

Юрий Мюпш

КРИТИКА МАРКСИСТСКОЙ ПОЛИФОНИИ РАЗУМОВ

Опыт критического анализа книги
А. Коряковцева и С. Вискунова
«Марксизм и полифония разумов».
Материалы по критике учения Маркса.

В трех книгах.

КНИГА ПЕРВАЯ

Рационализм, диалектика, антропология,
материализм и учение Маркса



УДК 141.82:001.85
М 98

Издается в авторской редакции

*Охраняется Законом Украины
«Об авторском праве и смежных правах».*

Мюпш Юрий

М 98 КРИТИКА МАРКСИСТСКОЙ ПОЛИФОНИИ РАЗУМОВ. (Опыт критического анализа книги А. Коряковцева и С. Вискунова «Марксизм и полифония разумов». Материалы по критике учения Маркса). В 3 книгах. / КНИГА ПЕРВАЯ. Рационализм, диалектика, антропология, материализм и учение Маркса / Юрий Мюпш. – Х.: Издательство Иванченко И.С., 2022. – 476 с.

ISBN 978-617-8059-64-4

ISBN 978-617-8059-65-1 (Ч.1)

Данная работа (в 3-х книгах) посвящена разработке концепции всестороннего критического снятия / преодоления учения Маркса, что позволяет обнаружить еще не освоенные направления и горизонты в развитии философии истории и социологии, а также по-новому взглянуть не только на многие хорошо известные аспекты, постулаты, аксиомы или догматы Маркса и Энгельса, но и выявить имеющиеся проблемы в методологии теории современного общества.

Издание адресуется философам, социологам, историкам, экономистам и политологам, а также всем, кто интересуется наследием мыслителей прошлого.

УДК 141.82:001.85

ISBN 978-617-8059-64-4.

ISBN 978-617-8059-65-1 (Ч.1)

© Юрий Мюпш, 2022

*Посвящается моему учителю и другу
Николаю Федоровичу Лесовому, а также
всем родным, близким и друзьям, благодаря
помощи, заботе и любви которых эта
книга была написана.*

**Философы лишь различным образом объясняли и изменяли
марксизм, но дело заключается в том, чтобы преодолеть его.**

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	8
<i>Глава 1. РАЦИОНАЛИЗМ, УТОПИЗМ И ПРОЕКТИВНОСТЬ</i>	<i>12</i>
1. О рациональности	12
2. Об утопизме	19
3. О сущности всякого утопизма.....	20
4. Об утопизме, как внутренней проблеме рационализма	21
5. Марксистские критерии утопизма	22
6. О необходимой проективности.....	25
7. Об утопизме марксистского учения	28
8. Утопизм и марксистская парадигма	34
<i>Глава 2. ДИАЛЕКТИКИ О КАНТЕ И ФИХТЕ.....</i>	<i>37</i>
1. О Канте	37
2. О Фихте	38
<i>Глава 3. ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА, МЕТОД И ФИЛОСОФИЯ</i>	<i>42</i>
1. О Гегеле и диалектике	42
2. О материализме и диалектике	44
3. О значении Абсолютного и контекста в диалектике.....	47
4. Антитетика и диалектика.....	50
5. О вере, различении и их значении для диалектики	51
6. Об отчуждении	54
7. О гегелевском методе и его философии	57
8. Определение диалектики	66
9. Об объективности диалектики.....	67
10. О рационализме или понятийном мышлении вообще	70
<i>Глава 4. ПОЧЕМУ ДИАЛЕКТИКА НЕ ВСЕГДА И НЕ ВЕЗДЕ ПРИЕМЛЕМА.....</i>	<i>74</i>
1. Критически о диалектике.....	74
2. О важном требовании к диалектике – корректности.....	84
3. Возможность синтеза. Содержание мышления и спекуляция в диалектике	85

4. Необходимость веры в имманентную разумность бытия в диалектической логике	95
5. О критериях диалектики	97
6. О разумности	101
<i>Глава 5. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ ФЕЙЕРБАХА</i>	105
1. Об отправной точке философствования	105
2. О натурализме и атеизме Фейербаха	109
3. О когнитивно-антропологическом коммунизме	115
<i>Глава 6. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ УСТАНОВКА И ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА</i>	122
1. О религии предварительно, кратко	122
2. О «материализме» и «идеализме»	126
3. Об онтологии в учении Маркса	132
4. Маркс как онтолог и методолог	132
5. Философские учения и философская мысль	134
6. О теоретическом и практическом	138
7. О искажении реальности вещей	145
<i>Глава 7. МАРКСИСТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ</i>	154
1. О харизме Маркса	154
2. Маркс как рационалист	155
3. О разумности или логичности мира у Маркса	160
4. Об отношении Вселенной к человеку	165
5. О биосоциальности	165
6. О причинах появления общества	170
7. О холизме Маркса	171
8. О марксовой концепции истории	173
9. О сознании	197
10. О отражении, явлении и вещи-в-себе	203
11. Концепция свободы Карла Маркса	205
12. О «жизненном процессе» и о возможной свободе	207
13. О свободе, как о НЕ осознанной необходимости	210
14. «Основной вопрос философии»	214
15. О мистичности реальности	217
16. Важные авторские терминологические определения	219
17. «Единство целей»	224
18. Философия и революционность К. Маркса	226
19. О изначальности революционности Маркса	236
20. О парадигме практической деятельности Маркса	240
21. О «двух противоположных смысла понятия «диалектический материализм»»	246
22. О критике совкового марксизма-ленинизма	249

23. О отсутствии «целостного и концептуально развитого понимания диалектики»	250
24. Об антропологическом и социальном «заземлении» гегелевской диалектики.....	252
25. О неотчужденных формах человеческой общественной деятельности	253
26. О абстракциях	254
27. О ключевом недостатке философии Маркса	256
28. О учебнике по марксизму	256
Глава 8. КЛАССИЧЕСКИЙ МАРКСИЗМ И ПРОДУКТЫ ЕГО РАЗЛОЖЕНИЯ	258
1. Четыре направления марксистской мысли	258
2. Об «открытиях» Маркса в общественной науке	262
3. О «социально всеобщем достоянии» и принципе «НЕ НАВРЕДИ»	265
4. Об исходной «клеточке» изложения	272
5. О онтологическом Первоначале	275
6. О «человеческой природе вообще»	277
7. Основные догматы материалистического понимания истории.....	281
8. Производительные силы, производственные отношения и способ производства	288
9. Что же движет историю вперед?	294
10. О обмене и разделении труда.....	301
11. Об эволюции капитализма	307
12. О необходимости бедности, среднем классе и монополии	314
13. О «буржуазном социализме»	316
14. О предсказаниях Карла Маркса	318
15. О научной строгости учения Маркса.....	322
16. Подробнее о позиции самого Карла Маркса.....	325
17. Концепция отчуждения Маркса и его отношение к рынку	333
18. О социальных проявлениях категориальной пары отчуждение / самоотчуждение – присвоение / самоприсвоение.....	338
19. О делении отчуждения («в его зрелых формах – частной собственности и капитала») на субъективную и объективную стороны.....	343
20. О разрешении противоречий отчужденного труда	348
21. Уместные и правильные вопросы, исходя из контекста, и необходимые предварительные краткие политэкономические пояснения.....	353
22. «На заре человеческой истории».....	360
23. О классовой борьбе и разделении труда	364
24. Абстрактная вражда между чувством и духом, материальным и идеальным	370

25. О человеческом интересе и творческом начале	372
26. О труде, «антропо- и социогенезе»	374
27. О факторах, влияющих на ход истории	382
28. Предыстория или история	384
29. О вечных свойствах человеческого существования в этой реальности	387
30. О обладании и самоидентификации	390
31. О «социальном характере и социальном бессознательном»	391
32. О марксистских допущениях	400
33. О «базисе» и «надстройке»	414
34. О государстве, науке и политике	418
35. О революции как о политическом акте	426
36. Заметные идеи и размышления авторов	434
37. Принципиальная критика «совка»	437
38. О отношении труда и частной собственности	440
39. Об уродливой форме государственного капитализма	446
40. О потребностях, частной собственности, рынке, торгашестве и деньгах	449
41. Об образе жизни и о возможности ее смысла	458
42. Об этике и приватности	462
43. О том, что «свободное развитие каждого есть условие для свободного развития всех»	468
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	<i>Книга третья</i> 367

ПРЕДИСЛОВИЕ

«Если измерять величие Маркса масштабами дискуссий, которые он вызывает, кто может с ним сравниться в последние два столетия?»

(Р. Арон «Мнимый марксизм», с.357).

«Что бы ни думали о конечной обоснованности марксизма, надо иметь довольно слабые умственные способности, чтобы не увлечься героической попыткой Маркса дать обобщенное и систематизированное толкование законов движения капитализма»

(М. Блауг «Экономическая мысль в ретроспективе», с.207).

«Какими бы великими ни мнили себя эти господа, в гигантских битвах современности они ничто, абсолютное ничто. Я считаю настоящей жертвой с нашей стороны, что мы решаемся ломать копыя с подобными противниками» (К. Маркс, т. 6, с. 246).

Скорее всего, все-таки следует согласиться с Энгельсом в том, что «Маркс настолько превосходит всех нас своей гениальностью, своей чуть ли не чрезмерной научной добросовестностью и своей баснословной ученостью, что если бы кто-либо попытался критиковать его открытия, то он только обжегся бы на этом. Это возможно будет только для людей более развитой эпохи» (т. 35, с. 187). Поэтому ввиду своей убежденности в том, что в XXI веке наконец наступило время «более развитой эпохи», чем та, в которой жил великий Маркс, считаю возможным позволить себе опубликовать критику его учения... Перефразируя слова Энгельса, сказанные по поводу философии Гегеля (т. 21, с. 281), следует заявить, что нельзя посредством простого игнорирования устранить такое великое зловерное творение, как лжеучение Маркса, которое имело, да и, кажется, до сих пор имеет огромное влияние на духовное развитие человечества. Его надо обязательно «снять» в его собственном смысле, критика должна уничтожить не только его форму, но и все его опасное заразное многообразное содержание. При этом критика должна суметь еще и найти, если оно вообще есть, добытое этим учением полезное содержание.

Когда-то очень давно, будучи учащимся пятого класса советской школы, постоянно донимал учителя истории всевозможными вопросами (очень

почему-то любил историю). Однажды Мира Александровна, наверное, решив как-то успокоить меня, дала мне «Манифест коммунистической партии» Маркса и Энгельса, сказав, что, прочитав эту брошюру, я найду для себя ответы на все свои вопросы. Она оказалась права, «Манифест...» поразил меня тогда в самое сердце. Лишь со временем осознал, что же меня так потрясло, и почему несколько лет, кроме Маркса, вообще ничего читать не мог. Он тогда дал и долго еще потом давал на все стоящие и возникающие передо мною вопросы очень простые логичные ответы. Более того, казалось, он предоставил универсальный метод нахождения ответа на любой вопрос.

Теперь-то уже начал понимать, что мое пристрастие и к философии по большому счету имеет как бы ту же или подобную природу. Хотя мне, кажется, и удалось вполне преодолеть марксизм, еще будучи советским студентом, но преодолеть страсть к диалектике в марксовом и особенно в ее гегелевском классическом виде – не удавалось еще очень долго. Будучи студентом, мечтал не только «положить на лопатки» всех моих оппонентов – преподавателей-профессоров и партийных идеологов, но и написать критическую фундаментальную работу по самому учению Маркса. В тогдашних догматических спорах мне часто говорили, что, вырывая цитаты из контекста, неверно их трактую и не понимаю дух самого учения Маркса. Поэтому, потратив колоссальное количество времени (следует признать, что по большому счету зря), прочел все (!) опубликованные в СССР работы Маркса и Энгельса, некоторые не по одному разу, законспектировав их. Уж очень хотелось быть уверенным, что обладаю достаточными знаниями в этой сфере и правильно понимаю сам дух этого учения. Однако с наступлением перестройки или в ее процессе мною был утрачен практически всякий интерес к марксизму и ко всему, с чем он был как-то связан, и в своей мыследеятельности я углубился в «чисто» философскую тематику.

Прошло более тридцати лет. Случайным образом познакомившись на ФБ с различными марксоведами, знатоками, критиками и адептами марксистского учения, сделал для себя неожиданное открытие: интерес к марксизму, как это ни странно, в обществе еще полностью не утрачен. Но, главное, осознал то, что марксизм вполне еще не преодолен. Особенно меня впечатлила книга современных продвинутых марксистов А. Коряковцева и С. Вискунова «Марксизм и полифония разумов» (2017 г.). Книга эта, может быть, и не очень большая по объему, но весьма содержательная. Главное – это то, что впервые за многие-многие годы

в ней обнаружил творческое, авторское прочтение и даже попытку оригинального позитивного развития учения Маркса (очевидным и непростительным недостатком / неполнотой ее содержания оказалось отсутствие какого-либо исследования политэкономической позиции Маркса). Это фактически спровоцировало окунуться в содержание марксистского учения вновь. Откровенно говоря, дело было еще и в том, что эта книга в раскрытии собственного оригинального содержания, как бы подсвечивала или оттеняла все принципиально важные аспекты и/или проблемы аутентичного марксизма. Т. о. она оказалась очень удобной для критики не только самой себя, но и прежде всего, критики самого учения Маркса. Критика политэкономических взглядов Маркса и его друга мною изложена в отдельных главах вошедших во вторую книгу, и, к сожалению, они как бы вырываются из общего контекста рецензии на книгу Коряковцева и Вискунова. Однако эти главы, без сомнения, необходимы для корректности и полноты критики аутентичного учения Маркса.

