революционного напряжения, охват революцией все больших масс населения, углубление ее и, наконец, решение в октябре тех задач, которые были только поставлены в феврале. Октябрь не решил, да и не мог решить задач социализма. Особенно это ясно стало после 1991 года.

Сегодня социалистического общества в России не существует (с чем, вероятно, согласны все наблюдатели), а марксистское интеллектуальное течение достаточно мощно представлено во всех основных странах мира. Поэтому даже с формальной точки зрения проще считать ошибочной трактовку СССР как социалистического общества, чем, собственно, марксизм. Так как же быть?

Если говорить более точно, то надо признать, что в русской революции реализовалась концепция марксизма в целом, включая большевиков и меньшевиков. Однако в результате революции у власти оказались большевики во главе с В.И.Лениным, т.е. представители революционного крыла марксизма. Это, казалось бы, должно свидетельствовать, что концепция большевиков оказалась более правильной, чем меньшевиков, более реальной. Но здесь и начинаются проблемы и загадки.

Есть еще одна сложность, связанная с одним противоречием в марксизме, которое можно обозначить как двойственность или дуализм марксизма. С одной стороны, марксизм есть строго научная концепция, которая с помощью экономического детерминизма объясняет смену стадий (или формаций) в развитии общественного строя. Это можно обозначить как эволюционную сторону марксизма. С другой стороны, в марксизме заложена революционная составляющая, которая объясняет сме-

ну общественного строя через социальную революцию, где субъективный фактор (в форме сознания политических партий) приобретает решающее значение.

Это противоречие между эволюционной и революционной сторонами, конечно, не есть какой-то недостаток или ущербность марксизма. На него многие исследователи обращали внимание и по-разному его трактовали<sup>14</sup>. Например, тот же Поппер понимает дуализм марксизма следующим образом. Хотя Маркс и признавал, пишет Поппер, — «что материальный мир и его необходимость являются фундаментальными, он не чувствовал никакой любви к «царству необходимости», как он назвал общество, находящееся в плену своих материальных потребностей. Он ценил духовный мир, «царство свободы» и духовную сторону «человеческой природы» так же сильно, как и любой христианский дуалист, и в его работах даже имеются следы ненависти и презрения к материальному»<sup>15</sup>. Поппер в данном случае смешивает «сущее» и «должное», не понимает этого различия у Маркса. «Глубокая пропасть разделяет активизм и историзм Маркса, — пишет далее Поппер, — и эту пропасть еще более углубляет его доктрина, согласно которой мы должны подчиняться чисто иррациональным силам истории. Ведь раз он осудил как утопические любые попытки применить разум для разработки проектов будущего, то выходит, что разум не может играть какую бы то ни было роль в создании более разумного мира»<sup>16</sup>. Почувствовав противоречие марксовской конструкции, но совершенно не поняв диалектичности этого противоречия, Поппер берет всерьез лишь одну сторону марксизма — экономический детерминизм и объявляет, что «пророчества Маркса» не сбылись, ибо марксистский историзм не предусматривал русской революции как революции социалистической.

Иную трактовку этого противоречия марксизма мы находим у Н.Бердяева: «Марксизм есть не только учение исторического или экономического материализма о полной зависимости человека от экономики, марксизм есть также учение об избавлении, о мессианском призвании пролетариата, о грядущем совершенном обществе, в котором человек не будет уже зависеть от экономики, о мощи и победе человека над иррациональными силами природы и общества. Душа марксизма тут, а не в экономическом детерминизме»<sup>17</sup>. Как видим, Бердяев, глубже и, так сказать, адекватнее понимая марксизм, все-таки упор делает на вторую сторону, что помогает ему в объяснении феномена «русского коммунизма».



На мой взгляд, дуализм марксизма можно правильно понимать, только беря его исторически. В обществе, менее экономически и культурно развитом, экономический детерминизм определяет почти все или очень многие стороны общественного устройства и развития. Причем в более архаических обществах экономическая доминанта проявляется сильнее, подчас закрепляясь в мистических или религиозных нормах как этический или моральный императив. Здесь бессознательные ощущения экономической необходимости превращаются в якобы сознательно формируемые нравственные (точнее, мистические) нормы.

По мере развития производительных сил и экономического базиса общества появляются все большие возможности для более свободного развития людей, для действительного понимания исторического процесса. В обществах более развитых социальный фактор («социальное проектирование», по словам Поппера) начинает играть все большую роль. И не потому, что люди вдруг смогли освободиться от материальной необходимости, а потому, что они теперь могут ее глубже изучить и лучше понять на основе более развитой материально-технической базы производства. И главное, это более развитая база предоставляет людям значительно большие возможности для удовлетворения всех своих потребностей. В результате общество может быть более свободным и в своем социальном выборе. Поэтому проблема социальных альтернатив возникает только на очень высокой стадии экономического развития, когда, собственно, экономическое развитие перестает быть доминирующим фактором.

Таким образом, социалистическая революция согласно историческому материализму должна означать не просто народный взрыв от нищенской жизни, а то положение, когда массы сознательно, с полным пониманием этапов и последствий берутся за переустройство своего общества. Причем до этого капитализм должен исчерпать все возможности своего поступательного развития.

Однако в России революция произошла только в начале становления капитализма. Но в результате революции власть оказалась в руках пролетарской, марксистской партии, которая и встала перед проблемой строительства социализма в экономически отсталой стране. Как это можно было объяснить, не пытаясь с марксизмом, историческим материализмом?

На эту проблему неоднократно указывали меньшевики. Г. Плеханов, в частности, предупреждал о невозможности взятия государственной власти пролетарской партией в тех экономических условиях, которые были характерны для России начала XX века.

В целом понимали эту проблему и большевики. Особенно для Ленина она составляла большую теоретическую трудность. В самом конце жизни, смертельно больным, он пытается сформулировать решение этой проблемы. Отвечая Н.Суханову, обвинявшему большевиков, что революцию они делают не по-марксистски, Ленин писал: «Если для создания социализма требуется определенный уровень культуры, ...то почему нам нельзя начать сначала с завоевания революционным путем предпосылок для этого определенного уровня, а потом уже, на основе рабоче-крестьянской власти и советского строя, двинуться догонять другие народы»<sup>18</sup>. Это положение Ленина, высказанное им в ряде последних работ, послужило началом формирования, так сказать, теории «русского социализма».

Так Сталин, будучи одним из наиболее ярких представителей «советского марксизма» (марксизма-ленинизма), пошел по пути исправления или, лучше сказать, выхолащивания марксизма. Это и проявилось в дискуссии между Троцким и Сталиным, двумя крупнейшими деятелями русской революции после Ленина. Троцкий разъяснял, что, да, начать социалистическую революцию в экономически и культурно отсталой стране можно, но построить социалистическое общество в отдельной стране невозможно. «Завоевание власти пролетариатом в отсталой России, — писал Троцкий, — неотвратимо вытекает из соотношения сил в буржуазной революции. Какие дальнейшие экономические перспективы откроет диктатура пролетариата, это зависит от внутренних и мировых условий, при которых она установится. Самостоятельно Россия не может, разумеется, прийти к социализму. Но, открыв эру социалистических преобразований, она может дать толчок социалистическому развитию Европы и таким образом прийти к социализму на буксире передовых стран»<sup>19</sup>. Троцкий в данном случае держался в рамках классического марксизма, примиряя его с тем, что все же революция произошла в одной, среднеразвитой стране, своей теорией перманентной революции.

Сталин не отказывался от трактовки СССР как социалистической страны (даже наоборот), но он изменил марксизм в одном пункте. А именно, он утверждал, что социализм можно построить в отдельной стране, к тому же совсем не самой экономически развитой. То есть согласно такой логике экономическое развитие, экономический базис не есть главное в построении социалистического общества. Этот пункт решающий для всего

марксизма. После такой процедуры можно объявлять социалистическим любое государство, где соблюдаются внешние признаки равенства. Сталин изучал и знал марксизм и пытался широко использовать его в своей деятельности. Но в данном случае соединить марксизм, т.е. исторический материализм со строительством социализма в экономически отсталой, полуфеодальной, крестьянской стране, к тому же отдельно взятой, было невозможно. Пришлось поступаться марксизмом и объявить, что пролетариат отдельной отсталой страны не только может, но и «должен построить социалистическое общество». Правда, Сталин это положение, по своему обыкновению выворачивать все наизнанку, объявил развитием марксизма.

Так как марксизм к концу 20-х годов был выхолощен в своем основном пункте почти без остатка, то он по необходимости все больше сводился к пустой фразе. Если Сталин еще занимался марксизмом, то последующие партийные руководители почти откровенно его игнорировали. Даже трудно или смешно было называть таких лидеров КПСС, как Н.Хрущев или Л.Брежнев, марксистами.

Дальше, после Сталина такое раздвоение между жизнью и идеологией приобретало все больший масштаб, достигнув в конце брежневского периода самоуничтожающихся размеров. Последсталинские деятели в лице лидеров партии все меньше обращали внимание на марксистскую теорию, превратив ее в конце концов в несколько ритуальных формул или даже фраз.

Любопытна позиция в этом отношении нынешнего лидера компартии России Г.Зюганова, который почти открыто на место мировоззренческого основания «для функционирования» вместо марксизма ставит идеологию великодержавного патриотизма, которую по существу сводит к «ценностям русской цивилизации». Корни такой идеологии Зюганов закономерно находит у Сталина. Сталин, пишет Зюганов, «как никто другой, понимал необходимость мировоззренческого обновления в рамках новой геополитической формы – СССР». И далее: «Сталину не хватило каких-нибудь пяти-семи лет жизни, чтобы сделать «идеологическую перестройку» необратимой и обеспечить восстановление необоснованно прерванной российской духовно-государственной традиции»<sup>20</sup>. Существенно также то, что в марксизме Зюганов признает лишь теорию прибавочной стоимости, совсем забывая об историческом материализме<sup>21</sup>. Таким образом, в идеологии Зюганова находит свое, наверное, уже закон-

ченное воплощение «русский социализм», который не только фактически, но и почти формально порывает с классическим марксизмом.

В этой связи возникает закономерный вопрос: может быть, Зюганов прав? То есть может быть, лучше было бы окончательно забыть марксизм и практически строить новое, хорошее общество, великую державу, исходя из накопленных российских традиций и тех обстоятельств, которые ежедневно подворачиваются под руку? Ну и, конечно, собственного понимания того и другого. Но тогда Зюганов не должен объявлять себя коммунистом, ибо одна из традиций, в том числе российских, прочно связывать коммунистическую партию с марксизмом. Есть масса политических движений, которые стремятся сделать России великой без всякого марксизма. Но вся суть в том, что нет другой столь разработанной и непротиворечивой теории помимо марксизма, которая могла бы толково объяснить, куда можно стремиться и что из этого получится. Если же путать названия и определения, то даже в теории получится кавардак, а в практических делах — тем более. Но главное состоит в том, что намного практичнее пользоваться какой-либо теорией (благо, что их уже есть немало), чем простоудушно отдаться эмпиризму и изощряться лишь в названиях. Более того, надо будет всерьез как-то определять то общество, которое будет появляться в результате эмпирических усилий.