Важную роль в принятии решения о написании данной работы сыграл Борис Скляренко, а также один из соавторов вышеупомянутой книги – Андрей Александрович Коряковцев, который настоятельно и рекомендовал мне ее к прочтению. Моя цель, конечно, состояла не в том, чтобы дать собственное положительное решение всех рассматриваемых проблем. Кроме того, следует сразу оговориться и о том, что моя работа, естественно, ни в коем случае не претендует на, может быть, кем-то ожидаемую строгую академичность и исчерпывающую полноту возможной критики как самого аутентичного учения Маркса, так и содержания рассматриваемой достаточно ёмкой монографии А. Коряковцева и С. Вискунова. Она, скорее, представляет собой мозаику моих собственных мыслей (комментариев), посвященных прежде всего выявлению всех ложных изначальных допущений и противоречий в рассуждениях и выводах классиков марксизма. В ней предпринята попытка выяснить не только то, из чего именно сделан «фундамент», но и то, из каких теоретических «кирпичей» построено само «здание» марксизма. Как представляется, разработка концепции всестороннего критического снятия / преодоления учения Маркса позволяет обнаружить еще не освоенные направления и горизонты в развитии философии истории и социологии, по-новому взглянуть не только на многие хорошо известные аспекты, постулаты, аксиомы или догматы Маркса и Энгельса, но и на имеющиеся проблемы в методологии теории современного общества.

Наверное, наивно или даже глупо ставить себе целью изменить чьи-либо взгляды, но, в конце концов, капля воды камень точит. Ведь это

только кажется, что люди сами меняют свои взгляды. Актуализация тех проблем, которые могут быть важны в будущем, диктует необходимость как можно большего охвата и изложения соответствующего массива разнообразной информации, а также самых разных подходов к их решению. Кто сможет работать с фундаментальными основаниями, тот пусть работает с ними, а кому это не интересно, пусть работает с тем, что ему будет интересно. Принципиально важно создать альтернативный информационный вал в изложении и анализе негативного содержания и ошибочных идей учения Маркса! Поэтому будем просто руководствоваться девизом: «Делай, что должно, и будь, что будет...»

Глава 1.

РАЦИОНАЛИЗМ, УТОПИЗМ И ПРОЕКТИВНОСТЬ

§ 1. О РАЦИОНАЛЬНОСТИ

«Этот мир всегда дан мне в первую очередь как организованный»
(А. Шютц, *«Смысловая структура повседневного мира»*, с. 104).

«...если в логических категориях мы видим субстанцию всех вещей,
то нам не трудно вообразить, что в логической формуле движения
мы нашли абсолютный метод, который не только объясняет
каждую вещь, но и включает в себя движение каждой вещи»
(К. Маркс, т. 4, с. 131).

«...лишь нечто совершенно неопределенное, поэтому
бессмысленное» (К. Маркс, т. 2, с. 92).

В нашем представлении именно рационализм или, точнее, понятийное мышление является основным «камнем преткновения» в процессе осознания действительности как самого Маркса, так и всех его адептов-последователей. Поэтому критический анализ книги Коряковцева и Вискунова «Марксизм и полифония разумов» и изложение наших замечаний к ней начнем сразу чуть ли не с ее середины – так, как нам удобней. Но в завершающей части своей книги мы обязательно как бы вернемся еще к тому, что заслуживает нашего внимания в первых пяти главах.

В конце пятой главы своей книги «Марксизм и полифония разумов» Коряковцев и Вискунов верно отмечают, что «человек философами-просветителями понимается двояко: то как пассивный объект природы, то как свободный и независимый субъект. Горизонталь, равное отношение между субстанциями в их мировоззрении, так же, как и у Декарта, подчеркивается вертикалью, только на вершине ее оказывается не бог, а то человеческий разум, то человеческие чувства. Как же согласуется с собой эта двойственная природа человека, они не объясняют» (с. 171).

Здесь следует заметить, что указанная действительная двойственная природа человека никогда и никем толком в полной мере не объяснялась и, по-видимому, не может быть объяснена вообще.

Авторы утверждают, что «В этом противоречии, в котором можно упрекнуть весь просветительский материализм XVIII века, сказалась его методологическая ограниченность. От нее невозможно избавиться в рамках механицизма, который представляет собой не что иное, как материалистически интерпретированную антитетику или материалистическую философию, представляющую собой вариант “декартова рационализма”» (с. 172).

Но вероятно, именно в этом противоречии проявляется изначальная принципиальная ограниченность вообще любой методологии.

Верно, что «весь XVIII век проходит под знаком мировоззренческого оптимизма Просвещения. Это предопределило господство материалистической традиции в культуре». И «на ее фоне деизм, скептицизм и религиозный мистицизм» могут даже показаться «непоследовательными, половинчатыми» и как бы отступающими перед тогда модным и лишь наивно-поверхностным натуралистичным, внешним «напором рациональной критики всех традиционных представлений и неразумия окружающего общественного устройства» (с. 172). Но следует понимать, что это естественно не более, чем лишь кажимость или иллюзия всех избыточно оптимистично настроенных натуралистов.

Авторы постоянно так или иначе акцентируют внимание не только на том, что вся история философии якобы оправдана лишь своей эволюцией рациональности, но и на существовании различных типов рациональности. Как будто, например, один только лишь «картезианский вариант рациональности», а не вообще любая возможная рациональность «либо имеет дело с локальными проявлениями разума в частных науках, равнодушных к своему применению, либо служит рационализации отчуждения, обосновывая инструментальный горизонт науки и “метафизику господства” установившейся в обществе модели поведения и дискурса...» (с. 176).

При этом они упорно игнорируют тот факт, что любой рационализм изначально принципиально фрагментарен, уже только в силу его постоянного использования в некоем ограниченном контексте.

Итак, уже здесь, в самом начале своей книги, мы «берем быка за рога» – приводим один из основных наших тезисов или посылов. **В действительности всякая рациональность неизбежно, всегда, так или иначе как бы встроена в общий необходимо иррациональный, абсурдный контекст и уже только потому является фрагментарной и ограниченной.** Иррациональным контекстом (имманентным фоном или атмосферой) в действительности выступают не только, как полагают авторы, «мифы, идеология и социальная практика», а изначально сама по себе жизнь, т. е. по существу сама жизненность. Даже сам факт осуществления бытия

в своей сущности глубоко абсурден. Т. е. следует понимать, что абсурд имеет глубокие объективные онтологические основания. Говоря языком метафоры, бытие реальности представляется разогреваемым бульоном абсурда, в котором плавают островки рациональности или предполагаемой как бы разумности.

Адепты рационализма (к ним, естественно, относим и всех поклонников диалектики, в т. ч., конечно, и авторов этой книжки) верят, что в мире существует некая имманентная ему логика или разум. Однако в действительном мире существует не только имманентная логика, но и тем более ему имманентный объективный абсурд, присутствуют хаос, случайность, принципиальная неопределенность и ошибка, сингулярность. «Рационалисты» верят и/или представляют общество как объект для возможной реализации некоего рационалистического, разумного плана, но при этом неизбежно упускают из виду общую картину процесса общественного развития. Никакой плод, продукт, результат — будь он физическим или ментальным — в принципе нельзя свести к тому, что было до него, поскольку даже если для всего требуется причина, этой причины недостаточно, чтобы детерминировать форму, которую позднее примут ее порождения.

По мнению Л. Витгенштейна, «В основе всего современного мировоззрения лежит иллюзия, будто бы так называемые законы природы суть объяснения природных явлений» (*«Логико-философский трактат»*, 6.371), и в некотором смысле это верно, а эта иллюзия основывается на разрыве между законом и явлением. Фридрих Юнгер замечает, что мышление диалектика движется не в области причинности, а в сфере понятий. Как может показаться, логик даже идет еще несколько далее, стремясь выйти за пределы этой сферы, оказывается в области уже абсолютно абстрактных знаков и фигур. Заканчивается ли мышление как таковое в области, в которой нет места понятиям? Судя по всему – вряд ли. Как представляется, известно лишь то, что там заканчивается наше, по меньшей мере европейское мышление, ведь наши слова суть понятия. Однако Бог, в которого Витгенштейн, да и все мы и верим, и не верим, очевидно, обходится без понятий. В тождестве также нет понятий. Тавтология есть не что иное, как мертвое тождество. Если и есть какой-то смысл, то он находится не внутри мира, а за его пределами. Всегда остается не высказываемое, «оно показывает себя, это – мистическое», как глубоко верно говорит Витгенштейн.

Авторы верно, как бы «самокритично», но, правда, этого сами не замечая, говорят: «Однако рано или поздно обнаруживается на практике, что объект такого разума находится только в представлении, а значит, и самооценка этого “разума”, как всеобщего “Разума”, основана только на его

собственном, довольно нескромном, представлении о себе. В своем последовательном проявлении он, выходит, настолько же иррационален, насколько схематичен, спекулятивен и чреват инверсиями». Трудно не согласиться с авторами и в их утверждении, что «Манипулирование фрагментами рациональности выразилось в отношении к природе и человеку как к ничтожным объектам манипуляции, как к товару. Практическим следствием этого стал экологический и социальный кризис, пережитый человечеством в XX веке и в разных формах продолжающийся до сих пор» (с. 172).

Полагаем, Коряковцев и Вискунов совершенно наивно и неоправданно называют и/или считают описываемые ими «виды» рационализма, в принципе единого западноевропейского рационализма, лишь некими «дидалектическими видами разумов, чье взаимодействие способно было не преодолеть, а, напротив, лишь воспроизвести иррациональное в виде очередного идейного тупика», как будто вообще возможен какой-либо иной (в т. ч. и диалектический метод), действительно способный вполне и, так сказать, «окончательно» преодолеть иррациональное и мифическое. Ведь эта задача – «вполне преодолеть иррациональное» – уже изначально представляется совершенно нелепой, т. к. абсурд фундаментален. Создается такое впечатление, что для авторов всякое иррациональное вообще лишь тождественно ложному и недействительному. Более того, авторы в итоге этих своих рассуждений приходят к закономерно ложному тавтологическому выводу: «Стало быть, критика рационализма как такового со стороны сторонников иррационализма есть их самокритика».

В начале 6 главы книги нам напоминает, что т. н. «декартов рационализм» «позволяет мыслить единичное как не нуждающуюся в выведении, непосредственно данную в чувствах и мыслях, человеческую “самость”, индивидуальность. Но из самой природы данного вида рациональности следует одна серьезная трудность – напомним о ней читателю: трудность, фактически – невозможность выведения существования других людей и природы из отдельного сознания (*cogito*) или индивидуализированных чувств» (с. 175).

Хоть Шютц и прав в том, что всегда, естественно, «Абсолютное существование лиц и их переживаний предшествует относительному существованию явлений» («Смысловая структура повседневного мира», с. 31), нельзя забывать и о том факте, что в сфере наблюдаемой реальности никакая вещь не обладает индивидуальностью сама по себе. Шютц говорит, что с какой-то точки зрения, «объективный мир является предпосылкой для интересубъективности... и все процессы коммуникации – с помощью языка, знаков или каким-либо другим способом – уже предполагают объективные вещи в качестве помогающих, опосредующих» (там же, с. 87). Притом, и трудно не согласиться с ним в этом, «кажется, что невоз-

можно установить между объективностью и интерсубъективностью такое отношение, чтобы одна из них была первичной; более вероятно, что объективность и интерсубъективность соизначальны (co-original)» (там же, с. 88). Вероятно, здесь будет уместным вспомнить о принципе дополнительности Н. Бора. Следует признать, что трудность этого очевидного феноменологического парадокса в любом мыслимом случае действительно существует и/или остается уже только потому, что всякое рациональное в конечном итоге всегда исходит из иррационального.

Кроме того, здесь же Коряковцевым и Вискуновым указывается и на то, что «относительно морали и общественной проблематики быть последовательным в рамках “декартова рационализма” невозможно в принципе. Сама по себе попытка вывести моральные отношения или общество (многое) из существования отдельного человека (из “самости”, из самодостаточного тождества) есть акт вопиющего логического противоречия. Моральная робинзонада закономерно приводит к отрицанию морали во имя индивидуальной свободы за счет ущемления свободы другого человека» (с. 175).

Но, несмотря на то, что не существует достаточно точных регулятивных понятий, которые могли бы в деталях адекватно предписывать правила поведения для всех разумных существ как на Земле, так и вообще на каждой планете во Вселенной, в жизни отдельного человека существует некий врожденный нравственный императив, именно из которого так или иначе выводится мораль того или иного социума. Никакого логического противоречия в этом нет, как и неуместна ссылка на «моральную робинзонаду». Вероятнее всего, внутренние правила отношений и поведения изначально устанавливаются так, как говорит Шютц, «путем взаимного разделения потока переживаний Другого во внутреннем времени, путем проживания вместе живого настоящего, путем переживания этой совместности как Мы» (*«Смысловая структура повседневного мира»*, с. 259).

Естественно, момент рациональности присутствует почти везде, но мы действительно, как совершенно верно говорят авторы, всегда или во всех случаях «имеем дело с рациональностью, встроенной в общий иррациональный контекст и потому являющейся фрагментарной, ограниченной». Вообще, «*cogito*» никогда тотально не совпадает с «*sum*». В общей картине человеческого бытия «стихийность и непредсказуемость (иррациональное)» всегда «являются доминирующими красками, невидимыми только тому, кто не хочет их видеть». Более того, в своем последовательном проявлении абсолютно всякий рационализм, выходит, настолько же иррационален, насколько это неизбежно, в конечном итоге он всегда «схематичен, спекулятивен и чреват инверсиями». Отношение же к природе и человеку как к ничтожным объектам, как к средству и/или как к

товару находит свое выражение в манипулировании имеющимися фрагментами рациональности. Коряковцев и Вискунов ошибочно полагают, что это есть проявление только лишь «додialeктических видов разумов», не понимая, что к диалектике можно вполне оправданно выдвинуть практически все те же претензии, что и к остальным видам рационализма. **Понятийное мышление, вне всякого сомнения, является «камнем преткновения» учения Маркса и всех его адептов-последователей.**

Итак, еще один из главных наших тезисов – диалектика ни в коем случае не преодолевает иррациональное в действительности, нужно понять, что любое понятийное мышление в принципе не в силах его преодолеть.

Лосев был, конечно, прав, когда в «Эстетике Возрождения», констатируя факт аморального поведения многих деятелей Ренессанса, полагал, что «причина его кроется в упадке традиционного “вертикального” отношения к миру, свойственного средневековой культуре, в светском гуманистическом мировоззрении самом по себе». Для авторов эта точка зрения неприемлема, прежде всего потому, что в их представлении, «если источником морали может быть только сверхлично-мистическое, сверхчеловеческое начало, то, тем более, тогда не ясно, как и почему мораль станет человеческой» (с. 180). Очевидно, Коряковцев и Вискунов не понимают или игнорируют необходимо имманентную человеку, специфическую, как бы «сверхъестественную» мистическую духовную составляющую. Они не замечают того, что человеческая мысль, ограниченная и омертвленная (как бы «внешне» или искусственно) принципами формальной или диалектической логики, неминуемо впадает в неразрешимые противоречия.

В книге дается в целом верная оценка общественной роли рационализма и особенностей ее становления.

1. «Одним из мировоззренческих результатов взаимодействия “декартова рационализма” и рационализма тождества в эпоху Возрождения и Новое время стали две противоположные точки зрения на общественные перемены и научно-технический прогресс: Инструментально-познавательный оптимизм и Инструментально-познавательный пессимизм» (с. 181). Их появление «обусловило появление историзма как методологического приема социального анализа» (с. 182).

2. «Соответственно в западноевропейской философии изменилась и трактовка человеческой природы. “Декартовым рационализмом” человек стал пониматься как неизменное, порожденное природой разумное существо с изначально заложенными качествами. Мыслители Нового времени и Просвещения по-разному трактовали человеческую природу, но сходились в том, что человек является продуктом среды, черпает все свои идеи из жизненных впечатлений и способен стать носителем

Разума... Хорошие или плохие условия жизни формируют соответствующих индивидов. Общество было трактовано как результат разумного соглашения людей, осознающих свои цели и интересы, как результат общественного договора, который может соответствовать человеческой природе, а может и не соответствовать ей. В последнем случае его можно перезаключить, не останавливаясь перед вынужденным насилием и сделать условия жизни благоприятными для воспитания хороших людей. Если довести эти исходные антропологические посылки до логического конца, то мы получим разные проекты так называемого «утопического социализма»» (с. 183).

3. «Сложившийся в Новое время и в эпоху Просвещения новый взгляд на общество» в книге характеризуется приведением очень точного, но не исчерпывающего высказывания В. П. Волгина: «Для рационализма в области общественной философии характерно противоположение разумного порядка неразумному. Существует некий порядок, соответствующий естественным свойствам человека – человека вообще, независимо от условий времени и места. Этот порядок может быть установлен, “открыт” разумом, выведен им из природы человека. Это и есть разумный или, иначе, естественный строй. Но человек не живет в условиях естественного строя. По неразумию, по ошибке разума он уклонился от велений природы. Существующий общественный строй неестественен и неразумен, он плод человеческого неведения. Чтобы от него освободиться, свет разума должен рассеять тьму этого неведения. Чтобы истина победила, нужно только ее открыть и распространить среди людей. История человечества складывается из ошибок человеческого разума и его открытий. Элементы этой рационалистической концепции мы можем найти у всех представителей утопического социализма, начиная с Томаса Мора и кончая утопистами первой половины XIX века» (с. 183–184).

В этой безусловно правильной характеристике общественной роли рационализма следует только соответствующим образом исправить последнее предложение – элементы этой рационалистической концепции так или иначе, в большей или меньшей степени необходимо присутствуют практически у всех представителей «утопического» и т. н. «научного» социализма и/или коммунизма, вплоть до наших дней. При этом никого не должно смущать и вводить в заблуждение то, что классики марксизма были диалектиками и экономическими детерминистами. Ведь одними из изначальных ложных оптимистических их допущений, с одной стороны, являлось представление о некоей имманентной разумности или логичности бытия, а с другой стороны, возможность позитивно правильно изменить или улучшить мир. Общественный идеал мыслителей Просвещения – свободное справедливое общество, разумно устроенное

в соответствии с природой человека, хоть и был подправлен классиками марксизма, но остался таким же избыточно оптимистичным. Ведь предполагаемый коммунистический социум – это именно разумно или научно регулируемое общество свободных индивидов, преодолевших всякое отчуждение и эксплуатацию, сполна реализующих свою родовую сущность в свободном творчестве.

4. По мнению авторов, пессимистическая точка зрения («инструментально-познавательного пессимизма») сама «является воплощенным противоречием: предложенные в его рамках социальные проекты представляют собой своеобразную мифологию или утопию возвращения. Идеализированное с точки зрения строгих моральных норм прошлое в них вынесено в будущее как желаемый результат человеческой деятельности. В данном случае лишь повторяется платоновская схема рассуждений» (с. 185).

Однако, как бы то ни было, а просветитель Руссо по большому счету был все-таки прав, когда говорил, что «прогресс цивилизации не делает людей лучше, ибо рождает у них фальшивые потребности, все более изощренные пороки, совершенствует орудия убийства и угнетения». Созданная человеком искусственная сила того или иного квазибожка так или иначе выходит из-под контроля человека и господствует над ним. Т. е., действительно «умножая знания – умножаешь скорбь». Вероятно, всякому неминуемому социальному утопизму, полному избыточных или неоправданных оптимистичных надежд, всегда должен быть противопоставлен «холодный душ» консерватизма.

§ 2. ОБ УТОПИЗМЕ

«Кто ничего не ждет, никогда не будет разочарован.
Вот хорошее правило жизни» (Э. Ремарк, *«Триумфальная арка»*).

Удивительно, что для столь продвинутых знатоков марксизма-ленинизма, как Коряковцев и Вискунов, каким-то образом «оказывается не ясным, по каким критериям марксизм оценивается как утопия». При этом они находят возможным утверждать, что «хотя Маркс и Энгельс и оказались не правы относительно перспектив развития конкретных революционных событий – например, революции 1848 года..., но они верно обозначили глобальные общественные тенденции». Более того, эти свои перлы авторы как бы подкрепляют тем, что, дескать, указанное ими «последнее обстоятельство уже было отмечено в марксоведческой

литературе, причем авторами, не являющимися марксистами». Далее они делают потрясающий вывод, что «прогнозы классического марксизма оказались утопией в краткосрочной перспективе, но его долгосрочные прогнозы оказались точны. Можно сказать, что классический марксизм одновременно является утопией и не является ей» (с. 187).

В этом случае просто невозможно не озадачиться вопросом: это какие же именно долгосрочные прогнозы «основоположников» оказались в действительности так уж точны???

§ 3. О СУЩНОСТИ ВСЯКОГО УТОПИЗМА

«Чему верят охотно, тому верят и легко» (О. Бем-Баверк).

Авторы напоминают нам, «что слово “утопия”... в буквальном смысле означает “место, которого нет”. Производный от него эпитет “утопический” выражает оценку принципиально несбыточных, неосуществимых социальных проектов. К этим значениям примыкает смысл термина “уде-потия” (“то, что решительно никогда не может быть”)...» Кроме того, нам еще указывают и на то, что «Энгельс пояснял в работе 1872–1873 годов: “утопия возникает лишь тогда, когда пытаются... предсказать форму, в которой должна быть разрешена та или иная противоположность, присущая существующему обществу»» (с. 188). Вообще, они приводят несколько различных умных высказываний по поводу утопизма.

Но, как и все утописты, авторы не видят главного изначального, в т. ч. и собственного заблуждения, которое почти обязательно так или иначе ведет к утопизму. На это заблуждение, хоть, конечно, и косвенно, указывает ими же и приведенная цитата из Достоевского: «У них (т. е. у социалистов) не человечество, развившись историческим, живым путем до конца, само собою обратится, наконец, в НОРМАЛЬНОЕ общество, а, напротив, социальная система, выйдя из какой-нибудь математической головы, тотчас же и устроит все человечество и в один миг сделает его праведным и безгрешным, раньше всякого живого процесса, без всякого исторического и живого пути!» Обратили внимание на фразу «в нормальное общество»? Т. е. заведомо, даже, так сказать, борцами с утопиями, утверждается не только якобы существующая некая «ненормальность» актуального общества, но и (внимание!) возможность достижения некоей общественной «нормальности». Говоря иными словами, утверждается возможность достижения некоего совершенства в общественном устройстве, но надежда на это, конечно, совершенно очевидно,

уже изначально глубоко утопична и в принципе ложна. Полагаем, что первопричиной любой утопии является прежде всего именно это ничем не оправданное допущение! Последнее наше утверждение и есть третий наш тезис.

Затем можно и нужно указывать и на неизбежность искусственной умозрительности любых проектов, так сказать, «будущего» и уже поэтому изначальноную их некую авантюристичность и утопичность. Конечно, здесь нельзя не сказать о том, что это никак не может оправдывать экстремистски-преступное стремление революционеров реализовать или осуществить проекты радикального общественного переустройства любой ценой.

Примечание. «Однако человек, который не ждет чудесных перемен ни от революции, ни от какого-либо плана, не обязательно должен безропотно покориться несправедливости. Он не отдает свою душу ни абстрактному человечеству, ни тиранической партии, ни абсурдной схоластике, потому что он любит людей, является членом живых сообществ и уважает истину» (Р. Арон «Мнимый марксизм», с.132-133).

Авторы говорят, что «лишь у классиков марксизма мы находим не только моральное негодование, но и философско-методологическую критику» утопизма. В подтверждение сказанного они ссылаются на Энгельса: «Утописты... были вынуждены конструировать элементы нового общества из своей головы, ибо в самом старом обществе эти элементы еще не выступали так, чтобы быть для всех очевидными; набрасывая свой общий план нового здания, они вынуждены были ограничиваться апелляцией к разуму именно потому, что не могли еще апеллировать к современной им истории» (т. 20, с. 276). Если даже здесь согласиться с Коряковцевым и его соавтором, то нельзя не заметить всю поверхностность и неполноту этой т. н. «философско-методологической критики» классиков марксизма.

§ 4. ОБ УТОПИЗМЕ КАК ВНУТРЕННЕЙ ПРОБЛЕМЕ РАЦИОНАЛИЗМА

Авторам книги показалось, что «в “способе понимания”, воплотившемся в социальных проектах Нового времени», можно увидеть якобы некий именно «результат противоборства “декартова рационализма” с рационализмом тождества».

Таким образом, они связывают «методологическую проблему домарковского социализма с внутренней проблематикой западноевропейского

рационализма, с противоречиями между его различными методологическими вариантами». Почему они считают, что некая «методологическая проблема домарковского социализма» связана только лишь с «внутренней проблемой рационализма», совершенно непонятно. Как нам кажется, этот вывод здесь как бы «за уши притянут» и звучит не вполне убедительно.

§ 5. МАРКСИСТСКИЕ КРИТЕРИИ УТОПИЗМА

«...следует, ... строго различать две вещи: насколько масса была “заинтересована” в тех или иных целях и насколько эти цели “вызывали энтузиазм” массы. “Идея” неизменно посрамляла себя, как только она отделялась от “интереса”» (Маркс, Энгельс т. 2, с. 89).

«В классическом марксизме можно выделить три дополняющих друг друга критерия, по которым те или иные социальные проекты могут оцениваться как утопические. Согласно первому, их утопизм заключается в той форме, “в которой должна быть разрешена та или иная противоположность, присущая существующему обществу” (Энгельс). Это происходит, когда мыслитель (например, Вейтлинг или Дезами) пытается до мелочей предугадать будущее общественное состояние» (с. 192).

Как нам представляется, ясного понимания того, что считать в данном случае мелочами, а что – нет, существовать не может.

«Согласно второму, утопизм состоит в несостоятельности средств, в их несоответствии исходному замыслу радикального преобразования общества».

Очевидно, что и в этом случае нет совершенно четких ориентиров для оценки степени «состоятельности средств» в их соответствии «исходному замыслу радикального преобразования общества».

«Третий критерий состоит в несоответствии объективных результатов воплощения социальных проектов их исходным замыслам» (с. 193).

В этом же случае совершенно непонятно, какой именно момент или период времени и/или истории следует брать для рассмотрения, чтобы сделать вполне корректный вывод о соответствии / несоответствии «объективных результатов воплощения социальных проектов их исходным замыслам». Это же замечание уместно и для ленинского критерия истины – практики, т. е. не ясно, какая именно «практика» должна иметься в виду.