Любопытно также то, что у Зюганова практически нет другого теоретического выхода в сегодняшней политической ситуации. Если следовать марксистской схеме (формационному подходу), то России нужен рынок и какой-то капитализм. Если же народ уже не хочет никакого рынка и капитализма, то проще отбросить марксизм и создать какую-то новую идеологию, способную реанимировать «русский социализм». Например, «идеология государственного патриотизма», где «красный» идеал воссоединяется с «белым» идеалом национально-осмысленной государственности и где «Россия обретет, наконец, вождя и вождя, вождя и вождя»<sup>22</sup>. Так, собственно, в устах новых лидеров коммунистического движения в России марксизм переделался в устряловщину.

Марксизм — научная теория, объясняющая закономерности развития общества. Если его отбросить, то чем объяснять историческое развитие? Какой теорией? Некоторые предлагают марксистский формационный подход заменить на цивилизаци-

онный. То есть считать, что каждая страна представляет собой некоторую особую цивилизацию, развивающуюся не так, как другие. Так тот же Зюганов считает: «С точки зрения экономической, Россия есть автономный хозяйственный организм, принципиально отличающийся по законам своей деятельности от западной модели «свободного рынка». Россия как самобытный организм имеет особые закономерности развития»<sup>23</sup>. Выделим, что здесь имеются в виду не просто особенности (что естественно и понятно), но «принципиальные» отличия, «особые закономерности развития». Выходит, что закон стоимости, закон спроса и предложения, законы денежного обращения и другие объективные экономические законы в России и не действуют или действуют совсем не так, как на Западе. По этой логике получается, что для каждой страны можно искать свои закономерности исторического процесса, свои этапы. Причем последние становятся уже, собственно, не особенностями исторического развития, а конституирующими моментами общества.

Однако в таком случае мы лишаемся вообще научного подхода, ликвидируется социальная наука как таковая. Ведь известно, что наука едина для всех стран. Нет, скажем, физики для Индии и физики для Англии. Есть одна наука «физика» с равной неизбежностью применения в любой стране. Также и социальные науки. Экономические законы (закон стоимости, спроса и предложения, денежного обращения и т.д.) равно действуют во всех странах. Также и законы исторического развития. Трудно, например, представить ситуацию, когда в одной группе стран историческое развитие идет от рабовладельческого общества к феодальному, а в другой группе стран, наоборот, от феодального к рабовладельческому. Это нонсенс. При всех национальных особенностях демократические режимы похожи друг на друга, так же похожи и диктатуры. Гитлеровский режим в Германии имел некоторую похожесть со сталинским режимом в России, конечно, при существенных различиях. Но общественная наука, что в Германии, что в СССР того периода, одинаково сводилась к простой апологетике режимов. То есть ее как науки просто не было.

Цивилизационный подход, как он применяется у некоторых современных авторов, по сути своей отвергает единый научный подход, особенности истории той или иной страны возводит в основной принцип ее существования. Социальная наука становится пригодной только для данной страны, что, по

существо, убивает науку. Ее место замещается рядом деклараций очередного придворного идеолога или самого лидера. Но понять что-либо в этом случае уже невозможно. Остается лишь верить начальству и быть дисциплинированным.

Для любителей возводить национальные особенности исторического развития каждой страны в особую, никак и нигде неповторимую «цивилизацию» с особыми ни на что не похожими «историческими законами», напомним, что такой почин уже имелся в науке в лице ранней исторической школы политэкономии. Представители этой школы полагали, что каждая отдельная страна развивается своим особым неповторимым путем, что политэкономия поэтому является наукой сугубо национальной. Например, российский деятель этого плана Н.Я.Данилевский писал в 1871 году: «Наука может быть национальна. Наиболее же национальный характер имеют (или, по крайней мере, должны бы иметь для успешности своего развития) науки общественные, так как тут и самый объект науки становится национальным»<sup>24</sup>. Таким образом получается, следуя этой логике, что сегодня можно ждать появления особой украинской, молдавской, чеченской и т.д. философии или политэкономии. Еще в свое время Маркс заметил, что такое «выхолащивание» политической экономии является «могилой этой науки»<sup>25</sup>. Более современный исследователь писал, что множество монографий представителей исторической школы «ставило своей целью не столько дополнить теорию, сколько вытеснить ее»<sup>26</sup>. Надо сказать, что Зюганову эта операция во многом удалась.

Если же придерживаться строго научной или марксистской точки зрения, что в данном случае одно и то же, и, в частности, формационного подхода, то следует признать, что в результате русской революции с «пролетарским захватом власти» появилась возможность начать строительство социализма в России, но только начать. Если же полагать, что в России был построен социализм (даже и с «деформациями»), то неминусово надо пересмотреть марксистское положение о соответствии производственных отношений уровню и характеру развития производительных сил и перейти от формационного подхода к цивилизационному. То есть в таком случае следует полагать, что Россия есть такая страна, такое общество, где российские национальные и исторические особенности позволяют отойти от строгой марксистской формулы или любой другой научной теории и быть более свободными в создании того или иного общественного

стройка. В конечном счете придется соглашаться с тем определением, которое выбирает сам лидер страны. Таких примеров в современном мире, к сожалению, много, и как раз именно в тех странах, где общественная наука развита менее всего или существенно задержана.

Какой вариант более реалистичен — сказать не так уж трудно. Марксистское объяснение значительно ближе к исторической правде, чем все остальные попытки. Приведем еще одну цитату Энгельса на этот счет: «Конечных причин всех общественных перемен и политических переворотов надо искать не в головах людей, не в их возрастающем понимании вечной истины и справедливости, а в изменениях способа производства и обмена, их надо искать не в философии, а в экономике соответственной эпохи»<sup>27</sup>. И сколько бы такие деятели, как И. Сталин, Мао Цзэдун или Фидель Кастро, не объявляли, что они построили социализм, в реальности эти страны отставали в экономическом и культурном развитии от передовых стран Запада. И это отставание «социалистических» стран Востока от капиталистических стран Запада с марксистской точки зрения, с позиций формационного подхода объяснить невозможно.

Говоря о формационном подходе, я не имею в виду только и исключительно формации, которые описал Маркс. Это могут быть и другие теории этапов в развитии общества, например «стадии роста» Уолта Ростоу или «экономические порядки» В. Ойкена. Главное в том, что эти теории пытаются описывать общие закономерности поступательного развития любой страны, т.е. отвечают критериям научности. Беру же я в основном марксистский формационный подход, потому что он, на мой взгляд, более глубоко разработан и имеет несравнимо ни с какой другой теорией большее признание.

Начать создавать социалистическое общество в России было можно, двигаться в этом направлении было можно, что, собственно, и доказал в своем развитии СССР. Но построить социализм в классическом марксистском его понимании в отдельной стране оказалось невозможным. Здесь марксизм оказался прав. И в этом своем главном положении марксизм не устарел, а даже наоборот. Переворот 1991 года лишь подтвердил историческую правоту марксизма. Дал нам возможность более реалистично смотреть на мир.

## Примечания

- 1 *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 23. С. 1.
- 2 *Туган-Барановский М.И.* К лучшему будущему. М., 1966. С. 144.
- 3 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 19. С. 350-351.
- 4 Там же. С. 115.
- 5 *Поппер К.* Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 2. С. 98. Все это резко контрастирует с послесловием автора к этой книге, где он объявляет без каких-либо доказательств и аргументов, что «марксизм - это совершенно ложная и весьма претенциозная теория» (С. 478). Однако это послесловие было написано, когда автору стукнуло уже 90 лет. Видимо, это объясняет, что автор забыл привести основной текст книги в соответствие с новациями послесловия, или не сообразил, что элементарная научная порядочность требует это сделать. В любом случае, послесловие нельзя рассматривать в качестве серьезного дополнения к тексту книги.
- 6 Там же. С. 126.
- 7 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 13. С. 7.
- 8 Там же. Т. 23. С. 9, 10.
- 9 *Поппер К.* Открытое общество и его враги. С. 98.
- 10 Там же. С. 129, 99.
- 11 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 19. С. 372.
- 12 *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 61.
- 13 *Троцкий Л.* История русской революции. Берлин, 1931. Т. 1 С. 6.
- 14 См.: *Андерсон П.* Размышления о западном марксизме. На путях исторического материализма. М., 1991. С. 179.
- 15 *Поппер К.* Открытое общество и его враги. С. 122.
- 16 Там же. С. 232.
- 17 *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. С. 81.
- 18 *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 45. С. 381.
- 19 *Троцкий Л.* История русской революции. Берлин, 1933. Т. 2. Ч. 2. С. 471.
- 20 *Зюганов Г.А.* Россия – родина моя. Идеология государственного патриотизма. М., 1996. С. 141, 143.
- 21 «Марксистская теория прибавочной стоимости и ленинское учение об империализме, методология анализа политических процессов в период трех революций в России и идеология новой экономической политики (НЭП) сохраняют, с нашей точки зрения, и сегодня непреходящую не только идейно-теоретическую значимость, но и практическую ценность» (Там же. С. 33-34). Как видим, никакого исторического материализма тут нет, нет даже намека на него. Более мелкие идеологи того же полета откровенно пишут о «преодолении истмата» (см.: Советская Россия. 1996. 28 ноября). Обстоятельный разбор упреждений этих идеологов дан А.П.Бутенко в статье «Муравьиная политэкономия или как социал-дарвинизм защищает номенклатуру» (Альтернативы. 1997. № 2. С. 155-168).
- 22 *Зюганов Г.А.* Россия – родина моя. Идеология государственного патриотизма. С. 219.
- 23 Там же. С. 51.
- 24 *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М., 1991. С. 160-161. Любопытно, что этого автора, вдруг ставшего модным в некоторых национально озабоченных



кругах, еще в начале века Н.Бердяев характеризовал как эпитгона славянофильства, а его теоретические изыскания как quasi-науку (см.: *Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков. Собр. соч. М., 1997. Т. 5).*

<sup>25</sup> *Маркс К., Энгельс.* Соч. Т. 26. Ч. III. С. 528.

<sup>26</sup> *Селигмен Б.* Основные течения современной экономической мысли. М., 1968. С. 26.

<sup>27</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 151.

## **Философские парадигмы «западного марксизма»: генезис и классификация**

Вопрос о судьбах марксизма в XX веке теснейшим образом связан с феноменом «западного марксизма». Это понятие в марксологической литературе западных стран и в советской науке интерпретировалось прежде всего как попытка противопоставить его «восточному марксизму», ленинизму и официальной советской философии.

Представители различных школ и направлений «западного марксизма» накопили богатый опыт постановки и решения новых проблем, связанных с методологией познания и общественной практикой, развитием личности, культуры и нравственности. Однако этот опыт в советской науке длительное время игнорировался, а если и рассматривался, то тенденциозно — под углом зрения заданной жрецами «чистого огня» непримиримой политической и идеологической установки. В наше время представляется целесообразным обратиться к истокам и побудительным причинам возникновения неортодоксальных версий марксизма.

На рубеже XIX и XX вв. в развитии мирового капитализма произошли глубокие качественные сдвиги, связанные с его материально-производственной и организационно-финансовой перестройкой. Кредитные учреждения все активнее вмешивались в организацию производства, утверждались частные монополии, развивалось государственное регулирование экономики. Процесс «регулирования» и «рационализации» производства сопровождался усилением бюрократизации и стандартизации всей производственной, социокультурной и повседневной жизни человека. Росла тенденция к его обезличиванию в много-

численных формах групповой деятельности: корпорациях, партиях, союзах, комитетах и т.п. Все более обострялась поляризация «частной» и «публичной» жизни человека. Уравнивание товаров на рынке посредством сведения их ценности к меновой стоимости порождает унифицирующее влияние рынка, засилье стандартов. Товарный фетишизм, который словно туман окутывает продукты труда, превращает общественные отношения в вещные, придавая им характер господствующей над людьми нечеловеческой силы. Господство вещных отношений все более принимало универсальную форму.