«Хотя в классическом марксизме подчеркивалась историческая важность утопического социализма / коммунизма, в целом классиками он оценивался негативно, как то, чье содержание нуждается в “преодоле-

нии”, в критическом переосмыслении. С их точки зрения, говорить о какой-то прогрессивности социальной утопии, как именно утопии, то есть чего-то в принципе неосуществимого или извращающего гуманистические цели общественного прогресса, – значит, впасть в противоречие с самой сутью последнего. Но тогда возникает вопрос: если содержание утопического социализма свести к утопичности, то не понятно, тем более, не понятно с методологической точки зрения, как он мог стать “источником” научной социальной теории Маркса, связанной с “двумя великими открытиями – материалистическим пониманием истории и разоблачением тайны капиталистического производства посредством прибавочной стоимости”, благодаря которым “социализм стал наукой” (Энгельс)? Иначе говоря, непонятно, как утопия, фантазия, вымысел могли стать источником научного знания!» (с. 193).

В этом, конечно, трудно с авторами не согласиться! Более того, исходя из этого текста, возникает серьезный вопрос о действительности некоей гуманистической цели и самой возможности общественного прогресса, как такового.

Здесь будет уместно привести глубокие мысли Вадима Межуева, пожалуй, лучше, чем он здесь выразился, и не скажешь: «Идея прогресса антиисторична, по своей сути, является, по мысли Вальтера Беньямина, высказанной им в эссе “О понятии истории”, идеей класса-победителя, пытающегося изобразить свою победу как закономерный итог всего предшествующего развития. Реальная история предстает не как развитие чего-то изначально данного, а как предельное и никогда не ослабевающее напряжение человеческой воли, стремящейся вырваться за пределы наличествующей действительности, перейти черту, отделяющую существующее от еще несуществующего. История не столько прогресс, сколько постоянно происходящая (“перманентная”) революция с непредсказуемым результатом. Знание прошлого еще не содержит в себе знания настоящего и будущего, что свидетельствует об отсутствии каких-либо общегисторических законов (наподобие природных), позволяющих предугадывать ход событий с той же точностью, с какой мы предвидим, например, смену времен года. Применительно к природе о развитии вообще говорить бессмысленно».

Примечание. Энгельс оправданно полагает, что «превращение в свою противоположность, это достижение в конечном счете такого пункта, который полярно противоположен исходному, составляет естественно неизбежную судьбу всех исторических движений, участники которых имеют смутное представление о причинах и условиях их существования и поэтому ставят перед ними чисто иллюзорные цели. “Ирония истории” неумолимо вносит здесь свои поправки» (Энгельс, *т. 22, с. 21–22*), но при этом, к сожалению, не говорит о том, что это естественная неизбежная судьба всех исторических

движений, участники которых имеют необходимо только лишь смутное представление о причинах и условиях их существования и поэтому неизбежно ставят перед ними, так или иначе, иллюзорные цели. Ведь, «как это обычно бывает, когда власть попадает в руки доктринеров», они делают, «по иронии истории, как раз обратное тому, что им предписывала доктрина их школы» (Энгельс, т. 22, с. 197–198).

По поводу же т. н. «двух великих открытий Маркса» и бреда Ф. Энгельса о том, что «социализм стал наукой», пока позволим себе промолчать.

Скорее всего, авторы верно полагают, что марксистская критика социальных утопий «проистекает из самого марксистского понимания человеческой деятельности. Согласно Марксу, она включает в себя целеполагание, происходящее в человеческой голове и противостоящее окружающему миру как пока еще нереализованный замысел. Рассматриваемая со стороны изначального замысла, человеческая деятельность может характеризоваться моментом еще не осуществленного, для осуществления которого просто не хватает времени и зрелости исторических условий». Но далее ими уже делаются не совсем оправданные допущения и выводы: «Но это нужно признать не утопией, а временно нереализованным планом, основанным на таком свойстве любой человеческой деятельности, как проективность, которая состоит в мысленной, осознанной ориентации на будущее» (с. 194).

При этом совершенно упускается из виду, **что подавляющая часть человеческой деятельности, по большому счету, бессознательна, спонтанна и никак не связана с некоей «мысленной, осознанной ориентацией на будущее» и/или, тем более, разумной «проективностью»** (это высказывание, вероятно, можно считать нашим четвертым тезисом). Ведь именно **эта неосознанная деятельность имеет решающее влияние на почти всякий т. н. «объективный результат».**

По убеждению же авторов как благоверных марксистов, «Любая практическая деятельность предстает как воплощение, реализация, становление во времени некоего проекта, обладающего определенным объективным результатом и совершаемого посредством человеческих усилий, связанных с использованием конкретных орудий. Причем, этот результат может совпадать с изначальным проектом-замыслом, а может и не совпадать или совпадать частично» (с. 194). Здесь нам необходимо уточнение: в действительности результат лишь в самом лучшем случае может более или менее напоминать изначальный проект-замысел, но, строго говоря, он никогда вполне не совпадает с изначальным проектом-замыслом. Вероятно, только, конечно, не упуская из виду сказанного, можно как-то в известной степени согласиться с авторами в том, что «будущее содержится в практической

деятельности человека так же, как его прошлое обретается в его памяти, а настоящее – в его переживании. Будущее предстает (т. е. в этом случае, иными словами, кажется! – Ю. М.) как результат применения мысленной проективности к процессу человеческой практики в чувственном мире. Когда говорят об устремленности человеческой деятельности за пределы наличного состояния вещей в будущее, или, выражаясь философским (точнее, кантовским) языком, о ее трансцендентности, то имеют в виду такое ее свойство, как проективность...» (с. 194).

Но ниже приведенная цитата из Маркса, очевидно, звучит не только пафосно – она, как представляется, уже далеко выходит за горизонт допустимого и поэтому избыточно идеально-утопична: «Самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально. Человек не только изменяет форму того, что дано природой; в том, что дано природой, он осуществляет вместе с тем и свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинять свою волю» (т. 23, с. 189).

§ 6. О НЕОБХОДИМОЙ ПРОЕКТИВНОСТИ

«...планирование, как и любое другое предвосхищение будущих событий, имеет открытые горизонты, которые определяются только в процессе совершения предвосхищенного события; поэтому для актора смысл запланированного акта должен с необходимостью отличаться от смысла завершенного акта»

(А. Шютц, «Смысловая структура повседневного мира», с. 329).

Коряковцев с Вискуновым учат нас, что «Направленность в будущее, превращение проективности из мысленной установки в фактор практической деятельности “взрывает” (как выразился К. Мангейм) в определенных пространственных и временных пределах окружающий мир, оставляя его не таким, каким он был до свершения конкретной деятельности. Так происходит очеловечивание мира, то есть, преобразование природы и общества в соответствии с целями и намерениями человека, какими бы они ни были» (с. 195).

Нужно здесь заметить, что уже сама по себе проективность (как некая конкретная мысленная установка), еще до ее возможного превращения

из мысленной установки в фактор практической деятельности, неким образом если и не «взрывает» этот мир, то как-то уже «минирует» точно. Когда, имея в виду настоящий момент, мы говорим о «Сейчас» (как об особом моменте времени, на который имеется в наличии некий комплекс знаний), нам следует не забывать, что на самом деле это Сейчас – не мгновение (Уильям Джеймс и Джордж Герберт Мид называли его «правдоподобным настоящим», содержащим элементы прошлого и настоящего). Для нас здесь важно то, что «планирование унифицирует это правдоподобное настоящее и очерчивает его границы» (А. Шютц, *«Смысловая структура повседневного мира»*, с. 330). При этом всегда остается открытым вопрос о том, что же именно станет неизменным в связи с реализацией или осуществлением предвосхищенного события.

Примечание. Почему вообще возможно научное предсказание: «Система проверенных и испытанных положений конкретной науки может рассматриваться как наличествующий комплекс научных знаний. Это знание, в противоположность повседневному знанию, гомогенно, пока методы и правила научной процедуры определяют, по меньшей мере идеально, условия отбора и постановки проблем, типы используемых для этой цели конструкторов, зависящую от них систему релевантности, степень ясности, различимости, консистентности научного знания и критерии, согласно которым проблема должна считаться решенной; последние включают правила верификации и фальсификации. Тем не менее, все современные философы науки согласны с тем, что система науки имеет гипотетическую природу и что научная достоверность – как и эмпирическая – является, в формулировке Гуссерля, “достоверностью до следующего возражения”» (А. Шютц, *«Смысловая структура повседневного мира»*, с. 327).

По мнению авторов, «Смысл человеческой деятельности – как раз в преодолении несбыточности, прожектерства, в практическом осуществлении планов и замыслов. С этой точки зрения говорить об “осуществимости утопий” или отождествлять утопизм и проективность (это стали делать особенно часто в XX веке), значит впадать в логическое противоречие. Обиходное словоупотребление понятия “утопия”, господствующее в современной науке, насквозь пронизано этим противоречием». «Следовательно, необходимо различать два значения понятия “утопия”, имеющиеся в устоявшемся словоупотреблении. В первом она фигурирует как момент проективности, мысленной ориентации на будущее, как временная неосуществленность или отложенная реализация. В этом случае, однако, точнее говорить не об утопии, а именно о временно нереализованном (или отложенном) проекте. Во втором – она предстает как собственно утопия или как “удепотия”, как синоним заведомой несостоятельности» (с. 196).

Однако нам совершенно непонятен смысл такого различия, ведь даже та «проективность», которая якобы может быть точно реализована в будущем, никогда в полной мере адекватно не реализуется. С другой стороны, т. н. «заведомая несостоятельность» проекта – весьма условна, т. к., по большому счету, вероятно, вообще абсолютно все в какой-то мере, как-то может быть. Ведь, кажется, даже и идеальное может стать как-то реальным.

«Немарксистские концепции социальных утопий основаны на смешении явлений проективности и утопизма. Они игнорируют то обстоятельство, что всякая человеческая деятельность проективна, даже если совершается на бытовом уровне и даже если она успешна (не утопична)». Как уже отмечалось нами выше, далеко не «всякая человеческая деятельность проективна». Уже это, как нам кажется, как-то оправдывает как бы естественное «смешение» проективности и утопизма. Совершенно естественно и то, что «Преобразующая общество (революционная) деятельность сама по себе трактуется ими, как источник утопий именно потому, дескать, что она включает в себя проективный момент. Но сама по себе проективность не предполагает утопизм». Для нас же очевидно, напротив, то, что, так или иначе, любая проективность должна предполагать и предполагает некий утопизм. «Такой ход мысли приводит либо к апологетике утопического сознания (ограниченного красивыми фразами), либо к осуждению преобразовательных социальных проектов как таковых. В обоих случаях это зависит от политических предпочтений мыслителя» (с. 196).

И здесь, как представляется, авторы грубо ошибаются – не от политических предпочтений зависит тот или иной ход мысли, а совершенно наоборот, как правило, именно в способе, манере, специфике и/или «ходе мысли» мыслителя – истоки тех или иных его политических предпочтений. Не верно утверждение, что «сознание, желающее усовершенствовать окружающий мир (“взрывающее”, изменяющее его) – утопично, нереально, ибо оно не соответствует ему. Реально, выходит, мыслит только тот, кто растворен в “окружающем его бытии”, то есть, “находится в соответствии” с ним» (с. 198).

Сознание, «взрывающее» мир, не потому утопично, что оно не соответствует ему (оно, естественно, неизбежно ему как-то соответствует – иначе попросту вообще не может быть), а потому что не просто надеется, а уверено в позитивном результате от своей «взрывной» деятельности.

Трудно не согласиться с замечанием авторов, что «Реализм и утопизм (исполнимость и несбыточность замысла) в исторической перспективе имеют обыкновение меняться местами» (с. 198). Т. е., так или иначе, реально мыслят все, в т. ч. и те, которых принято называть утопистами, ведь они тоже растворены «в окружающем их бытии».

По убеждению Коряковцева и Вискунова, «ограниченность феноменологической и позитивистской ориентации... (в конечном итоге – “декартова рационализма”) на непосредственное созерцание “очевидного”», проявляет себя в оправдании «политического конформизма и стремлении представить всякий социальный протест как утопию, как предприятие, изначально обреченное на поражение». «Общественная реальность в данном случае берется не как динамический процесс становления, подчиненный скрытым закономерностям, а как совокупность замкнутых тождеств – фактов в их статике и непротиворечивости. Связи между ними, их внутренние противоречия, общий контекст эпохи – все это данной методологией игнорируется. Она не только не объясняет природу социальной утопии, но и значительно упрощает ее. Подобную же ошибку совершил Ойзерман в книге “Марксизм и утопизм”. Он пытался оправдать социальный утопизм, дистанцируясь от его суровых оценок, данных классиками марксизма, и определил утопизм как попытку “предвидеть, обрисовать будущее человечества”» (с. 198).

Авторы, конечно, заблуждаются, когда думают, что речь здесь идет только о проективности, которую Ойзерман принимает за утопизм, т. к. «он причисляет Ф. Бэкона к утопистам только на том основании, что тот в “Новой Атлантиде” изобразил осуществленным то, что в его эпоху не могло быть осуществлено. Кроме того, он согласился с Франсом (с вышеприведенным высказыванием писателя), при этом, правда, сделав оговорку, что тот прав только по отношению к “прогрессивным утопиям” (как будто утопичность сама по себе не способна поставить под сомнение прогрессивность того или иного намерения)» (с. 199).