Уже в середине XIX века по сравнению с предшествующим периодом произошла смена ведущих ориентаций философского и научного познания. В XIV—XVIII вв. задача подняться с низкого уровня средневековой экономики на уровень индустриальной цивилизации обуславливала прежде всего потребность в познании законов природы, при этом человек рассматривался в системе природы лишь как один из ее элементов. В XIX—XX вв. центр тяжести познавательных интересов стал смещаться на само общество и человека, который рассматривался как составная часть различных общественных образований и носитель социальных отношений. Новая познавательная ориентация отражала объективную потребность в реорганизации социальной жизни людей. Особую актуальность этой проблематике придавало растущее рабочее движение, неоднократно приводившее к революционным потрясениям во многих странах. В эпоху индустриализма масса стала вторгаться в политическую и культурную жизнь. Этот феномен явился предметом философского осмысления теоретиками культуры. Широкую известность получили идеи «массового общества», элитарная критика «омассовления», деспотизма масс (Ницше, Шпенглер, Ортега-и-Гассет).

Все более актуальными становились вопросы: кто является реальным субъектом истории, каковы пути и средства превращения человека из отчужденного в свободного творца своей жизни? В философском плане эта постановка вопроса трансформировалась в проблематику, связанную с разработкой концепций субъекта, субъективности, смысла языка в системе культуры. Показательно, что в XX в. эти темы стали обсуждаться не столько в традиционном теоретико-познавательном, сколько в субстанционально-онтологическом и нормативном аспектах, выражавших по сути дела философско-антропологический под-

ход. Жесткому разделению субъекта и объекта познания были противопоставлены идеи цельного знания в различных течениях «философии жизни».

Теперь уже мало кого удовлетворяло решение Гегелем вопроса о субъекте. Согласно Гегелю, субъектом (и в то же время субстанцией) универсума является абсолютная идея. Будучи активным субъектом, субстанция в своем самодвижении превращает всеобщее, абстрактное, то есть самое себя, в конкретное, в мир наличного бытия (природу, историю, человека) как в свое инобытие. Таким образом, человек оказывается лишь средством для «мирового духа». Гегелевский панлогизм, принцип абстрактной всеобщности как движущего начала всякого индивидуального бытия, лишённого самостоятельности, вызвал в европейской философии XIX–XX вв. прямо противоположную тенденцию – поворот к проблемам «живого», «конкретного» человеческого существования, взятого в контексте социокультурной истории.

В результате сложились антигегелевские течения различной мировоззренческой ориентации: от антропологическо-материалистической (Л.Фейербах) до экзистенциальной. Носителями нового, неклассического типа философствования – экзистенциального, выступили такие течения, как «философия жизни» (А.Шопенгауэр, Э.Гартман, Ф.Ницше, В.Дильтей, А.Бергсон), экзистенциализм (К.Ясперс, М.Хайдеггер, Ж.-П.Сартр, А.Камю, Г.Марсель), философская антропология (М.Шелер) и др.

Возникновение марксизма также явилось одной из форм нового типа философствования, в том числе по стержневой проблематике определения субъекта истории, соотношения абстрактного и конкретного. К.Маркс уже в ранних произведениях показал логическую несостоятельность попыток Гегеля вывести конкретное (человека) из абстрактного (мирового духа), в результате чего человек низводился до положения носителя государственных форм «всеобщности», и субъектом развития выступал не человек, а государство. Маркс и Энгельс увидели разгадку проблемы человека не в нем самом и не в надчеловеческих абстрактно-всеобщих «субстанциях», а в сфере предметной деятельности человека. Созданный руками человека мир предметов («вторая природа») – это не просто совокупность вещей, предназначенных для потребления, но единственно наглядный способ проявления сущности человека, раскрытая книга человеческих сущностных сил. Подлинным творцом, субъектом исто-

рического развития является не «самосознание» и не общество или история вообще, а деятельный человек, преследующий свои цели, человек в его истории.

Особенно важное значение для судеб марксизма в XX веке имели положения Маркса о практике и человеческой субъективности, впервые сформулированные им в «Тезисах о Фейербахе» (1845 г., опубликовано в 1888 г.). В советской литературе, посвященной анализу этой работы, обычно речь шла об отличии философской установки Маркса от Фейербаха, задачах философии по преобразованию мира, сущности человека. Между тем важные идеи, сформулированные в первом тезисе, не были раскрыты и по достоинству оценены.

Речь идет о том, что, согласно Марксу, предмет, действительность и чувство следует рассматривать не только в форме объекта, созерцательно, но и субъективно, как человеческую чувственную деятельность, практику. В этом пункте проявился один из радикальных разрывов марксизма с классической философской традицией, абсолютизовавшей гносеологическое отношение, когда человеческое «я» выступало лишь в качестве рефлектирующего и познающего центра.

Однако проблема субъективности и ее онтологического обоснования не получила концептуальной разработки ни у Маркса, ни у Энгельса, ни у их последователей. По признанию Энгельса, обстоятельства складывались так, что он и Маркс должны были подчеркивать прежде всего значение экономической стороны, причем нередко больше, чем следовало. Главное внимание они уделяли обоснованию того положения, что производство и воспроизводство материальных условий жизни является исходным пунктом и основной причиной всего исторического процесса. Между тем в дальнейшем, на протяжении XX века именно дискуссии вокруг проблем практики, субъективности и субъективного фактора привели к плюрализации марксистской теории, возникновению ряда неортодоксальных течений.

К концу XIX века марксизм занимал доминирующее положение в социалистическом движении — в отличие от прудонизма, бланкизма, фурыеризма и других разновидностей, исчезнувших из политической жизни. Социал-демократические партии объединились во II Интернационале, в котором на первых порах сложилась особая форма марксизма, претендовавшая на ортодоксальность (А.Бebelь, К.Каутский, П.Лафарг, Г.Плеханов, Р.Люксембург и др.). Однако в начале XX века в социал-демок-

ратии произошел глубокий раскол на реформистское и революционное направления по организационным, политическим и мировоззренческим вопросам. Он отражал реальное размежевание различных социальных групп как внутри рабочего класса, так и во всем обществе. Начало этому расколу положил в конце 90-х годов Э.Бернштейн, заявивший, что традиционные марксистские решения не соответствуют более историческим реалиям и марксизм нуждается в коренном пересмотре. Ортодоксы подвергли Бернштейна резкой критике. Но они не смогли понять суть изменений в развитии капитализма на рубеже веков (возникновение монополий, акционирование предприятий, усиление экономических функций государства и т.д.). Эти качественные изменения трактовались ими лишь как симптомы изживания капитализмом самого себя, его скорого краха, в результате чего на смену капиталистической придет социалистическая организация производства. Они были убеждены, что само экономическое развитие с «естественной необходимостью» подводит пролетариат к восприятию социалистических идей. Характерной чертой многих работ деятелей II Интернационала было фактическое сползание на позиции объективистского экономического детерминизма. Тем самым марксизм интерпретировался в позитивистском духе. Необоснованное упование на некий «автоматический крах» капитализма привело ортодоксов к недооценке не только роли субъективного фактора в истории, но и всей проблематики, связанной с познанием человека как действующего существа, творца культуры, роли культуры в формировании личности.

В отличие от основоположников марксизма, ставивших в центр своего анализа исторический процесс развития человечества и явившихся родоначальниками новой формы материализма — исторического материализма, лидеры II Интернационала (особенно Каутский) стремились разработать некие обобщенные формы материализма, базирующиеся прежде всего на естественных науках и законах природы, «распространяя» их затем на общество и исторический процесс. Апелляция ортодоксов к законам природы как фундаменту философии означала по сути дела возрождение естественнонаучной формы материализма и возврат к ранним, утопическим формам социализма. В свое время утопические реформаторы с «законами природы» под мышкой уверенно раздавали рецепты преобразования общества... Сконструированный ортодоксами некий «непоколебимый фундамент»

из законов природы и мира приводил к умалению проблематики, связанной с необходимостью брать в расчет творческую активность субъекта, диалектику субъективного и объективного.

Все сказанное выше обусловило выступление в 20-х годах XX века ряда марксистских теоретиков против позитивистского объективизма, экономического редукционизма ортодоксальных марксистов, за возврат к «подлинному Марксу». Однако это не было простым возвращением. В новой исторической обстановке возникали новые вопросы, необходимость их самостоятельного решения, исходя из сложившихся в странах Центральной и Западной Европы социальных и культурных условий. По ряду позиций работы новых марксистов выходили за рамки классического марксизма. Они положили начало развитию течений, которые позже получили название «западного марксизма» и «неомарксизма». Его основоположниками в 20-х годах выступили Антонио Грамши, Георг Лукач, Карл Корш, а в 30–40-е годы эту линию продолжили теоретики Франкфуртской школы: Марк Хоркхаймер, Теодор Адорно, Герберт Маркузе и др.

Характерным для идей западного марксизма было то, что они развивались в тесной связи с процессами, происходившими в западной культуре – философии, политике, искусстве, религии и т.д. Работы Гуссерля, Дильтея, Риккерта стимулировали развертывание критики буржуазной цивилизации, способствовали выяснению понятий «культура», «цивилизация», развитию «культурной критики». В этом же контексте воспринималась и критика Вебером буржуазного рационализма, критика Кроче позитивизма и эмпиризма с позиций историцизма и т.д.

Многие исследователи отмечают и обратный процесс – влияние марксистских идей на немарксистских философов, социологов, деятелей культуры, использование ими этих идей непосредственно или в препарированной форме. Марксизм становился, особенно после II мировой войны, одним из наиболее авторитетных течений. Известный западногерманский марксолог И.Фетчер, анализируя состояние философской мысли во Франции, отмечал в 50-х годах, что «вряд ли можно обнаружить какую-либо современную французскую философскую систему, в которой бы не было значительных элементов марксизма»<sup>1</sup>.

Анализ марксистской философской мысли в различных странах на протяжении всего XX в. показывает, что она характеризуется, во-первых, влиянием на нее исторических и культурных традиций в той или иной стране и, во-вторых, явно выражен-

ным многообразием в выборе тематики и способов интерпретации как отдельных проблем, так и марксизма в целом. Наряду с исследованиями, которые развивались в рамках классического марксизма, возникли различного рода неортодоксальные его версии. До сих пор в исследовательской литературе эти версии рассматривались как некий разношерстный поток, без попыток их как-то классифицировать. Поэтому, обозначая различные парадигмы марксистской философии как различные направления исследований, представляется целесообразным предложить следующую классификацию, охватывающую примерно десять направлений.

Первое направление – *историцистское*. Его основоположником выступил Антонио Грамши, внесший оригинальный вклад в марксистскую теорию. Из факта поражения революционного движения в развитых капиталистических странах он вынес убеждение о специфике массовых социальных движения на Западе. Он считал, что в странах Центральной и Западной Европы, в отличие от России, задачи политической борьбы осложнились наличием широко развитой системы политических надстроек, созданных более высоким развитием капитализма, в результате чего действия масс носят более медленный и более осторожный характер. Новаторский подход Грамши к решению социальных проблем проявился прежде всего в том, что огромное значение он придавал роли культурных, интеллектуальных и моральных факторов как в рабочем движении, так и в общественном развитии в целом. Акцент на культурологической проблематике сильно отличал его работы от многих деятелей не только Второго, но и Третьего Интернационала, в том числе Ленина, который обратился к этой проблематике лишь в своих последних статьях.