С точки зрения всего выше нами уже сказанного (да и замечания самих Коряковцева и Вискунова, о том, что «реализм и утопизм (исполнимость и несбыточность замысла) в исторической перспективе имеют обыкновение меняться местами») – в действительности ни реализм, ни утопизм сами по себе еще не указывают на степень сомнительности прогрессивности того или иного явления.

§ 7. ОБ УТОПИЗМЕ МАРКСИСТСКОГО УЧЕНИЯ

«Маркс..., всецело полагался на интеллектуальное развитие рабочего класса» (Ф. Энгельс, т. 21, с. 105).

Вне всякого сомнения, Ойзерман совершенно оправданно указал на утопизм марксистского учения в целом. Правда, сделал он это действительно в излишне мягкой форме, говоря только о том, что «преодоление

марксизмом утопизма является» лишь якобы «незавершенным процессом». И в итоге получается, что авторы правы, что «В контексте общей концепции Ойзермана это выглядит не как инсинуация в адрес марксизма, а наоборот, как положительная характеристика его преобразующей способности» и, что действительно «в этом случае возникает вопрос: в чем же тогда состоит прогрессивная, преобразующая роль марксизма, если он обернулся утопией?» (с. 199).

Нужно, по-видимому, сразу прямо ответить на него. Дело в том, что на самом деле т. н. «прогрессивная, преобразующая роль марксизма» – это блеф и/или совершенно ложное, неоправданное представление или утверждение! Судя по всему, следует согласиться с тем, что Ойзерман правильно «подчеркивает двойственную природу социальной утопии, ее созидательность и одновременно – ее тщетность», а авторы же наивно полагают, «что созидательность и тщетность, как характеристики человеческой деятельности, друг друга взаимно исключают». Ведь, как это и ни парадоксально, но они, так или иначе, друг друга, если угодно – диалектически, всегда предполагают!

Т. е. перед нами не только лишь неряшливое употребление понятий и их смешение, речь у Ойзермана не идет о просто якобы принципиально «разных, противостоящих друг другу феноменах: об устремленности человеческой деятельности в будущее, о временной (исторически определенной) неосуществленности человеческих замыслов (проектизме) и несоответствии изначальных замыслов и целей используемым средствам, историческим условиям, результатам и т. д. (утопизме)» (с. 199), как это кажется Коряковцеву с Вискуновым. Авторы настаивают на необходимости строгого различения этих понятий, иначе «чем в этом случае отличается утопия (понимаемая как заведомо невыполнимое предприятие) от реальности (хотя бы находящейся в стадии становления) – не понятно» (с. 200).

Но в действительности мы на самом деле почти никогда не можем в точности знать и/или понять, какое предприятие заведомо невыполнимо, а какое находится в стадии становления.

Примечание. Замечательна коммунистическая самоуверенность, которую продемонстрировал Энгельс: «Историческую необходимость нельзя доказать так же быстро, как равенство двух треугольников; она может быть доказана только в результате изучения и посредством всестороннего обоснования... я постараюсь доказать, что коммунизм является для Германии если не исторической, то экономической необходимостью» (т. 2, с. 546). В 1873 году он говорит: «И именно благодаря этой промышленной революции производительная сила человеческого труда достигла такого высокого уровня, что создала возможность – впервые за время существования человечества – при разумном разделении труда между всеми не только произ-

водить в размерах, достаточных для обильного потребления всеми членами общества и для богатого резервного фонда, но и предоставить каждому достаточно досуга для восприятия всего того, что действительно ценно в исторически унаследованной культуре – науке, искусстве, формах общения и т. д., – и не только для восприятия, но и для превращения всего этого из монополии господствующего класса в общее достояние всего общества и для дальнейшего развития этого достояния. В этом-то и заключается решающий пункт. Коль скоро производительная сила человеческого труда развилась до такого высокого уровня, – исчезает всякий предлог для существования господствующего класса. Ведь последним доводом в защиту классового различия было всегда следующее: нужен класс, избавленный от необходимости повседневно изнурять себя добыванием хлеба насущного, чтобы он мог заниматься умственным трудом для общества. Этой болтовне, находившей себе до сих пор немалое историческое оправдание, раз навсегда подрезала корни промышленная революция последнего столетия. Существование господствующего класса с каждым днем становится все большим препятствием развитию производительной силы промышленности и точно так же – развитию науки, искусства, а в особенности культурных форм общения. Больших невежд, чем наши современные буржуа, никогда не бывало» (Ф. Энгельс, *т. 18, с. 215–216*).

Великий Гегель полагал, что «не поддается насилию то, что не надломлено в самом себе». Но совершенно очевидно, что в этом мире необходимо все как-то надломлено и, значит, все неизбежно, так или иначе, поддается насилию.

Предположения авторов о том, что «Если общество позволило осуществиться так называемой “утопии”, значит, скорее, попытки ей препятствовать оказались утопичными. Так, более утопичными, чем социальные программы большевиков – начиная ленинскими декретами и кончая нэпом, оказались все старания продлить существование российского самодержавия» (*с. 200*), – представляются избыточными и выглядят неким словоблудием.

Трудно не согласиться с тем, что «Ошибочным было естественным образом сложившееся в советскую эпоху закрепление в обиходном научном и философском словоупотреблении предиката “утопический” только по отношению к социалистическим проектам радикального преобразования общества. Таким образом, получалось, что проектизм, свойственный всем остальным социальным учениям Нового времени, будто бы обладал большей реалистичностью. Однако это не так. Предикат “утопический” можно подставить ко всей социально-проективной литературе той эпохи, вне зависимости от политико-идеологических предпочтений авторов тех или иных социальных учений – условно говоря, социалистических, буржуазно-демократических (либеральных) или консервативных» (*с. 201*).

С нашей же точки зрения, «предикат “утопический” можно подставить ко всей социально-проективной литературе» в целом совершенно любой эпохи, естественно, вне зависимости от каких-либо «политико-идеологических предпочтений авторов», всех возможных социальных учений.

С другой стороны, приведенные далее авторами примеры представляются уже не вполне адекватными:

«Например, на фоне политических реалий современной формальной демократии индустриально-развитых стран выглядит именно утопическим желание Ш. Монтескье, Дж. Локка и Т. Джефферсона с помощью разделения властей создать политический строй, соответствующий их гуманистическим убеждениям. Приписывание частной собственности способности гуманизировать человеческое общение, свойственное Локку и всей так называемой “раннелиберальной” традиции так же, как и стремление А. Смита увидеть разумное начало в “невидимой руке рынка”, безжалостно разоблачены развитием капитализма как наивная мечта» (с. 201).

Последнее же утверждение, о том, что эти «наивные мечты» якобы «безжалостно разоблачены развитием капитализма», звучит уж совсем избыточно. Теория А. Смита и Рикардо (как и остальные либеральные учения) не была простым изображением действительности, а была, в частности, нормативной идеей свободного хозяйственного оборота, построенного на конкуренции и свободной торговле. Совершенно прав Вышеславцев, который при этом говорит, что «не следует думать, что “нормативная идея” есть нечто чуждое действительности, не имеющее действительного значения, некий утопический идеал». Ведь установленные ими нормативные принципы рыночного хозяйства действуют «и до наших дней, несмотря на все искажения и нарушения. Утопистом оказался как раз Маркс: нарушение свободного обращения веществ он предложил лечить уничтожением свободного обмена веществ, зло монополий – уничтожением свободной конкуренции». Исходя уже из одного этого, не могут быть корректны и предложенные авторами по данному поводу термины «утопический капитализм» или «утопическая буржуазная демократия».

Авторы и сами как бы признают, что, в отличие от «социализма», которого на самом деле в действительности никогда не было, все-таки «капитализм и буржуазная демократия сами по себе, конечно, не являются утопиями». Конечно, вне всякого сомнения, «очевидной утопией является капитализм “с человеческим лицом”... – без кризисов, без анта-

гонистических противоречий, без войн, социальных патологий и т. д.» (с. 202). Но при этом они почему-то забывают сказать, что вообще любое человеческое общество, весь земной мир, совершенно принципиально не могут вообще обойтись без каких-либо кризисов, без т. н. антагонистических противоречий, без войн, социальных патологий и т. п. Все это необходимо для его развития, было всегда в истории человечества и, так или иначе, неизбежно будет всегда!

Примечание. Всякий общий интерес немедленно всегда необходимо, как это и должно, отрывается от общества, противопоставляется ему как высший, всеобщий интерес, вырывается из сферы самостоятельности членов общества и делается предметом правительственной деятельности. Слава Богу, что до сих пор «Все перевороты усовершенствовали эту машину вместо того, чтобы сломать ее», и это естественно, т. к. все «партии, которые, сменяя друг друга, боролись за господство, рассматривали захват этого огромного государственного здания, как главную добычу при своей победе» (т. 8, с. 206).

Более того, как это ни удивительно, но Коряковцев и Вискунов даже находят возможным говорить совершенно обратное – то, что «по своему содержанию “утопический социализм / коммунизм” не сводится к утопии, то есть, к тому, что в принципе невозможно воплотить в жизнь. Многие, впервые высказанное так называемыми “утопическими социалистами / коммунистами”, наоборот, утопией как раз назвать нельзя. Сокращение рабочего дня в проектах Мора и Кампанеллы, индивидуальное жилье, детально разработанное Дезами, предвосхитившим поздние конструктивистские проекты, принципы охраны труда и кооперации, предложенные Р. Оуэном и многое, многое другое – все это уже наша с вами реальность, к которой мы привыкли. Следовательно, все эти идеи были не утопиями, а проективными прогнозами, хотя и сделанными, скорее, на основе желаемого, нежели благодаря научной методологии прогнозирования» (с. 202).

Правда, затем они как бы нехотя поправляются: «Однако общая характеристика этих учений как утопий, конечно, является верной: в них либо нет и мысли о том, как практически реализовать эти проекты (у Мора и Кампанеллы), либо они содержат несостоятельные средства реализации (теории Оуэна, Сен-Симона и Фурье)» (с. 202).

«Любая утопия, сколько бы она ни соответствовала критериям утопии, тем не менее, не противостоит реальности абсолютно, а укоренена в ней и является лишь превратным ее отражением. Насколько бы несбыточен, утопичен, не представлялся бы тот или иной социальный проект, он порожден реальностью и, хотя бы косвенно, отражает ее. Поэтому

утопию можно назвать реальностью, усомнившейся самой в себе, в собственной разумности и действительности и оцененной с точки зрения другой разумности. Таким образом, в любой социальной утопии... надо (скорее, можно. – Ю. М.) выделить социально-генетический элемент, связывающий их с общественной реальностью» (с. 204–205).

Здесь трудно чему-либо возразить, но вот уж дальнейшие рассуждения представляются несколько искусственно надуманными: «Методологически этот элемент связан с процедурой *debutantum*, свойственной декартову рационализму» (с. 205). В какой-то степени это, возможно, и так, но стоит ли на этом так акцентировать внимание, как будто критика общества в то время могла осуществляться исключительно только благодаря декартову рационализму?

«Вместе с ним в социальных проектах Нового времени (как и любого другого исторического периода. – Ю. М.) сосуществует другой элемент – фантастический, сформулированный по принципу социально-желаемого. Он состоит либо в смутно сформулированной цели, либо в несостоятельности средств ее достижения и выглядит как своего рода “конструкторский чертеж”, принятый без достаточного основания, как позитивная программа социального мифа, предполагающая иррациональную веру...» (с. 205).

Здесь, думаю, необходимо повториться и сразу оговориться о необходимости присутствия мифа, веры и иррациональности интуиции вообще в любом процессе сознания или мышления. Любые социальные проекты в любой исторический период, а не только «социальные проекты Нового времени представляют собой не просто выражение определенного “способа понимания” общественных проблем, но сложное переплетение разных способов мышления» (с. 205). Но эта эклектика всегда так или иначе проявляется в неизбежной непоследовательности практически всех возможных мировоззренческих выводов мыслителей из их исходных предпосылок. Знание в этой сфере всегда необходимо негомогенно и/или некогерентно. Таким образом, совершенно очевидно, что ни о какой «однородности мыслительных приемов» и «однозначности их политико-идеологического выбора» как «в области социальной проблематики», так и вообще всех общественных наук не может быть и речи – им всегда необходимо свойственна (пользуясь терминологией обсуждаемой книги) некая «мыслительная полифония», которая и приводит всех мыслителей к неизбежно противоречивым идейным результатам. По словам Шютца, **«Мы даже не знаем, чего желать и за что молиться»** (А. Шютц, «Смысловая структура повседневного мира», с. 333). **Таков трюизм нашего пятого тезиса**, к которому нас здесь привели Коряковцев и Вискунов.

§ 8. УТОПИЗМ И МАРКСИСТСКАЯ ПАРАДИГМА

То, «что коммунистический принцип является принципом будущего, за это говорит ход развития всех цивилизованных наций, за это говорит быстро прогрессирующее разложение всех существовавших до сих пор социальных учреждений, за это говорит человеческий здравый смысл и прежде всего человеческое сердце» (Ф. Энгельс, *т. 2, с. 545*).

«...хочется сказать: слишком красиво звучит, чтобы дело обстояло именно так. Но настолько красиво, что Маркс так и не смог вырваться из созданного им чарующего мира. В каждом поколении есть умы, поддающиеся этому очарованию»
(Р. Арон «Мнимый марксизм», *с.270*).