Разработка Грамши положений о «гегемонии», «историческом блоке», определения марксизма как «философии практики» и «абсолютного историцизма» означали концептуальный сдвиг в марксистской теории. Он считал несостоятельными попытки ортодоксов «выводить» всеобщие законы диалектики из природы, а затем «распространять» их на общество и историю. Ибо философия практики – это теория диалектики истории, политики и экономики, взятых в их органическом единстве. Грамши считал, что главным предметом философии практики должны быть не попытки создать универсальную систему законов, единообразных во всех сферах бытия, а разработка всего круга мировоззренческих вопросов, связанных с проблематикой человека в его социокультурном развитии.



Некоторые современные итальянские философы (Л. Коллетти, У. Черрони, А. Дзанардо и др.) утверждают, что именно грамматическое определение марксизма как «абсолютного историцизма» отражает сущность «подлинного» марксизма. С этой целью они предприняли многочисленные попытки заново переосмыслить наследие К. Маркса. Согласно этой реинтерпретации «подлинный» марксизм — это только наука об истории, теория общества, классовой борьбы и революции, метод конкретного анализа конкретно-исторической ситуации, а не более поздние попытки ортодоксальных марксистов создать систему каких-то наиболее общих законов и категорий, названную «диалектическим материализмом».

Второе направление — *онтологистское*, связанное с творческой деятельностью Дьердя Лукача. Важнейшее место в его наследии занимает новаторская разработка проблем онтологии в марксистской философии (сочинение «К онтологии общественного бытия», которое он писал с 1961 г. до конца своей жизни). Выбор этой тематики был тем более актуальным, что в XIX–XX вв. многие философы по сути дела сводили предмет философии к познанию, гносеологии, логике и методологии. Наиболее отчетливо это проявилось в неопозитивизме. В марксистских исследованиях, особенно в 60-е годы XX в., также обнаруживался крен в сторону теоретико-познавательной проблематики.

Лукач подверг критике попытки редукции марксистской философии к теории познания и выдвинул задачу недогматической реконструкции онтологических взглядов Маркса, их систематического изложения. Предмет онтологии он понимал как объективную диалектику бытия. Онтологически трактуемая диалектика должна быть универсальной, охватывая неорганическую, органическую и социальную сферы бытия. Из этого видно, что он отказался от своих прежних взглядов, ограничивавших диалектику лишь областью общественных отношений.

Замысел Лукача выходил далеко за рамки простой реконструкции. В ходе исследования он решал слабо разработанную в марксизме проблему субъективности, ее онтологического обоснования. Как уже отмечалось, проблема субъективности является одной из стержневых в ряде течений западного марксизма. Разрабатывая категории «деятельной рефлексии», «деятельного сознания», «повседневности», «существования» (отсутствовавшие в официальном марксизме), Лукач делал вывод, что сознание и субъективность не являются просто чем-то вторичным по отношению к общественному бытию. Они как бы встроены в это бытие, являются его необходимой частью.

Этот вывод направлен против ортодоксально-догматического истолкования в марксизме соотношения бытия и сознания. Он идет в русле современных подходов тех творчески ориентированных ученых, которые считают, что субъективность есть порождение особого вида материи – социальной, своеобразии которой заключается в том, что она, в отличие от природной материи, не может существовать без сознания. Поэтому общественное бытие носит, в отличие от естественной природы, не просто объективный, а субъект-объектный характер. Человек как субъект есть не вторичная репродукция общественного бытия, но такая его необходимость, без которой невозможно само общественное бытие. Человеческая субъективность вырастает из взаимодействия субъективного и объективного факторов, субъект-объектного характера социальной реальности.

Третье направление – *методологистское*. Наиболее видный его представитель итальянский философ Г.Делла Вольпе, призывая отказаться от попыток выводить конкретные явления и действия из всеобщих философских законов, считал, что задача марксистской философии – разработать метод движения от конкретного к абстрактному и обратно.

Четвертое направление – неомарксизм *Франкфуртской школы* (М.Хоркхаймер, Т.Адорно, Ю.Хабермас, Г.Маркузе). Пятое – *экзистенциально-феноменологическое* (Ж. П.Сартр, Э.Пачи, журнал «Телос» в США и др.). Шестое – *фрейдомарксизм* (Э.Фромм). Седьмое – *философия надежды и романтического утопизма* (Э.Блох).

Восьмое направление – *праксеологическо-антропологическое* (Г.Петрович, С.Стойнович, Р.Супек и др.). Оно получило весьма широкое развитие во многих странах. Сторонники этого направления считают главной задачей марксистской философии разработку проблем практики, человека и отчуждения, создание марксистской философской антропологии. Широкою известность получили труды последователей идей югославского журнала «Праксис».

Девятое направление – *структуралистское*. Его представители (А.Альтюсер, М.Годелье и др.) выступают за придание марксизму теоретической строгости посредством разработки его как науки, очищенной от диалектики в духе Гегеля и спекулятивной концепции человека. В центре их внимания – проблемы общественной структуры, политэкономии, диалектики.

Десятое направление – *аналитический марксизм*, начавший распространяться с конца 70-х годов в Англии и США. Его представители – Дж.Коэн, Дж.Рёмер, Дж.Элстер и др. поставили задачу придать социальной теории Маркса более строгую форму,

создать более логичную структуру посредством «тщательного прояснения» основных Марксовых концепций и их перестройки. Для этого используются современный инструментарий логики, математики, моделирования, теория игр, теория рационального выбора и др. Аналитическое прояснение исходит из принципа «методологического индивидуализма», а именно: все общественные явления можно объяснить не на макроуровне, а на микроуровне, т.е. только через индивида, его свойства и действия.

Оценка вышеназванных направлений исследовательской деятельности в современной литературе неоднозначна. Возникают острые дискуссии по поводу правомерности отнесения того или иного направления к числу марксистских, по вопросу о том, кого можно считать марксистом. Так упоминавшийся выше представитель аналитического марксизма Дж.Элстер пишет: «Если под марксистом вы подразумеваете исследователя, который может проследить происхождение своих наиболее важных представлений от Маркса, тогда я действительно марксист»<sup>2</sup>. Однако канадский политолог М.Лебовиц этот критерий считает недостаточным, ибо «если отдельные представления и идеи, вырванные из марксистского контекста, можно было бы назвать марксизмом, то этот термин потерял бы все свое интегрирующее значение. Ведь помещенные в альтернативную структуру отдельные марксистские идеи приобретают совершенно иные свойства»<sup>3</sup>.

В заключение отметим, что многие идеи, развивавшиеся в русле западного марксизма и неомарксизма, оказали влияние на формирование новых, неортодоксальных тенденций и направлений в советских философских исследованиях 60 – начала 90-х годов в условиях ослабления идеологического контроля. Постепенно происходил отход творчески ориентированных философов от унифицированной версии марксистской философии. Новые подходы и весомые результаты были связаны с обоснованием принципа единства сознания и деятельности, субъект-объектных отношений, проблем духовного производства, философской антропологии.

---

<sup>1</sup> *Fetscher I.* Der Marxismus im Spiegel der französischen Philosophie // *Marxismusstudien.* Tübingen, 1964. S. 173.

<sup>2</sup> *Elster J.* Introduction to Karl Marx. Cambridge Univ/ Press. 1985. P. 62.

<sup>3</sup> *Lebowitz M.A.* Is «Analytical Marxism» Marxism? // *Science and Society.* 1988. Vol. 52. № 2. P. 213.

## **Неомарксизм и его место в истории западной философии XX века**

Неомарксизм – это особое течение общественной, в том числе философской, мысли 50–60-х годов нашего века, выражавшее тот большой интерес к творчеству Маркса и его философии, который был характерен для этого периода. Речь идет не о новых исследованиях работ Маркса и не о новой интерпретации его творчества. Такого рода исследованиями занимается и будет заниматься марксведение, анализирующее тексты его работ и дающее им ту или иную интерпретацию. Ведь принято различать неогегельянство, неокантианство от гегелеведения и кантоведения. Неомарксизм – это определенное теоретическое устремление найти при помощи Маркса ответы на животрепещущие вопросы современности.

Известно, что XX в. выдвинул много социальных проблем, решением которых занимались и в рамках самого марксизма. Это можно сказать о работах Каутского, Бернштейна, Люксембург, Ленина и др. Как правило, все они стремились понять, насколько применимы взгляды Маркса к решению современных им проблем, прежде всего в сфере экономики, к методам, способам и целям классовой борьбы пролетариата. Меньше всего речь шла о философской проблематике.

Неомарксизм развивается вне рамок традиционного марксизма, он тесно связан с особенностями умонастроения западноевропейской левонастроенной интеллигенции послевоенных лет, со всей исторической ситуацией этого времени, которая характеризовалась победой антифашистских, демократических сил в войне, широкой верой в общественный прогресс, гума-

низм, свободу, равенство. Казалось, что экономический подъем тех лет («немецкое чудо»), достижения научно-технической революции дают все основания для социального оптимизма. Умнонастроение левонастроенной интеллигенции, особенно в таких странах, как Франция, Италия, где ее влияние было особенно велико, отражало ощущение кризиса культуры, неприятие отчуждения, буржуазности, стремление осуществить кардинальные изменения в самом образе жизни людей. И в то же время для этих настроений были характерны разочарование, тоска из-за несбывшихся надежд на радикальное преобразование общества после разгрома фашизма. Еще не был снят вопрос о том, как и почему фашизм сумел овладеть умами масс, оказать на них такое воздействие и вообще получить столь широкое распространение. В раздумьях над этими вопросами критике подвергалась вся традиционная культура, особенно культура буржуазного общества, лишаящая индивида внутренней свободы, наделенная «угнетательской», подавляющей функцией. Критический пафос по отношению к этой культуре возник уже во второй половине XIX в., но опыт фашизма, II мировой войны как бы выносил окончательный приговор, показав воочию, сколь сильны функции подавления социальной и биологической сущности человека этой культурой.

Действия и мировоззрения «новых левых», молодежное движение 60-х гг. ярко прояснили крах системы ценностей буржуазного общества, породили представление о том, что складывается новая революционная ситуация, которая приведет к крушению существующего негодного социального устройства и покончит с миром буржуазности и отчуждения. Именно эта духовная атмосфера привела к обращению к Марксу как к философу. Если раньше предлагалось дополнить учение Маркса той или иной философией, то теперь происходит подлинное открытие Маркса как философа. В 1953 г. широкому читателю стали доступны вновь изданные работы молодого Маркса, прежде всего его «Экономическо-философские рукописи 1844 г.». Издатели «Рукописей» пишут о том, что распространенное среди марксистов понимание Маркса было убогим и не давало представлений о всем богатстве идейного мира Маркса. Возникает целая литература о взглядах молодого Маркса, идут дискуссии, в которых противопоставляется Маркс-философ Марксу-экономисту, взгляды молодого Маркса взглядам зрелого, взглядам Энгельса как сциентиста, Ленина как политика, прагматика и т.д.

В 1966 г. известный американский социолог Сидней Хук писал: «Будущий историк будет озадачен странным явлением второй половины XX в. — вторым пришествием Маркса. В своем пришествии он выступает не в пыльном сюртуке экономиста как автор «Капитала» и не как революционный санкюлот, вдохновенный автор «Коммунистического манифеста». Он является в одежде философа и нравственного пророка с радостными вестями о человеческой свободе, имеющей силы за пределами узкого круга класса, партии или фракции»<sup>1</sup>.

Это не означает, что интерес к Марксу как социологу и экономисту пропал. Так именно в эти годы французский социолог Р.Арон писал о том, что «Капитал» представляет собой начинание грандиозное — я придаю его словам точный смысл, — говорит он, — гениальное творение, ставящее целью прояснить одновременно способ функционирования, социальную структуру и историю капиталистического строя»<sup>2</sup>.

Но, поскольку в эти годы все же на первом плане оказывается Маркс-философ, то возникает вопрос — что же было столь привлекательно в философии Маркса в те годы? Это прежде всего критическая направленность его философии, его критика капиталистической цивилизации и ее культуры, критика отчуждения, овеществления, сочетание научного анализа с нравственно-мировоззренческими установками. Проблема отчуждения стала одной из центральных тем философии XX в., и в этом плане трактовка Марксом отчуждения представляла несомненный интерес. Не случайно Хайдеггер писал: «Маркс, познав отчуждение, проник в существенные изменения истории, поэтому марксово понимание истории превзошло все остальные исторические концепции»<sup>3</sup>. Философия Маркса в неомарксизме справедливо трактуется как философия самоосуществления человека на пути преодоления им отчуждения. Этим же объясняется и большой интерес в ней к теме связи философии Гегеля и Маркса. Неомарксизм обращал особое внимание на утверждение в философии Маркса новых, более совершенных форм жизни, когда условием развития всех выступает развитие каждого, когда основой развития является формирование свободной личности и все богатство культуры может найти свое проявление.

Очень часто марксизм в те годы воспринимается как контр-теория официозу, а критика им капитализма, буржуазности предстает как теория нравственного обоснования бунтарства. Особо привлекает обращение к практике, слияние в марксизме теории

и практики, тезис о возможности воплощения философии в жизнь. Во всей марксологической литературе того времени усматривается увлечение понятием практика, «праксис», которое открывает путь к свободному, неотчужденному обществу. Широко стал известен югославский, а потом и международный философский журнал «Праксис». Один из югославских философов Г.Петрович давал определение понятию практики как «универсально-творческой самосозидающей деятельности, посредством которой человек трансформирует и созидает свой мир»<sup>4</sup>.

Определенное воздействие на интерес к марксизму оказывали и события, происходившие в те годы в Советском Союзе, связанные с разоблачением сталинизма. Они дали толчок силам, стремившимся преодолеть догматизированный, вульгаризированный марксизм в его советском варианте и творчески подойти к его истолкованию. Как и на Западе, в Советском Союзе начинается издание работ Маркса, появляется многочисленная литература о Марксе, о его философском развитии.

Интерес философов к Марксу необыкновенно велик. Хайдеггер в эти годы характеризует воззрения Маркса как «самую глубокую философию нашего времени». Сартр пишет о философии Маркса как о «непревзойденной философии нашего века». При этом неомарксизм, выступая как леворадикальное направление, не приемлет социал-демократическую трактовку марксизма, а саму социал-демократию рассматривает как интегрировавшуюся в столь ненавистный им мир капиталистического общества. Наряду с этим четко прослеживается и неприятие советского варианта марксизма, системы диалектического и исторического материализма, получившего широкое распространение во всем коммунистическом движении. Этим определяется и трактовка истории марксизма, интерес в ней к таким фигурам, которые противостояли в философском плане социал-демократическим установкам и советскому марксизму. Именно в рамках неомарксизма проявляется интерес к работам молодого Лукача, к книге Корша, к изучению философских взглядов Грамши. Все они не без основания рассматриваются как основоположники «философии практики». В 20-е гг. «История и классовое сознание» Лукача, «Марксизм и философия» К.Корша не были широко известными работами. А «Философские тетради» Грамши вообще еще не увидели свет. Все эти работы были изданы и переизданы в 60-е годы, вызвали большой интерес, тем более, что в них отразилось в своеобразной форме

разочарование определенной части интеллигенции Западной Европы, вызванное поражением революции в этих странах в 20-е годы. Неомарксизму в этих работах импонирует упор на трактовке практики в марксизме, проповедь активности, отказ от компромиссов, интерес к категории «тотальности» как основной в изучении общества. В противовес советскому варианту марксизма в этих работах усматривается аутентичная трактовка философии Маркса. Неомарксизм отражал поиск «третьего пути», свободного от буржуазности, отчуждения, манипуляций общественным сознанием и от тоталитаризма советского образца с его засильем бюрократии и государственной идеологии. Не находя реальных путей к установлению свободного общества, многие представители неомарксизма придерживались анархо-утопических воззрений. В одной из статей журнала «Праксис» так обрисовывается эта ситуация: «В воздухе витает требование возобновления социализма в духе утопий, возврата к утопическому социализму»<sup>5</sup>. «Философия практики» 20-х гг. дала определенное обособление такого рода устремлениям.

Неомарксизм не представлял собой однородного философского направления. Некоторые его представители откровенно причисляли себя к марксистам, как, например, Лукач шестидесятых годов, некоторые выступали с идеями пересмотра марксизма, ряда его основополагающих положений. Это так называемые ревизионисты: Гароди, Колаковский, Косик, югославские философы, группировавшиеся вокруг «Праксиса». Но наибольшим влиянием в философских кругах пользовались увлекавшиеся марксизмом экзистенциалисты и представители Франкфуртской школы. Сартр в своем стремлении понять практическую деятельность человека опирается на марксовы «Тезисы о Фейербахе», считая при этом, что сам Маркс ближе к созерцательному материализму, особенно в своей гносеологии, и не уделяет достаточного внимания проблеме активности субъекта. Сартр трактует единство теории и практики как растворение познания в действии. «Марксизм Маркса, — пишет он, — отмечает диалектическую противоположность познания и бытия, содержал в качестве имплицитного требования экзистенциальное основание теории. В конце концов, для того, чтобы такие понятия, как овеществление или отчуждение, приобрели весь свой смысл, надо было, чтобы исследователь и исследуемое составляли одно целое»<sup>6</sup>. При этом Сартр высоко оценивал марксово понимание истории, при котором «детали» включались в общую картину,



учитывался момент субъективности, и считал, что антимарксистские аргументы оказываются обманчивым омоложением до-марксистских идей. Собственную аргументацию, особенно в «Критике диалектического разума», Сартр неоднократно подкрепляет ссылками на Маркса. Мерло-Понти в «Приключениях диалектики» уделяет немало места трактовке марксовой диалектики, считая, что Маркс без существенных изменений применяет гегелевское изложение отчуждения и опредмечивания.

К неомарксистам можно отнести и философов Франкфуртской школы, исходивших из того, что капиталистическое общество полностью исчерпало себя, все свои возможности. Для них марксизм – это прежде всего критическая теория. В своей критике гегелевской диалектики и Адорно, и Маркузе ссылаются на марксову критику Гегеля в «Рукописях 1844 г.». Давая критику отчуждения, Адорно излагает взгляды Маркса на товарный фетишизм, ссылаясь на трактовку Марксом понятия практики. У Маркузе тема Гегель-Маркс проходит через все его творчество. Маркс, считает он, хотел по-новому определить разум, а его эсхатологические идеи отвечают новым тенденциям – «идее отмены труда». Общеизвестно стремление Маркузе соединить учение Фрейда и Маркса. Это еще в большей степени характерно для Фромма, считавшего заслугой Маркса то, что он открыл и обосновал роль желаний и интересов в поведении людей. Фромм, признавая влияние социальных факторов на поведение людей, обращал особое внимание на то, что одинокий и беззащитный индивид оказывается в современном обществе лицом к лицу, как он говорит, с чудовищем отчуждения. Социальная система должна быть направлена на освобождение человека от использования его как средства для достижения чуждых ему целей. Фромм считал, что философия Маркса протестует против дегуманизации и обезличивания человека, порождаемых развитием западной цивилизации. Для Маркса история есть возрастающее развитие человека при одновременном возрастании отчуждения.

В рамках неомарксизма раздавалась и весьма резкая критика тех или иных положений Маркса. Все эти философы не являлись марксистами, но проявляли большой интерес к его творчеству, особенно к его критике положения человека в капиталистическом обществе.

Интерес к идеям Маркса в эти годы проявляют и многие философы, не принимавшие его взгляды, как, например, неотомисты. Именно тогда выходит книга Э.Тира «Образ человека у

молодого Маркса» (1951), работы Бохенского, Веттера, Фетчера. Другим примером такого интереса может служить оценка Маркса теоретиками лейборизма, которые опирались на фабианский социализм, а не на Маркса. Один из видных теоретиков лейборизма Дж.Стречи писал в 1956 г.: «Предполагать, будто можно плодотворно изучать современную действительность в ее экономическом или социальном аспекте, не учитывая при этом самым тщательным образом, на каждом шагу, что думали и писали по этому поводу Маркс и его основные преемники, значит попусту тратить время... Было бы весьма трагично, если бы эти истины, некогда открытые Марксом, мы потеряли из виду»<sup>7</sup>.

Неомарксизм, ренессанс Маркса 50–60-х годов был отражением и выражением всей духовной атмосферы тех лет, когда студенты Гарвардского университета во время своих выступлений в 1969 г. вывешивали плакат «Философы лишь различным образом объясняют мир, но дело заключается в том, чтобы его переделать». Ощущение кризиса культуры, кризиса индустриальной цивилизации становилось преобладающим. Известный американский социолог Ч.Р.Миллс писал в 1959 г.: «Мы находимся у окончания того, что называется «Новым Временем», также как за античностью следовало несколько веков варварства, ориентализма, которые Запад провинциально называл Темными веками, так и сейчас Новое Время сменяется постмодерным периодом. Его можно назвать «Четвертая эпоха»<sup>8</sup>.

Речь идет еще не столько о понимании, сколько об ощущении надвигающихся перемен в образе жизни, сознании, мироощущении человека, что наиболее наглядно выразилось в движении «новых левых», черпавших свои идеи во многом из неомарксистских учений. Критика позднекапиталистического общества была доведена ими до его полного неприятия.

В 70-е годы на смену левому радикализму с его увлечением Марксом пришел неоконсерватизм, пытавшийся в условиях экономического кризиса тех лет удержать прежние ценности. Разочарование в идеях прогресса, гуманизма приводит к отказу от увлечения идеями Маркса, да и не только Маркса, но и всей классической философии. Развивавшаяся в рамках марксизма теория переставала давать ответы на вопросы, выдвинутые приходом постиндустриального общества. Потребовалась смена координат, многие прежние представления о ходе развития общественного процесса утрачивали смысл. Новые исторические реалии, особенно связанные с формированием единой цивилизации,

требовали нового осмысления. Это не значит, что у Маркса нельзя ничего найти в этой связи. Но Маркс перестал быть вдохновителем душ, и неомарксизму как философскому направлению, стремившемуся при помощи Маркса осознать общественную ситуацию, пришел конец.

Сам по себе этот факт не означает того, что учение Маркса вообще перестало представлять интерес. Оно вошло в сокровищницу мировой культуры, стало ее неотъемлемой частью, а многие аспекты его воззрений еще ждут своего истолкования.

---

<sup>1</sup> *Hook S.* Karl Marx's Second Coming // New York Times Book. Review. 22.V. 1966.

<sup>2</sup> *Арон П.* Этапы развития социалистической мысли. М., 1989. С. 163-164.