В рассматриваемой нами книге утверждается, что «Рождение социалистического движения связано с вхождением капитализма после Великой французской революции в эпоху своей зрелости. Классы буржуазного общества осознали свои интересы и необходимость в их идеологическом обосновании... Идеи, впервые озвученные в рамках социальных проектов Нового времени, становятся идеологическими элементами программ конкретных политических партий. Авторы новых социальных проектов начинают задумываться над тем, как практически их реализовать. Они ищут их обоснование в самой логике общественного развития, стараются опереться на социологически выверенную конкретику общественных потребностей и учесть интересы каких-либо определенных социальных сил» (*с. 225–226*).

По поводу этих, по большому счету марксистских утверждений считаем необходимым заметить, что:

а) более чем сомнительным является утверждение, что капитализм после Великой французской революции уже входил «в эпоху своей зрелости», как нам кажется, о зрелости капитализма не вполне оправданно говорить даже сейчас, после завершения этапа его развития, связанного с индустриализацией и переходом в постиндустриальную эпоху, непосредственно связанную с глобализацией (это утверждение можно считать шестым нашим тезисом);

б) прямо-таки умиляет и то, что, по мнению авторов, «классы буржуазного общества осознали свои интересы и необходимость в их идеологическом обосновании...»: получается, что классы якобы в силах что-либо как бы действительно сами по себе осознавать, более того, еще и верно понимать своим собственным неким трансцендентальным разумом свои субъективные интересы и даже собственную нужду в некоем соответствующем идеологическом обосновании (такое ощущение, что прочел некую лживую большевистскую популистскую агитку);

в) а вот эта мысль авторов вообще очень примечательна – «авторы новых социальных проектов»... «ищут их обоснование в самой логике общественного развития», т. е. получается, что все-таки прав был Мегилл (которого в этой же книге Коряковцев критикует), когда говорил, что предшественники Маркса, Маркс и его адепты верят в наличие некоей «встроенной разумности» в этом мире.

Думаем, что по ходу рассмотрения данной книги мы еще не раз найдем подтверждение сказанному Мегиллом, можем лишь добавить, что наше мнение здесь полностью совпадает с утверждаемым им положением.

«Общество предстает как субстанция, поступательно развивающаяся от простого к сложному, и само, в силу каких-то внутренних причин, преодолевающее периоды, в которых оно пребывает в состоянии распада. Сам же общественный распад в этом случае представляется как момент становления общественного организма...» «К этому же методологическому направлению принадлежит и классический марксизм». «Оказывается, что учение Маркса укоренено не в конструировании общества по принципу социально-желаемого и противопоставленного действительному общественному состоянию, а в специфическом понимании общества как целого, имеющего свою логику (т. е. все-таки, значит, допускается некая «разумность»? – Ю. М.), отличную от логики составных частей и потому способного изменяться в том случае, если эти логики совпали в проективной деятельности, понятой как революционная практика» (с. 226).

Примечание. Мизес с нескрываемым сарказмом точно подметил: «Кредо социализма покоится на трех догматах: Первый: общество – это всемогущее и всеведущее существо, свободное от человеческих недостатков и слабостей. Второй: приход социализма неизбежен. Третий: история представляет собой непрерывный процесс развития от менее совершенных условий к более совершенным условиям, приход социализма желателен». Но на самом деле по его мнению, всерьез «единственная проблема, которая должна обсуждаться в связи с социализмом, заключается в следующем: может ли социалистическая система функционировать как система разделения труда?» (Мизес, *«Человеческая деятельность»*, с. 528).

Весьма важное и далеко ведущее допущение. Полагаем, что именно это допущение марксизма делает возможным теоретическое обоснование авантюристического и экстремистского бреда ленинизма и троцкизма, да и всего большевизма. Ведь получается, что для начала активных революционных действий в этом случае достаточно как бы лишь поверить в то, что именно сейчас объективная логика общественного развития вполне уже «совпала» с субъективной революционной логикой пассионарных «проектантов» (являющейся, в свою очередь, одной из имеющихся

составных частей некоей общей логики общественного развития; процесса, выступающего как нечто целое).

По странному мнению авторов, религия и позитивистская наука «в равной степени развиваются на одной и той же мировоззренческой и методологической основе изолированного “Я” и его фрагментарного разума. Потому и результат их всегда один: абсурд, неразумие, глупость, миф. Талант, знание и Разум годятся лишь для воспроизводства общественного абсурда, глупости и мифа, и тем самым дискредитируют себя. Действительная цель такого мышления – не Разум и Знание сами по себе, а их использование различными силами для извлечения прибыли и карьеры. Целью здесь является приспособление к наличной исторической реальности» (с. 243).

Что это вообще такое написано? Как могут религия и наука, как и, например, еще искусство и философия, иметь одну и ту же методологическую, да и мировоззренческую основу? Это же сферы сознания, которые имеют принципиально различные исходные основания. По ходу прочтения книги становится понятно, что авторы не просто игнорируют этот, как они любят выражаться, трюизм или попросту банальный факт, но и совершенно не понимают непреходящего значения необходимого различия этих сфер сознания. Более того, совершенно непонятно, чем они руководствуются, профанируя, сводя «действительную цель» религиозного и позитивистского научного мышления к лишь извлечению прибыли и карьеры? Почему-то сразу вспомнился св. Франциск и мать Тереза, а из ученых Мария и Пьер Кюри. Ну что еще тут добавить... Наверное, будет правильным закончить эту главу ярким высказыванием Шютца: «мудрый Сократ заключает беседу молитвой пифагорейского поэта: Наставь нас на дело благое, о Зевс всемогущий, К благу взываем ли мы, или не видим его. Если же то, что мы просим, во зло обернется, Не зная пощады, отвергни наши мольбы» (А. Шютц. *«Смысловая структура повседневного мира»*, с. 333).

Глава 2.

ДИАЛЕКТИКИ О КАНТЕ И ФИХТЕ

§ 1. О КАНТЕ

«...между противоположностями в логике как инструменте суждения и противоположностями на практике существует противоречие» (И. Кант).

Коряковцев и Вискунов утверждают (с. 244), что Гегель (а вслед за ним и Асмус) путается в определении понятия «диалектика», «исходит из разных, противоположных друг другу, понятий диалектики», но, как нам представляется, на самом деле он исходит хоть и из разных, но не из противоположных друг другу понятий, а лишь дополняющих друг друга. Указанный «принцип тождества, развернутый в антитетику» является лишь определенным этапом самого процесса диалектики, но никак не противоположным ей методом мышления. По крайней мере, вероятней всего, именно из этого исходил Гегель в своих оценках «диалектичности» Канта. Именно поэтому Гегель совершенно последовательно (никак не противореча своему представлению о диалектике) утверждает, что «в кантовских антиномиях раскрылся диалектический разум», несмотря на то, что у Канта «дуализм есть последнее слово», где «каждая сторона, взятая сама по себе, признается... чем-то абсолютным», антитетика, как развернутый принцип тождества, находит у Канта в этом свое как бы последовательное выражение и на этом неоправданно останавливается. Вот как раз из-за этой неоправданной остановки Гегель вполне верно заключает, что Кант «в самих основах своей логики был... крайне антидиалектичным».

«Предшествовавшим Канту мыслителям в лучшем случае удавалось лишь ухватить отдельные, второстепенные противоположности. Таким образом, в системе Канта, рассматриваемой в целом, вертикальная и горизонтальная связь, постулируемые двумя разумами, соответственно – рационализмом тождества и “декартовым рационализмом” – столкнулись и как бы застыли в состоянии неустойчивого равновесия»

(с. 245). Этот вывод, к которому нас подвели авторы, естественно, нельзя назвать бесспорным и/или вполне оправданным.

Они утверждают, что система Канта постулируется некими явно надуманными только лишь «двумя разумами» рационализма. Как будто, кроме различных форм рационализма, вовсе не было никакой иной философии до Канта. Тем не менее, этот постулат Коряковцева и его соавтора хоть и с большим трудом, но все-таки допустимо (имеет смысл) нам здесь как-то временно принять в виде рабочего предположения. Но вот дальнейшее сведение «всех хрестоматийных заслуг» этого философа к как бы одному итогу – лишь «их столкновения в едином дискурсивном поле», уже явно избыточно: «Его учение, как и ранее учение Лейбница – это только еще одна попытка сознательного диалога этих разумов» (с. 245).

Не менее неоправданы и искусственны и дальнейшие их положения: «Не случайно позже из его системы вышли столь различные философские традиции: они только нарушили равновесие разумов в ту или иную сторону. По этой причине Кант стал своеобразным символом европейской культуры XIX века, пребывающей в методологической неопределенности» (с. 245). На этой до неприличия неприемлемой ноте Коряковцев и Бискунов закончили рассмотрение критической философии Канта.

§ 2. О ФИХТЕ

«...последовательное развитие критического идеализма должно привести к критическому солипсизму» (*И. Фихте*).

«Если Канту не удалось преодолеть ни “декартов рационализм”, ни рационализм тождества, то первый шаг за их пределы сделал его ближайший ученик – И. Г. Фихте» (с. 245), – этим ангажированным высказыванием авторы предваряют свое описание философии Фихте. В обсуждаемой книге высказывается мнение, что «главный герой его философских конструкций – это самосознание в различных модификациях», в какой-то мере это конечно верно, но, как нам кажется, важно все-таки акцентировать внимание прежде всего на том, что все бытие у Фихте выводится, так или иначе, из проявления или присутствия Сверх-Я. Речь же авторов «о методологической непоследовательности философа и о внутреннем противоречии его мировоззрения, унаследованном от Канта» (с. 246) просто удивляет.

Фихте – очень оригинальный и глубокий мыслитель (он действительно классик!), хотя его философский дар, религиозный талант и как

бы наследует, развивая идеи-представления Николая Кузанского. Его философия на редкость очень цельная, она явно никак не противоречит его мировоззрению (в основании которого, вне всякого сомнения, был личный мистический опыт Откровения), и она, скорее, как бы особняком стоит по отношению к критической философии Канта.

Действительно, «Я в философии Фихте – не простое, не личное, но трансцендентальное», поэтому может и показаться, что оно такое же, «как в кантианстве». Но на самом деле фихтеанское Первоначало или Первоисточник всего, «сверх-Я», – это Нечто совершенно иное, чем кантианское «Я». Все т. н. «родовые сущности» проистекают как бы уже из Него. Никакой методологической революции он не делал, просто, в отличие от многих других философов, он пережил некое очевидное постижение Первоисточника – «первооснову всякого человеческого знания», где «Я» и «не-Я» еще едины.

Это вовсе не «новый тип рациональности, который можно назвать методологическим органицизмом», а скорее религиозно-мистическое мировоззрение, развиваемое редкого таланта мыслителем в некую оригинальную спекулятивно-понятийную философскую форму, лишь очень отдаленно напоминающую рационализм. Что касается т. н. «ядра диалектики» (саморазличающегося тождества) – очевидного фихтеанского постулата «Я полагает себя, Я не полагает себя, следовательно, Я делимо» и «Никакой антитезис невозможен без синтеза... Так же и наоборот, никакой синтез невозможен без антитезиса. Противоположности должны быть объединены... По содержанию вообще не существует чисто аналитических суждений», то этот, во многом тавтологический трюизм, ничто не запрещает считать началом зарождения (и/или самим зарождением) самого т. н. диалектического метода в его наиболее развитой форме – т. е., конечно же, гегелевского диалектического метода.

Из не вполне точного, аккуратного или корректного утверждения Фихте о том, что «Мы должны, значит, при каждом положении исходить из указания противоположностей, которые подлежат объединению», авторы делают поспешный вывод о том, что «Подлинное начало диалектики – это взятые вместе противоположности, их конкретное тождество в различии, а не “одно” Лосева или Поппера».

Но в действительности, «Началом» у Фихте, могло быть и было только «Одно» – «сверх-Я», «где “Я” и “не-Я” еще едины». (Лосев совершенно верно понимал и саму гегелевскую диалектику, и философию Фихте, хотя ему и была более близка философия замечательного ученика Фихте – Ф. Шеллинга.) Лишь затем, с началом процесса их различения, уже может и возникнуть диалектика их тождества. Т. е., сутью диалектики, как представляется, является момент самого перехода и/или сам пере-

ход между возможными действительными противоположностями, их взаимопроникновение.

«Мыслить» для Фихте становится синонимом слова «действовать»: различать и объединять, изменять и изменяться. Мыследействие и познание (сведение к понятию) выступают вместе как преодоление распада на Я и не-Я и восстановление первоначального единства на новом уровне... Здесь острота противостояния понятий и феноменов только «затупляется» посредством помещения их в туманный мифологический эфир и сооружения пресловутой «божественной» вертикали. Иначе говоря, единство достигается здесь лишь благодаря методологической непоследовательности, благодаря эклектическому совмещению «декартова рационализма» и рационализма тождества, либо с помощью мифопоэтической спекуляции. Однако подобная полифония методов вовсе не устраняет дуализм противоположностей и потому, по сути, синтезом не является» (с. 248).

Для осуществления синтеза в гегелевском диалектическом смысле Фихте не хватает спекулятивности, как верно заметил еще сам Гегель. Но, как представляется, для возвращения к умозрению совершенного тождества Единого, самому Фихте, по большому счету, и не нужен никакой синтез – ему вполне достаточно как бы только «развернуться» или, иначе говоря, нужным образом «обернуться» и изменить интенцию своей медитационной сосредоточенности.