<sup>3</sup> *Heidegger M.* Mit einem Brief uber Humanismus. Platon's Lehre von der Wahrheit. В., 1954. S. 87-89.

<sup>4</sup> *Petrovic G.* Marx in the Mit-Twentieth Century. N. Y., 1967. P. 75.

<sup>5</sup> *Djuric M.* Dvosnislenos utopije // Praxis. 1970. № 1-2. S. 26.

<sup>6</sup> *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique. Т. 1. P. 1960.

<sup>7</sup> *Strachey J.* Contemporary Capitalism. L., 1956. P. 14.

<sup>8</sup> *Mills C.W.* The sociological Imagination. N. Y., 1959. P. 184.

## **К.Маркс и постиндустриальные социалисты**

Если говорить о коррективах, которые исторические перемены последнего времени заставляют внести в привычные нам интерпретации марксова наследия, то в первую очередь речь должна идти о социализме. Это не означает отхода от философских тем, ибо идея социализма глубоко выросла в марксову формационную теорию, в его трактовку исторической деятельности, в его моральные императивы и т.д. Но чтобы осознать превращения, которые испытывает в настоящее время марксова идея социализма, надо вернуться к истокам, каковые ведут к Великой французской революции, когда в лице Бабефа четко заявил о себе современный социализм, то есть социализм эпохи модерна. Маркс сформулировал философские парадигмы такого социализма.

Первостепенную важность в этой связи имеет выраженное Марксом отношение к философии Просвещения и тем формам социальной жизни, тем общественным институтам, которые были с нею взаимосвязаны. Философия Просвещения предвещала развитие рационализованного общества и рационального человека, каковые и сформировались в полной мере в XIX веке в рамках индустриального капитализма. Причем рационализация общественного мира продолжает развиваться и в XX веке, и в самом конце его, когда начались разговоры о наступлении постиндустриального общества. К рационализированным структурам индустриального капитализма можно отнести науку, промышленное производство, экономический расчет, демократические институты, бюрократические аппараты управления. Все эти феномены рациональны не только потому, что позволяют

эффективным путем идти к намеченной цели, они еще вводят в действие некие обобщающие, унифицирующие различные ситуации механизмы, обладают чрезвычайной силой уравнивания, унификации людей и общественных отношений. Машина, которая пришла на смену качественному различию ремесел и дала мощный толчок развитию абстрактного труда, наука, синтезировавшая различные умения и обращенная ко всем в форме всеобщего образования, экономический расчет, оперирующий меновыми стоимостями, бюрократия и демократия — это все реалии уравнительного порядка, заставляющие человека жить в некоем гомогенном и унифицированном мире: один избиратель равен другому, рабочие при машине взаимозаменяемы и все равны перед деньгами. Но в этом мире всеобъемлющего равенства есть свое неравенство — имущественное, властное, иерархическое, которые и вызывают протесты социалистов.

В этой связи социализм часто выглядит как позиция еще большего равенства, чем то, которое дает буржуазное общество. Так понимал дело Э.Бернштейн, который видел в социализме, по сути, продолжение и развитие традиций либерализма, борьбу за свободу для всех, достигаемую путем осуществления выравнивания в социальной сфере. Однако такое видение не вполне соответствует интенциям марксистского, да и любого социализма, который не хочет быть просто продолжателем начатых либерализмом преобразований. Тут существенным моментом является отрицание последних.

Ведь какова теоретическая и практическая позиция Маркса перед лицом рационализированного мира и стоявшей у его истоков философии Просвещения? Известно, что Маркс был и идейным наследником, и критиком философии Просвещения. Такой же он хотел видеть и позицию социализма в отношении рационализированного мира капитализма. Маркс высоко ценил его научные, производственные, политические достижения, он хотел, чтобы они легли в основание социалистического общества. Одновременно он думал, что социализм явится отрицанием рационализированного капиталистического мира. Такое отрицание он полагал, как все помнят, «снятием», в гегелевском смысле слова, капитализма, то есть заменой его более высоким типом общества.

Но в таком случае социалистический принцип должен быть способен вызвать самостоятельный способ социальной жизни, общественную структуру, способную к функционированию и

развитию. То есть он должен быть столь же или даже более сильным и жизнеспособным, чем принцип капиталистического общества. Однако и до сих пор социализм не смог привести к самостоятельной и жизнеспособной общественной системе. В XIX веке он вызвал к жизни разного рода кооперативы, коммуны, которые бывали недолговечны, в XX веке социализм как будто привел к созданию устойчивой и грандиозной по масштабам общественной системы. Но и она, как оказалось, не имела вполне самостоятельного характера. Наиболее хорошо эту особенность социализма осознала европейская социал-демократия, которая в результате ограничилась реформистской деятельностью, поначалу считая это вынужденной обстоятельностью позицией, а затем придав ей и теоретическое звучание. Главным в этом плане было отказаться от марксовой идеи социального прогресса, включавшей прогноз о смене капитализма социализмом как более высокой ступенью прогресса. Это и было сделано, и социал-демократия, таким образом, признала, что не считает социализм самостоятельным жизнеобразующим принципом.

В случае социал-демократии это очевидно, но и история советского социализма может быть перетолкована таким же образом. Сам вопрос о советском социализме полемичен, можно спорить на тему о том, насколько он был адекватен проекту Маркса, был ли он подлинным или неподлинным социализмом. Мы эти вопросы оставим в стороне, приняв, что каким бы ни был советский социализм, он стремился все же воплотить положения вышеупомянутой марксовой формулы социализма: он хотел перенять производственные, технические, научные достижения капитализма и в то же время быть его отрицанием. Но оказался он в результате таких стараний не впереди капитализма и даже не на одном с ним уровне, а где-то ниже, будучи, вероятнее всего, особым способом индустриализации в России и ряде других стран. Достигнув определенного уровня индустриальной зрелости, российская экономика обнаруживает тенденцию сближения с западной экономической системой.

Итак, и советский социализм, и европейская социал-демократия равно демонстрируют, что в своем отрицании капитализма они остались с ним связаны, если они и хотели оторваться от него (СССР), то сила притяжения капитализма оказалась слишком велика и они оставались в границах этого притяжения. Наша задача — уяснить, может ли ситуация сложиться иначе. Это заставляет заново всмотреться в социалистический принцип ра-

венства, в котором концентрируется на деле и суть социалистического отрицания капитализма, и позитивное содержание социализма. Указанный принцип равенства фактически является антитезой рационализму капиталистического мира и более того, всей системы рационализации эпохи модерна. Его смысл может быть обозначен как исключение из системы рациональности и целесообразности в гуманистических целях. Если не ставить ему ограничения, он уже в социал-демократическом варианте несет угрозу полного разрушения капитализма. Но это не значит, что он может лечь в основу другой прочной общественной системы, вернее, его судьба оставаться прикованным к капитализму и модерну.

Социалистический принцип равенства требует не столько равенства, сколько пристрастного отношения к трудящимся, его сторонники хотят, по сути, для последних исключения из системы рационализма, хотят отвоевать место для нерациональных решений в рамках рационализованной общественной системы. Индустриальный социализм имел четко выраженный пролетарский характер, вся его программа действий ориентирована на осуществление мероприятий в интересах пролетариата, пусть хотя бы внешне. Гегель и Маркс думали, что можно преодолеть антитезу рационализма и жизни (качественной определенности, например, труда) в некоем высшем синтезе. Отстаивать качественные приоритеты, оставаясь в рамках рационализованного мира, можно, лишь добиваясь расширения зон нерационального поведения. Такой смысл имеет борьба социалистов за гуманизацию капиталистического мира. Наиболее радикальными представителями индустриального социализма, какой была, например, Р.Люксембург, социализм мыслился как полное изгнание принципа эффективности, рациональности из жизни общества. Поэтому она считала, что в социалистическом обществе не нужна наука политическая экономия. По сути, советская система хозяйствования и была практикой уничтожения критериев эффективности. Так понятый социализм вряд ли может породить самостоятельные и стабильные структуры общественной жизни. Это было верно для индустриального социализма и кажется верным для постиндустриального социализма.

Индустриальный социализм выдвинул в лице пролетариата первого претендента на исключение из правил рационального расчета. Технологическая, экономическая, политическая эволюция современного мира, весь комплекс явлений, в которых видят иногда свидетельство перехода к постиндустриальному миру,

показывает, что пролетариат перестает быть главным претендентом на исключительность и что, наряду с ним, настоящим становится признание исключительных прав и других групп населения.

Здесь нет нужды в полном описании отличий постиндустриального мира от индустриального, достаточно ограничиться указанием на три его особенности, касающиеся социальной сферы. Прежде всего, в результате технологических новшеств происходит значительное численное сокращение занятого в промышленности пролетариата, и он, кроме того, деспециализируется, его роль на производстве сводится к выполнению простейших манипуляций с автоматами. Такому пролетариату, как доказывает А.Горц, уже не приходит в голову, что он может стать хозяином производства, что он является главным лицом на производстве. Вторая особенность, тоже связанная с резким возрастанием роли в обществе науки и техники, состоит в формировании нового правящего слоя – технократов, которые направляют ход экономического развития и инвестиций. Эту мысль уже в шестидесятые годы с силой выразил А.Турен. Наконец, третий момент, который необходимо отметить, заключается в формировании антагонизма между технократами и основной массой населения, зависящей от решений технократов и спорадически порождающей разного рода протесты против технократических решений. Эту оппозиционную массу обозначают часто в социалистической и социологической литературе как «социальную периферию».

Некоторые утверждают, отождествляя понятия «социалистический» и «пролетарский», что применительно к этому новому миру нельзя уже говорить о социализме, а только о постсоциализме. Тем не менее определенные социалистические позиции можно выделить. Постиндустриальных социалистов характеризует крайне резкая критика капитализма – настолько радикальная, что она заставляет их во многом порвать с Марксом, который, с их точки зрения, еще разделял многие буржуазные убеждения. Критицизм в отношении Маркса связан прежде всего с его положительной оценкой просвещенческого рационализма и достижений буржуазного общества. Маркс, с точки зрения его критиков, придавал еще слишком безусловную ценность производственному, научному и техническому прогрессу. В этом плане критикует Маркса, например, Корнелиус Кастиориadis.

Его возражения вызывает идея Маркса, что наступление социализма связано с развитием производительных сил в условиях капитализма. Кастиориadis начинает критику Маркса с того,



что ставит ему в упрек понимание техники как «нейтрального» в отношении других социальных институтов явления, так что одна и та же техника оказывается пригодна и для капитализма, и для социализма. И в какой-то степени упрек Касториадиса имеет основания. Маркс связывал перспективы социализма с техникой более масштабной и мощной, чем уже существующая, требующей такой огромной концентрации капиталов, каковую не могут обеспечить частнобизнеснические отношения. В этом смысле можно сказать, в духе Касториадиса, что Маркс предусматривал лишь количественное увеличение производительных сил при переходе к социализму, а не принципиальное изменение их характера и, следовательно, приходил к точке зрения «нейтральности» техники. Но предусматривавшаяся Марксом линия развития производительных сил была верной для XIX и большей части XX века, и только информационная революция конца века поставила под вопрос указанную линию развития и в результате стало ясно, что Маркс оставался в плену старой техники и ее императивов.

Со своей стороны, постиндустриальные социалисты выражают уверенность, что техника, требующая частичного труда, дифференциации трудовых функций, производственной иерархии, не может служить базой социалистических поисков. Интересно отметить, что такие мысли о несовместимости социализма с сохранением производственной иерархии высказывал уже Бернштейн. Он, конечно, не знал еще, что технику можно выбирать, он ставил задачу открыть «товарищеские» формы организации труда. Что касается постиндустриальных социалистов, то Горц, например, писал в семидесятые годы о необходимости «инверсии орудий производства» для осуществления в обществе социалистических начинаний. Он мечтал о таких орудиях производства и такой организации труда, которые бы соответствовали масштабам квартала или коммуны и могли быть контролируемы локальными и региональными коллективами производителей. После крушения советской системы он особенно категоричен в отрицании того, что можно базировать социализм на технике, аналогичной капиталистической.

Постиндустриалы критикуют Маркса и за его апологию пролетариата и труда. С точки зрения А. Горца, индустриальный пролетариат не имел призвания к социалистическому переустройству общества. Как уже отмечалось, такое мнение связано с констатацией, что реальный пролетариат в индустриальную эпоху подчинен жесткому разделению труда, включен в систему про-

изводственной, экономической, административной иерархии и как бы несет внутри себя названные общественные условия, может существовать только вместе с ними. Это доказал опыт российской социалистической революции, в результате которой пролетариат по-прежнему оказался низшим звеном производственной и административной иерархии. Задумываясь о происхождении и значении предложенной марксистами социалистической альтернативы капитализму, Горц делает вывод, что в ней получили выражение, по сути, не реальные интересы пролетариев, а философская идея гегелевского происхождения о труде как сущности человеческой истории. Отправляясь от нее, Маркс и развил концепцию отчуждения труда и неизбежной ликвидации этого отчуждения в результате социалистической революции. В итоге труд должен был стать признанной доминантой истории. Горцу кажется, что такое «поэтическое» представление о труде еще могло существовать в индустриальную эпоху, когда ценность труда, производства, научного прогресса была объектом абсолютной веры. Но в конце XX века все изменилось, стало ясно, во-первых, что производственная деятельность имеет часто негативные последствия для экологии, во-вторых, что труд большинства людей не служит и не может служить реализации их личности, что рабочий в настоящее время стремится реализоваться как личность не в труде, а скорее за его пределами, в сфере досуга, быта, человеческих отношений. Вообще постиндустриалы имеют тенденцию рассматривать человека и его социальные конфликты не сквозь призму труда, а в более широком плане как потребителя, жителя, агента культурного общения и т.д. Это означает почти полную трансформацию социалистической мысли, распростившейся со своими прежними идолами – трудом и пролетариатом.

Итак, ясно уже, что постиндустриальные социалисты радикальнее, чем Маркс, отрицают рациональные институты буржуазного общества и вообще модерна. Это было показано в отношении техники, производства, но то же относится к другим рационализациям – в экономике, политике и т.д. Представление об этом тотальном их противостоянии общественным рационализациям капитализма дает позиция Ж.Элюля. Он во всей общественной жизни Запада видит технику: технику в собственном смысле слова и технику в широком смысле слова, под которой он имеет в виду все проявления организации, рационализации в общественной жизни. Уже в работе 1954 г. «Техника или ставка

века» Элюль доказывал, что экономическая, политическая сферы образуют определенные технические системы, то есть в них утрачивает значение свободная воля людей и господствует рациональный подсчет. Современное государство функционирует как машина, не столько воля правителей, политических деятелей лежит в основе политических актов, сколько решения экспертов относительно современного состояния государства и его перспектив. В будущем, думал Элюль, политические действия станут просто спектаклем и формальностью, утратят реальную силу, их заменит «игра техник». В конце восьмидесятых годов его взгляды на эти вопросы принципиально не изменились, он по-прежнему уверен, что в современных обществах правят технократы, которые убеждены, что техника может решить все человеческие проблемы, обеспечить людям свободу и счастье, демократию и справедливость. На деле техника все более подчиняет себе человека, она доминирует повсюду, общества в целом управляются согласованной силой науки и техники.

Возникает, однако, вопрос: какой позитивный смысл скрыт за столь радикальным отрицанием рациональных структур буржуазного общества? Ответ может быть таким: подобно тому, как индустриальные социалисты отрицали капитализм в целях защиты прав конкретного социального слоя — пролетариев, так сегодня постиндустриалы отстаивают права на существование со стороны тех, кто занимает зависимое положение в отношении рациональных институтов общества. Говоря более обобщенно, рационализацию они стремятся подчинить целям защиты качественной определенности людей. А.Горц говорит в этой связи о праве на автономию со стороны населения, испытывающего на себе последствия принятых технократами решений, А.Лефевр заявляет в противовес господству рациональности о правах «живого», К.Касториadis подчеркивает гетерогенную природу человеческих существ, их несоизмеримость и интегральность, А.Турен заявляет о правах разного рода идентичностей (женщины, молодежь, старики, этнические меньшинства, угнетенные центральным правительством регионы).

Как и Маркс, постиндустриальные социалисты и даже постсоциалисты используют понятие отчуждения для обозначения положения большинства населения в рационализированных обществах. Но смысл этого понятия у них иной, чем у Маркса. У него отчуждение касалось прежде всего процесса труда, вообще деятельности субъекта и ее продуктов и состояло в том, что

последние становились внешними, чуждыми, враждебными действующему субъекту. У постиндустриальных социалистов исчезает акцент на труде и даже деятельности в широком плане, отчуждение ставится ими в соотношение со всей человеческой личностью и всей ее жизнью. Если Маркс рассматривал отчуждение как форму господства капитала над трудом, то постиндустриальные социалисты видят отчуждение во всестороннем подчинении человека техnobюрократическим структурам. Дальше, Маркс мыслил освобождение от отчуждения в виде присвоения рабочим всей совокупности общественной жизни, постиндустриалы видят возможность освобождаться от социальных рационализаций лишь за пределами рационализированных институтов.

Такое решение вопроса об отчуждении свидетельствует о том, что социализм в известной мере маргинализируется. Не желая иметь ничего общего с рационализированным капиталистическим миром, он сам очень часто очерчивает свою принадлежность к периферии этого мира. Сказанное лучше всего можно подтвердить теорией «дуального общества» А.Горца, изложенной им еще в 1980 году. Эта теория сформировалась у него под влиянием разочарования в возможности построения особого социалистического общества в связи с наблюдениями над жизнью в СССР.

Он с горечью замечал тогда, что «История не имеет смысла»<sup>1</sup>, она куда не идет, невозможен никакой глобальный проект общества. Все, что осталось социалистически ориентированным движениям, — это завоевать рядом с существующим обществом некие пространства «автономии» для человека, пространства, которые вычтены из «продуктивистской и торговой рациональности»<sup>2</sup>. Подобное решение, как понимает Горц, не вытекает ни из какой материальной, исторической необходимости, оно может основываться лишь на свободном решении индивидов.

Резко разделив сферы человеческой «автономии» и «гетерономии» (под «гетерономной» сферой он имеет в виду мир социально необходимого труда и обслуживающего его государства), Горц порывает с убеждением социалистов марксистской традиции о возможной гармонии социального и индивидуального начал. Развитие истории идет, считает он, в другом направлении. Система общественного производства, территориального и социального разделения производственных функций, совокупность государственных институтов чужды индивиду, представляет для него систему анонимных функций и безличностных

отношений. В этой связи социализм может стремиться лишь создать и расширить сферу автономной деятельности людей. Причем последняя кажется ему единственной подлинной областью морали, тогда как в сфере гетерономии царят социальные нормы. И между тем Горц думает, что следует добиваться подчинения сферы «гетерономии» сфере «автономии». Более того, «гетерономная» сфера может служить поддержкой сфере «автономии»: в ней создаются орудия, необходимые для автономного труда, она освобождает индивидов от чрезмерного влияния семьи и «общностей».

Однако наряду с достаточно маргинальными для настоящего времени феноменами автономных кооперативов и коммун, свободных от экономического расчета, Горц отметил и более существенную возможность для воздействия социализма на эволюцию современного капитализма, а именно через сферу культуры и морали. Здесь социализм может развивать темы свободы от рациональных мотивов человеческой деятельности, утверждать гуманистическую нерациональную мораль. Но отрицание рационализма, утилитаризма – это одна сторона проповедуемой постиндустриальными социалистами морали. Другая, позитивная сторона такой морали – защита «различий», «своеобразия», разного рода «идентичностей» от поглощения их рациональными общественными структурами. Здесь, правда, перед постиндустриальными социалистами возникает необходимость отмежевываться от консервативных течений. Опасность сближения с консерватизмом подстерегала социалистов нередко, это не новая для них проблема. Постиндустриалы хотят решить ее указанием на то, что защищают не традиционные «партикулярности», а те «различия», которые сформировались в рамках модернистских обществ и вынуждены обороняться от угрозы их уничтожения, исходящей от рационализированных структур. В этом плане даже такой пессимист в вопросе о возможности для человека освободиться от власти техники, от социальных рационализаций, как Ж.Элюль, возлагает надежды на культуру и мораль. Человек, думает он, должен освободиться от привычных ценностей продуктивизма, потребительства, успеха, престижа, власти, чтобы обрести высокую мораль бескорыстия и свободу. Кстати, и Элюль, и Касториadis, и Горц объявляют главным социалистическим идеалом свободу, что отличает их от индустриальных социалистов, делавших акцент скорее на «равенстве» и считавших последнее путем, ведущим к свободе. Если главную интен-

цию индустриальных социалистов можно выразить формулировкой «к свободе через равенство», то постиндустриальные социалисты тяготеют к формулировке «равенство через свободу». Культура и мораль такого плана могут распространиться, как думает Элюль, лишь вследствие огромной «культурной мутации», сродни той, которую некогда осуществило христианство. Элюль пишет, что проповедуемый им «социализм свободы» имеет перед собой пример Христа, который явил своей жизнью идеальный тип человека: бескорыстное отношение в любви, самоотречение, выбор не-власти и свободы.

Кроме обращения к кооперативам и коммунаам, кроме надежд на культурную мутацию у постиндустриальной левой есть в запасе и более действенный рычаг социального освобождения. Это территориальное самоуправление. В этой теме вновь проступает забота постиндустриалов отстоять право на «различие», защитить «идентичности» перед лицом процессов общественной централизации. Идея о территориальном самоуправлении была последовательно развита А.Лефевром в его работе «О государстве». В истории индустриального социализма возникали порой движения и теории рабочего самоуправления. Точка зрения Лефевра отличается от них идеей о необходимости учета и выражения в политических структурах интересов территорий. Она ориентирована на выражение интересов «социальной периферии», будь то в международном плане или внутри государства, где также всегда есть господствующий центр и зависимая периферия. Более того, даже классовые антагонизмы Лефевр считал возможным выразить в понятиях господствующего и подчиненного пространства (пространство центров принятия решений и пространство, в котором живут социально угнетенные слои). В своем стремлении защитить различия от унифицирующего влияния центра Лефевр настаивает на трансформации современного государства в духе «пространственной демократии». С этой точки зрения пространственные политические структуры должны заменить собой «абстракции» представительной демократии, что откроет путь прямой демократии и самоуправлению.