Диалектическая логика, как, впрочем, и любая другая логика, может быть нужной и полезной, как инструмент осознания, только для тех, кто не обладает талантом как бы «непосредственного» мистического умозрения Первоисточника Истины. Фихте же, как известно, таким даром обладал с детства. Естественно, ни о какой методологической непоследовательности и/или эклектическом совмещении «декартова рационализма» и рационализма тождества у Фихте и речи быть не может. Т. е. возможная в каком-то смысле т. н. «полифония методов» у Фихте вовсе и не предусматривала какого-либо обязательного спекулятивно-понятийного устранения или преодоления дуализма противоположностей. Тем не менее, антитетика как развернутый принцип тождества, оказывается, кажется, преодоленной именно в области феноменологии генезиса «чистой мысли». Ведь она попросту игнорируется в этом способе / форме осознанности.

«Впервые в истории человеческой мысли Фихте наметил различие в тождестве (единстве “трансцендентального Я” и не-Я). Им была схематично намечена диалектика понятий, подхваченная и развитая затем Гегелем: “само положение о тождестве, а еще больше положение о противоречии имеют не только аналитическую, но и синтетическую природу”» (с. 247).

Конечно, Фихте был не первый, кто заметил «различие в тождестве (единстве “трансцендентального Я” и не-Я)», самыми из известных, кто это заметил и отметил были, вне всякого сомнения, Апостолы-евангелисты. Но, вероятнее всего, следует согласиться, что именно он в связи с увиденным различием в тождестве наметил общую возможную схематику диалектики понятий, приемлемую для адекватного внешнего анализа и синтеза процесса умозрения различения в тождестве Единого (Одного) «сверх-Я», которая затем была развита гениальным Гегелем в непревзойденную и, вероятно, исчерпывающе колоссальную, в принципе замкнутую, спекулятивную диалектическую систему феноменологии духа.

Книга учит нас даже тому, что, оказывается, «Фихте пытался содержательно обосновать формальную логику (выводя принцип тождества из тождества самосознания). Подобный ход мысли является гениальным предвосхищением логики “Капитала” Маркса, где абстрактная “эмпирическая достоверность”, товар, предшествует исторически конкретному – анализу социальных реалий капитализма, но на самом деле создавшему эту абстракцию именно как свою абстракцию. Изложение здесь предстает переворачиванием, как в камере обскуре, исторического развития. Восхождение от абстрактного к конкретному заключает в себе единство с обратным движением. Это и выражает, как мы увидим далее, самую суть марксистского понимания диалектики» (с. 255).

От подобных деклараций авторов становится просто не по себе! Ход мысли Фихте ни в каком случае не «является гениальным предвосхищением логики “Капитала” Маркса». В действительности логика Маркса в «Капитале» если и подражает в чем-то логике Фихте (а точнее говоря, диалектической логике Гегеля), то извращает ее и калечит почти до неузнаваемости. Если у Фихте «эмпирическая достоверность» внутреннего опыта – это Очевидность единого сверх-Я, предшествующая дальнейшему отчуждению не-Я, то у Маркса первичная «эмпирическая достоверность» – абстрактный товар (что уже само по себе совершенно надуманное искусственное допущение, а никак не очевидная «эмпирическая достоверность» некоего реально переживаемого опыта), естественно, уже предвосхищающий результаты анализа определенным образом заранее отобранного перечня «реалий» капитализма.

Глава 3.

ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА, МЕТОД И ФИЛОСОФИЯ

«Сосуществование двух взаимно-противоречивых сторон, их борьба и их слияние в новую категорию составляют сущность диалектического движения» (К. Маркс, т. 4, с. 136).

§ 1. О ГЕГЕЛЕ И ДИАЛЕКТИКЕ

«...система Гегеля – венец всего философского развития...»
(Ф. Энгельс, т. 21, с. 372).

«Гегель... постепенно сделался всеобщей шпаргалкой, справочным словарем всех новейших... спекулянтов принципами и фабрикантов систем» (Маркс, Энгельс, т. 3, с. 159).

Одним из главных посылов Коряковцева и Вискунова является утверждение о том, что «Во всех философских учениях, построенных на “декартовом рационализме”, выражена как потребность в преодолении разрыва (потребность в “гармонии”), так и неспособность удовлетворить эту потребность и найти единство в самих существенных противоположностях» (с. 248).

Как представляется, в этом случае стоило бы выразиться несколько иначе – во всех философских учениях всегда «выражена, как потребность в преодолении разрыва (потребность в “гармонии”), так и неспособность удовлетворить эту потребность и найти единство» во всех известных случаях. Гегелевская или, точнее, достаточно развитая диалектическая система создает великолепную иллюзию решения этой проблемы. Но это становится возможным только за счет того, что она исключает из поля своего зрения и/или игнорирует все то, что выходит за рамки описательных возможностей собственной системы, ведь бытие, естественно, не все абсолютно, обязательно, необходимо, диалектично.

На самом деле диалектика может быть совершенной, но только лишь внутри самой себя – и сам Гегель, по большому счету, свидетельствует об этом уже изначально в своем определении: «Диалектика – это такой

переход одного определения в другое, в котором обнаруживается, что эти определения односторонни и ограничены, то есть содержат отрицание самих себя». Здесь, наверное, уместно вспомнить и его не случайное высказывание о том, что на нем заканчивается философия.

«Монизм как результат синтеза противоположностей в этих учениях был только желаемой, идеальной целью. Но целью потому и неосуществимой в реальности, что она опровергалась самой попыткой ее достичь конструированием “божественной” вертикали» (с. 248–249).

Как нам представляется, изначально диалектика есть попытка возвращения к раскрытию Истины «монизма» через различение и/или постижение взаимопроникновения противоречий (особенно явно это выражено у Фихте, у Гегеля же это ощущается как восхождение к Абсолютной Истине). Как таковая она прежде всего предполагает интеллектуальное усилие мыслящего духа («истинное умозрение не отрицает рассудочного мышления, а предполагает его», говорит Гегель), и, естественно, только по отношению к духу можно оправданно говорить о диалектике. Говорить же о диалектике вообще можно лишь по аналогии с диалектикой мыслящего духа. Поэтому, как представляется, **надеясь на достижение этой цели (синтеза противоположностей), изначально предполагающей реальность Первоисточника, можно только лишь путем как бы «конструирования “божественной” вертикали»** (это утверждение можно считать седьмым нашим тезисом). Поэтому совершенно прав Вышеславцев, который утверждает, что **«диалектика и материализм – две вещи несовместимые»**.

Продолжая свою предыдущую мысль, авторы наивно полагают, что «В этом случае попытка синтеза опровергает себя сама, поскольку отрицает единство противоположностей и исходит из внешнего для них источника. Коль скоро источник противоречий, развития выносится за пределы мира как некая субстанция, обладающая сверхприродными свойствами, другими словами, как воля бога или мистифицированного “вождя”, мы здесь имеем дело все еще с мифологической формой философствования» (с. 249). Этим самым Коряковцев и Вискунов, вероятно, утверждают, что они как бы сразу, одним махом снимают всю диалектическую систему Гегеля, «непотопляемость» которой, кстати, обеспечивается полным тождеством ее метода с ее содержанием.

На самом деле действительность Божественного Первоначала указывает на Его прежде всего парадоксально возможное некое реальное феноменологическое внутреннее присутствие в посюстороннем мире. Т. е. высказывание авторов о том, что «источник противоречий, развития выносится за пределы мира, как некая субстанция», уже не вполне оправдано. Воля и Сила реализуются именно в этом посюстороннем мире

(здесь уместно вспомнить о плодотворной идее Шеллинга – о т. н. «абсолютном акте воли»). Как совершенно никак не оправданно и следующее их утверждение: «мы здесь имеем дело все еще с мифологической формой философствования». Фраза «все еще» – указывает на то, что (по мнению Коряковцева и Вискунова) якобы возможна некая абсолютная, совершенная, не мифологическая форма философствования или сознания – это, конечно же, совершенно избыточное и невероятное предположение.

Любое философствование, да и просто мышление, в т. ч., конечно, и Коряковцева и Вискунова, совершенно необходимо и непреодолимо взаимосвязано так или иначе с мифом – этот трюизм следует осознавать каждому мыслителю. Между прочим, Лосев был, скорее всего, прав, когда говорил о том, что в мифе неким образом отражается структура самого бытия.

§ 2. О МАТЕРИАЛИЗМЕ И ДИАЛЕКТИКЕ

Авторы настаивают на том, что «идея, чтобы стать действительно диалектической идеей, должна содержать в себе иное самой себя. Только это и может вывести философа за пределы принципа тождества и сформировавшихся на его основе разумов. Диалектика может быть только материалистической» (с. 264).

Но если какая-то идея и может или в силах содержать в себе иное самой себя, это, конечно, только «Абсолютная Идея». Т. е. в действительности получается совершенно обратное: диалектика и материализм – две вещи несовместимые. Материя существует и познается только через то, что не есть материя (например математика)! Только если материя противопоставляется духу и/или форме, тогда возникает возможность диалектического рассмотрения соотношения этих противоположностей. Само по себе понятие «материя» может означать только некую сферу и/или модус бытия среди множества других, а именно – физико-химического и биологического бытия. Вполне естественно, что диалектика не может и не имеет права эти указанные сферы абсолютизировать. Ведь другие сферы и ступени бытия к ним несводимы и из них не выводимы.

Действительная диалектика должна быть необходимо диалектической онтологией, захватывать все бытие, все онтологические противопоставления. В силу предполагаемой конкретной универсальности и принципа всеединства бытия для любой диалектики существует трудная задача противопоставления и сопоставления различных модусов бытия,

разрешения вопроса об их совместимости. Ведь в действительности существуют противоречия и принципиальные несовместимости между различными сферами, модусами, ступенями, пластами и даже категориями бытия; очевидными несовместимостями кажутся материя и дух или еще более радикально – материя и идеальное. Утверждение, что все есть движущаяся и развивающаяся материя, ничего не поясняет. В этом случае материя не противопоставляется ничему и, следовательно, не означает вообще ничего. Или, иначе говоря, она означает абсолютно все, и ее можно назвать хоть абсолютной субстанцией, хоть Богом или просто Абсолютом. Следуя Ленину, под материей надо понимать просто всю полноту бытия или всю полноту объективной реальности. «Для материалиста, – говорит Ленин, – объект существует независимо от сознания субъекта, отражаемый более или менее правильно в его сознании». Но в действительности, говоря словами Б. П. Вышеславцева, «мы воспринимаем далеко не только одну материю: число, фигура, логическое понятие, право, мораль, государство – все это объективные реальности (отнюдь не субъективные иллюзии) и, однако вовсе не “материя”, воспринимаемая органами чувств. Объективная реальность не исчерпывается вещами в пространстве; психический процесс, духовный акт познания, решение воли – все это объективная реальность, но не вещь в пространстве».

Естественно, всякий материализм неизбежно, так или иначе вульгарен. Почему абсолютное бытие неудобно и нецелесообразно называть материей? Очень просто: один раз оно означает полноту реальности, т. е. именно абсолютное бытие, а другой раз – только лишь телесно-пространственную его сферу. Поэтому у всех материалистов, в т. ч. и у марксистов, есть неизбежно некий уклон в т. н. «вульгарный материализм». Одним из известных диалектических принципов является то, что сведение высших ступеней к низшим невозможно. Утверждать, что материя первична, а сознание вторично, производно, и оно есть продукт материи – значит именно совершать это сведение. Говорить же нелепость, что материя есть и душа, и дух, ибо она есть все – и материальная материя, и нематериальная материя, совершенно бессмысленно. Это ведь ничего не дает ни науке, ни философии – все проблемы остаются теми же: например, как «материальная» материя, подлежащая пространственному измерению, соединена с психической «материей», не подлежащей пространственному измерению? Как каузально детерминированная материя соединена со «свободной» материей, действующей по целям?