В заключение следует отметить, что, ориентируя социальное движение на борьбу с рациональными институтами, современные социалисты не хотят привести к ситуации домодернистского общества. При всем своем разрыве с Марксом, новейший социализм следует сформулированному Марксом принципу, что отрицание капитализма (модерна) должно сочетаться с со-

хранением его достижений. Но в отличие от Маркса представители этого социализма в большинстве считают, что зоны социалистических отношений основываются не вместо капитализма, а вместе с ним, как накопление зон нерационального поведения в рамках рационализованного общества. Исключение составляют, может быть, небольшие группы экологических радикалов, которых вдохновляет перспектива жизни в маленьких общинах, чуждых производственному росту и научно-техническим новшествам. В целом же социализм в тех странах, где сложились традиции социалистического мышления и действия, выполняет сейчас, как и ранее, объективную задачу приспособления рационализованных общественных структур к требованиям, исходящим со стороны социальной периферии. Или можно сказать иначе: он помогает адаптации непривилегированных групп населения к рационализованным структурам современных обществ. В результате на вопрос, который был сформулирован в одном из докладов в отношении Маркса и который можно переадресовать социализму в целом — утопия он или наука, можно ответить, что социализм не утопия и не наука, а перманентная критика капитализма, направленная на его гуманизацию. Так история в настоящее время перетолковала социалистический проект Маркса.

---

<sup>1</sup> Gorz A. Adieux au proletariat. Paris, 1980. P. 102.

<sup>2</sup> Ibid.

*Философские проблемы,  
связанные с именем Карла Маркса, остаются*

Можно соглашаться или не соглашаться с авторами этой книги. Тем более, что они сами во многом не согласны друг с другом. Разнятся не только отдельные их оценки, выводы, но и характер восприятия учения Маркса. Одни воспринимают его только изнутри, аутентично, другие совершают далекие экскурсы по всему полю современной философии, не теряя при этом из вида Маркса как основной предмет своего внимания.

Бесспорно, однако, что в большинстве случаев те и другие ведут речь о философских проблемах, глубокое исследование которых в наше время предполагает учет того вклада в их постановку и разработку, который был сделан Карлом Марксом. Отметим некоторые из них:

- проблема тождества бытия и сознания, в том числе общественного сознания и общественного бытия;
- проблема применимости принципа материалистического монизма к многомерной истории;
- проблема соотношения цивилизационного и формационного подходов к развитию общества;
- проблема отчуждения человека в различных обществах и культурах;
- проблема соотношения прав человека (индивида) и приоритетов общества (коллектива);
- проблема восприятия учения Маркса интеллигенцией и другими слоями российского общества, зависимости этого восприятия от их философской культуры.

Имеются и другие проблемы. Учитывая жанр послесловия, коснемся только одной из названных выше: в какой мере применим принцип материалистического монизма к многомерной истории? (Излагаемый ниже подход впервые был представлен автором в декабре 1990 г. на Всесоюзной конференции в МГУ.)\*

Еще недавно ответ на этот вопрос с позиций исторического материализма формулировался однозначно: при всем многообразии исторический процесс един и его единство сводится к единой исходной детерминанте (изменение производительных сил), единому критерию общественного прогресса (уровень производительности труда) и единой направленности этого прогресса (к коммунизму). Интегрированным выражением такого единства истории представляла последователь-



ная смена общественных формаций, а задача ориентации в истории сводилась к тому, чтобы найти место исторически конкретного общества в той или иной формации.

Несомненно научный вклад К.Маркса, выдвинувшего и разработавшего теорию общественных формаций. Известны эвристические возможности формационного подхода при выявлении социальной логики исторического процесса, при идентификации места многих обществ в социально-историческом пространстве.

Однако возрастают аргументы против сведения исторического процесса к общественным формациям. Вновь прозвучали они и на данной конференции. Ссылки на то, что формационное членение выражает лишь общую логику истории и нетождественно реальному историческому процессу, не может устранить множасьщиеся неясности.

Нет оснований ставить в вину К.Марксу то, что в середине XIX в. он сосредоточил внимание на детальном исследовании социально-экономического скелета общественных формаций и выдвинул в центр своего формационного учения концепцию *экономической* общественной формации, или общественно-экономической формации, – таково было требование времени. Но в конце XX в. стала настоятельной потребностью в полной мере учесть многомерность человеческого мира. К этому побуждает и становящаяся на наших глазах целостность глобальной системы (человечество в его взаимодействии с природой), и обострение внутренних противоречий этой сверхсистемы, возникновение комплекса глобальных проблем. Возникновение таких проблем свидетельствует о принципиальной ограниченности попыток сведения многообразных процессов современного мира к противоречиям в способе производства как единственной фундаментальной их причины.

Разумеется, диалектика производительных сил и производственных отношений остается одной из основ общественного развития. Соответственно было бы ошибочным отрицать существование в современном мире обществ, относящихся к различным общественным формациям и соперничающих друг с другом, равно как игнорировать значение классовой борьбы, временами принимающей острые формы. Но отсюда не следует, что достаточен только формационный подход для определения места того или иного общества (народа, страны) в современной истории человечества. В этом случае проблема многомерности истории и впредь оставалась бы за рамками материализма и монизма вообще, будучи достоянием лишь концепции философского плюрализма или разного рода эклектических факторных подходов.

Между тем возникает естественный вопрос: поскольку диалектический материализм включает и активно разрабатывает проблему многомерности природного мира, то почему проблема многомерности истории выпадает из социальной философии марксизма?

На наш взгляд, дело заключается прежде всего в том, что если принцип единства мира понимается как общефилософский, то принцип единства истории интерпретировался многими «истматчиками» скорее как конкретно научный. В первом случае основное качество единства мира заключается в его материальности, а в рамках этого качества не исключается множественность материальных миров, допускается многомерность пространства, наличие различных структур пространства и времени на разных уровнях организации материи. Во втором случае единство истории связывается не столько с материальной природой ее структур, детерминирующих ее самодвижение (этот философский вопрос остается не проясненным), сколько с наличием цепочки причинных зависимостей одних материальных структур от других. При этом проблема многомерности истории вообще не возникает, замещаясь конкретно-исторической проблемой соотношения единства и многообразия, а само это соотношение интерпретируется как отношение общего (закона) и особенного (конкретных проявлений закона).

За всем этим кроется укоренившаяся редукция сущности человека к социально-экономическим отношениям, что давно уже позволяло оппонентам марксизма бросать обвинения в игнорировании личности. Столь же укоренилась и редукция содержания культуры к функциям духовной надстройки над материальным базисом. Глубинной основой этой двойной редукции является догматическое отношение к марксовой теории общественно-экономической формации, препятствующее тому, чтобы увидеть в социальной философии марксизма предпосылку для такой интерпретации, которая бы адекватно восприняла результаты социально-философских исследований, полученных в XX в. в области философской антропологии и общей теории культуры. Эти результаты побуждают осуществить своего рода универсализацию историко-материалистического учения К.Маркса, включить в него не только социально-экономическое, но и иные основания измерения истории.

Что можно отнести к таким основаниям? Поскольку речь идет об основаниях измерения истории, было бы неверно переводить вопрос в плоскость поиска детерминант исторических процессов. Неверно и сводить проблему к системе количественных индикаторов этих процессов. Дело, видимо, заключается в некоторых атрибутивных качествах человеческого мира, его истории: если размерность природного мира определяется через характеристики пространства и времени как форм или способов его бытия, то и размерность человеческого мира следует определять через характеристики соответствующих форм или способов бытия индивидов и человеческих общностей (от малых групп до человечества в целом).

На наш взгляд, можно выделить следующие формы (способы) человеческого бытия:

- *положение индивида* в обществе как целостной системе: свободное или же зависимое, отчужденное его положение;
- *характер культуры* как совокупности способов и результатов деятельности человека: репродуктивная или же инновационная деятельность (соответственно — традиционалистская или же прогрессистская культура);
- *тип социальности*, характер социально-экономических отношений между людьми в процессе их трудовой деятельности;
- *социоэкологическое пространство*, или социально нагруженное пространство природы как предпосылка, результат и граница жизнедеятельности человека и всего человечества;
- *социальное время*, т.е. продолжительность и специфические ритмы индивидуальной и коллективной жизни людей, соотношенные с природными и космическими ритмами и пронизывающие все формы социального пространства.

Эти пять измерений истории в совокупности и каждое из них в отдельности включают как материальные, так и духовные компоненты соответствующих форм или способов бытия индивидов и человеческих общностей. Внутри каждой из этих форм прослеживается тенденция воздействия материальных компонентов на духовные (впрочем, это далеко не однозначная детерминация). Что касается связей между самими формами бытия, то они имеют иной характер: это связи взаимодействия, а не преимущественно однонаправленной детерминации. Ни одно из выделенных измерений истории не выводится из какого-либо другого и не сводится к нему; в противном случае выделение его в качестве самостоятельного было бы необоснованным.

Введение нескольких измерений, взаимосвязанных в целостную систему, не противоречит принципу *материалистического* монизма, поскольку материализм находит свое подтверждение в каждом из измерений. Напротив, усиливает его, так как позволяет более отчетливо выявить его историчность. Ведь исторична сама взаимосвязь форм (измерений) человеческого бытия, удельный вес, место и функции каждой из них в их системе меняются от одного исторического этапа к другому. На одном этапе в жизни народа, всего человечества может выступать в качестве наиболее влиятельной одна форма бытия (например, социально-экономическое измерение истории), а на другом — иная (например, деятельно-культурное измерение).

Многомерный подход позволяет преодолеть вступившее в противоречие с фактами линейное изображение истории, придать этому изображению реалистическое многоцветье. Правда, становится труднее обнаруживать закономерную повторяемость в процессе познания. Но это не основание для упрощений.

Как бы ни интерпретировать эту или иную проблему, связанную с именем Маркса и актуальную в наше время, добросовестный исследователь будет обращаться к трудам Карла Маркса. А это означает, что его творческое наследие живо, участвует и долго будет продолжать участвовать в духовном развитии человечества.

Но отсюда не следует, что оно «побеждает»: видимо, от «побеждающей» стратегии какой-либо философии или идеологии всем уже пора отказаться.

И последнее. Какой общественный резонанс может иметь состоявшаяся дискуссия и ее публикация в этом сборнике? Это зависит от философской культуры нашего общества.

10 лет назад, при обсуждении проблем обновления философского сознания, была показана неадекватность философской культуры советского общества природе философии, наличие лжеобразов философии, основывавшихся на редукции сущности философии к некоторым ее функциям\*\*. Приходится констатировать, что и в современном российском обществе сохраняется эта неадекватность. Властвующая элита и «простые люди» по-прежнему обращаются к философии с чуждыми ей вопросами и не внимают ее собственному голосу.

Это значит, что в полной мере сохраняет свою актуальность задача реалистического понимания состояния *философской культуры* российского общества и путей ее возвышения до состояния, более адекватного природе философии.

*Н.И.Лапин*

---

\* См.: *Лапин Н.И.* О многомерности истории // Социальная философия в конце XX века. М., 1991.

\*\* См.: *Швырев В.С.* «Образ философии» и философская культура // Философское сознание: драматизм обновления. М., 1991.

Научное издание

**Карл Маркс и современная философия. Сб. материалов научн.  
конф. к 180-летию со дня рождения К.Маркса**

*Утверждено к печати Ученым советом*

*Института философии РАН*

**В авторской редакции**

Художник: *В.К.Кузнецов*

Технический редактор: *Н.Б.Ларионова*

Корректоры: *Т.В.Прохорова, Т.М.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 17.05.99.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл.печ.л. 23,81. Уч.-изд.л. 20,41. Тираж 500 экз. Заказ № 018.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов, *Т.Я.Кордюкова*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14