Примечание. Здесь, вероятно, будет уместно привести высказывание классиков, поясняющее их представление о материализме и его истории: «Номинализм был одним из главных элементов у английских материалистов и вообще является первым выражением материализма. Настоящий родона-

чальник английского материализма и всей современной экспериментирующей науки – это Бэкон. Естествознание является в его глазах истинной наукой, а физика, опирающаяся на чувственный опыт, – важнейшей частью естествознания. Анаксагор с его гомеомериями и Демокрит с его атомами часто приводятся им как авторитеты. Согласно его учению, чувства непогрешимы и составляют источник всякого знания. Наука есть опытная наука и состоит в применении рационального метода к чувственным данным. Индукция, анализ, сравнение, наблюдение, эксперимент суть главные условия рационального метода. Первым и самым важным из приращенных свойств материи является движение, – не только как механическое и математическое движение, но еще больше как стремление, жизненный дух, напряжение или, употребляя выражение Якоба Беме, мука материи. Первичные формы материи суть живые, индивидуализирующие, внутренние присущие ей, создающие специфические различия сущностные силы. У Бэкона, как первого своего творца, материализм таит еще в себе в наивной форме зародыши всестороннего развития. В своем дальнейшем развитии материализм становится односторонним. Гоббс является систематиком бэконовского материализма. Чувственность теряет свои яркие краски и превращается в абстрактную чувственность геометра. Физическое движение приносится в жертву механическому или математическому движению; геометрия провозглашается главной наукой. Материализм становится враждебным человеку. Чтобы преодолеть враждебный человеку бесплотный дух в его собственной области, материализму приходится самому умертвить свою плоть и сделаться аскетом. Он выступает как рассудочное существо, но зато с беспощадной последовательностью развивает все выводы рассудка. Если наши чувства являются источником всех наших знаний, – рассуждает Гоббс, отправляясь от Бэкона, – то идея, мысль, представление и т. д. – все это не что иное, как фантомы телесного мира, освобожденного в большей или меньшей степени от своей чувственной формы. Наука может только дать названия этим фантомам. Одно и то же название может быть применено ко многим фантомам. Могут даже существовать названия названий. Но было бы противоречием, с одной стороны, видеть в чувственном мире источник всех идей, с другой же стороны – утверждать, что слово есть нечто большее, чем только слово, что, кроме представляемых нами всегда единичных сущностей, имеются еще какие-то всеобщие сущности. Бестелесная субстанция – это такое же противоречие, как бестелесное тело. Тело, бытие, субстанция – все это одна и та же реальная идея. Нельзя отделить мышление от материи, которая мыслит. Материя является субъектом всех изменений. Слово бесконечный – бессмысленно, если оно не означает способности нашего духа без конца прибавлять к какой-нибудь данной величине. Так как только материальное воспринимаемо, познаваемо, то ничего не известно о существовании бога. Только мое собственное существование достоверно. Всякая человеческая страсть есть кончающееся или начинающееся механическое движение. Объекты стремлений – вот то, что мы называем благом. Человек подчинен тем же законам, что и природа. Могущество и свобода – тождественны. Гоббс систематизировал Бэкона, но не дал более детального

обоснования его основному принципу – происхождению знаний и идей из мира чувств. В своем произведении “Опыт о происхождении человеческих знаний” он развивал точку зрения Локка, доказывая, что не только душа, но и чувства, не только искусство создавать идеи, но и искусство чувственного восприятия являются делом опыта и привычки. От воспитания и внешних обстоятельств зависит поэтому все развитие человека» (т. 2, с. 143).

Завершая все сказанное, наверное, все-таки нужно подчеркнуть: в нашем представлении «материя» как понятие исчерпало себя уже давно. Строго говоря, нет и не может быть никакой самой по себе материи. Если выражаться корректно, есть лишь объекты или события, которые могут быть описаны в физико-математических терминах и есть объекты / события, которые не описываемы в этих терминах – вот и все... и не более того.

§ 3. О ЗНАЧЕНИИ АБСОЛЮТНОГО И КОНТЕКСТА В ДИАЛЕКТИКЕ

«...люди как будто для того и родились, чтобы кого-нибудь обоготворять» (Ф. Энгельс, т. 31, с. 19).

«Гегель никогда не называл диалектикой подведение массы “случаев” под общий принцип» (К. Маркс, т. 30, с. 168).

На самом деле не только «методологический солипсизм “декартова рационализма”, как выражение тождества “Я”, неизбежно и необходимо обременен теологической либо идеологической спекуляцией, апеллирующей к мифу (религиозному или светскому, идеологическому)», но вообще любой последовательный методологический солипсизм неизбежно приходит к спекуляции, так или иначе, апеллирующей к некоему мифу. Неудивительно, говоря словами книги, что «Сам синтез противоположностей, само “целое” обосновывается в его рамках богословским мифом. Фейербах в связи с этим верно отметил, что “великие немецкие спекулятивные философы... в лице Канта и искоренили теологию и метафизику вообще из так называемого теоретического разума – впрочем, только мнимым образом”. Поэтому можно сказать, что спекуляция образует содержательный контекст и предмет методологического солипсизма, а метафизика как “умственное созерцание трансцендентального объекта”, есть его мировоззренческий результат» (с. 249).

Продолжая рассуждать на эту тему, мы приходим к совершенно иному выводу, чем авторы, а именно – в философских учениях только лишь благодаря некой мифической вертикали и может возникнуть некий син-

тез. Это порождает не только лишь «видимость» диалектики, а некую возможность, некое условие для осуществления самой диалектики как таковой. Одним из таких необходимых условий, кроме того, является, естественно, и выделение понятийных оппозиций. По-видимому, можно, да и нужно сказать, что диалектику порождает все-таки воля, последовательно провести нужное «различение и развить противоположности до действительного противоречия, до такого их состояния, ... когда они противостоят абсолютно и необходимо, по самой природе человеческого мышления и его предмета. Иначе говоря, когда они обнаруживают не только свою существенную противоположность, но и свое существенное единство и образуют единство противоречий или саморазличающееся тождество» (с. 250). Вообще говоря, при последовательной спекулятивной диалектике неизбежно придешь к абсолютному только уже потому, что существует фундаментальное противопоставление релятивного и абсолютного. (В нашем понимании Абсолют вне какого-либо единства или множества. В Его распоряжении всякое бытие и небытие, поэтому Он как бы изнутри всякого нечего и ничто, поэтому и невозможно абсолютное нечего и/или ничто).

Примечание. Плеснер верно указывает на то, что: «Эксцентрическая позиционная форма и Бог как абсолютное, необходимое, лежащее в основании мира бытие находятся в сущностной корреляции друг с другом» (Плеснер Х. «Ступени органического и человек: введение в философскую антропологию», с.295-296). Человек вынужден уже только лишь ради корректности придерживаться «идеи Абсолюта, пусть даже только как основы мира», на самом деле «атеистом легче слыть, чем быть» (там же с.296).

С другой стороны, совершенно необходимо признать и существование объективного абсурда как противоположности всякой возможной разумности, в т. ч. и диалектической логики. Т. е. **при последовательном применении диалектического метода мы неминуемо должны прийти и/или обязательно приходим к осознанию только лишь (при том необходимо) локального значения его самого.** И это можно считать нашим восьмым важным тезисом.

Примечание. В одной из бесед на ФБ Коряковцев лишь подтвердил верность нашего представления о его (вполне марксистском и ленинском) понимании диалектики, высказав следующее свое признание: «об “исключении любой возможной логики” и “фундаментальном абсурде” я говорить не буду, ибо ничего о них не знаю...»

Вот против этого определения диалектики возразить нечего: «мы можем сказать, что диалектика тем и отличается от нее (от антитетики. – Ю. М.), что она представляет собой не просто внешнее противоречие (или просто противоположность, тогда как внутреннее противоречие

и есть просто противоречие), не только оппозицию тождеств, а то особое, что между ними происходит. Она заключается в их специфических отношениях = взаимодействиях» (с. 250). В самом общем смысле действительно можно сказать, что диалектика имеет место только там, «где отношение противоположностей включает в себя их перетекание, “перелив” их друг в друга на основе их взаимной противоречивости, и их взаимное отталкивание в силу их единства» (с. 251).

Но уже следующий постулат книги, на наш взгляд, очень сомнителен: «Для диалектики всегда важен контекст – и тот, в который ее помещает исследователь и тот, который она сама организует» (с. 250–251). Для верности тех или иных суждений, действительно «всегда важен контекст – и тот, в который ее помещает исследователь, и тот, который» организуется в ходе этого мышления. Однако диалектика – это в данном контексте прежде всего соответствующая система взаимопроникающих и взаимоперетекающих абстрактных категорий и именно строго диалектических понятий, и для нее принципиально важно быть адекватной внутри собственному методу или собственной специфической логике. Диалектическая система необходимо довольно замкнутая структура и уже только из-за своей изначальной в некотором смысле (если так вообще можно выразиться) «антропности» и/или имманентной «разумности», принципиально так или иначе не вполне соответствует эмпирической действительности. Т. е. требование для диалектики соответствовать всякому контексту представляется все-таки несколько избыточным – как, конечно, не случайно говорил Гегель, если диалектическая схема не соответствует действительности, то «тем хуже для действительности».

Как представляется, полная отмена закона тождества и противоречия, уничтожающая формальную логику, тем самым отрицает всякую науку и, в конце концов, всякую возможность хоть какой-то определенности бытия. В этом контексте представляются фундаментальными принципы не только квантовой физики, но и вообще бытия, принципы дополненности Н. Бора и/или неопределенности В. Гейзенберга. При этом становится очевидным, что закон тождества все-таки имеет некое онтологическое значение, а не только логическое. Т. е. применение диалектического метода может быть хоть как-то оправданно только лишь в очень специфических сферах бытия, вероятно, в гносеологии и в описании истории философии.

Авторы грубо заблуждаются, когда говорят, что «миф или его философское выражение – метафизическая спекуляция – предоставляет возможность совпадать чему угодно с чем угодно согласно желанию индивида» (с. 252).

В действительности совершенно наоборот, скорее, именно диалектический метод с его «универсальными» возможностями позволяет, манипулируя понятиями, убедительно и «неопровержимо» доказать все, что угодно, позволить «совпадать чему угодно с чем угодно согласно желанию индивида», владеющего этим спекулятивным методом. Миф же необходимо замещает и/или заполняет собою все неизбежно существующие неопределенности и сферы неизвестности, имеющиеся в нашем сознании, уже поэтому никак не «предоставляет возможность совпадать чему угодно с чем угодно», да еще и «согласно желанию индивида», ведь наличие самого мифа в процессе мышления никогда в полной мере не осознано. Выполняя эту важную функцию в нашем мышлении, миф весьма строг в этом своем соответствии конкретной проблеме.

Примечание. Энгельс говорит: «если у Гегеля конструкция все же имеет какой-то смысл, хотя и превратный, то у после гегелевских изобретателей систем она лишена уже всякого смысла. Немцам пора бы уже перестать, наконец, так кичиться своей основательностью. Из самых ничтожных данных они не только выведут вам что угодно, но и увяжут это со всемирной историей. На основании первого попавшегося, полученного из третьих рук факта, о котором им даже не известно, произошел ли он так или иначе, они вам докажут, что он должен был произойти именно так, а не иначе» (*т. 2, с. 583*).

§ 4. АНТИТЕТИКА И ДИАЛЕКТИКА

В книге Коряковцева и Вискунова довольно часто, с уважением как к авторитету, цитируется В. И. Ульянов (Ленин), что уже само по себе о многом может сказать читателю.

«Ленин, впрочем, так же говорил о “совпадении противоречий”, но только в ряду более точных определений их связи и подчеркивая абсолютность их взаимного исключения, а потому – развития и движения» (*с. 252*). Обобщая Гегеля, Ленин говорит: «Диалектика есть учение о том, как могут быть и как бывают (как становятся) тождественными противоположности, – при каких условиях они бывают тождественны, превращаясь друг в друга, – почему ум человека не должен брать эти противоположности за мертвые, застывшие, а за живые, подвижные, превращающиеся одна в другую». Далее авторы вспоминают Поппера, «который упрекает диалектиков за “примирение с противоречиями” и на этом строит критику диалектического метода, попросту путает его с антитетикой. Антитетика как тождество, развернутое в свою противополо-

ложность, действительно мирится с противоположностями. Но диалектика от нее тем и отличается, что приводит их к синтезу, к ликвидации конкретных противоречий, к конкретному тождеству» (с. 251).

При этом авторы забывают сказать, что диалектика не отрицает вполне т. н. антитетику, а развивает ее, преодолевая своим методом, т. е. как бы включает ее в себя. Т. е. некое неизбежное «примирение» с существованием противоречий в любой возможной диалектике все-таки, по-видимому, можно усмотреть. Правда, признать вполне корректной критику Поппера диалектической логики тоже довольно трудно. В развитом диалектическом методе, действительно, «диалектический синтез – это не просто “совпадение противоречий”, как полагает Лосев и что он обнаруживает и описывает у Николая из Кузы, Платона и прочих», на что, верно, указывают авторы книги. Но следует подчеркнуть, что на существовавшем тогда уровне понимания диалектической логики, как нам кажется, вполне допустимо было считать уже как бы диалектическим синтезом лишь просто «совпадение противоречий». Ведь вся античная философия покоится на диалектическом принципе единства противоположностей. Это ведь именно она создала самое слово «философия» и «диалектика», показала, что философия есть в некотором понимании как бы сама диалектика, анализ и синтез, сопоставление и противопоставление, искание некоего последнего единства всех противоположностей, всеобъемлющего синтеза.

§ 5. О ВЕРЕ, РАЗЛИЧИИ И ИХ ЗНАЧЕНИИ ДЛЯ ДИАЛЕКТИКИ

Действительно, «Для диалектического отношения противоположностей необходимо, чтобы единство и отталкивание (“борьба”) противоположностей мыслилась их существенным, объективным и необходимым отношением в рамках их тождества. “В собственном смысле диалектика есть изучение противоречия в самой сущности предметов” (Ленин). Синтез необходим лишь для того, чтобы восстановить различие, а различие возможно лишь постольку, поскольку оно содержит перспективу будущего синтеза и основано на единстве противоречащих сторон. Диалектика нуждается в антитетике, синтез нуждается в анализе, дедукция – в индукции, и наоборот. Все они – суть одно, но каждое из них, взятое обособленно, не есть диалектика» (с. 252).

Ввиду нашего критического отношения к диалектике, в отличие от ее адептов и апологетов Коряковцева и Вискунова, считаем нужным здесь сразу же сделать некоторые замечания, касающиеся понятия «различение» (нужно заметить, что наиболее глубоко это понятие разработано замечательным философом-феноменологом В. Молчановым). Само по себе различение – это, вероятно, некая имманентная физическая функция организма. Различение, скорее всего, не вторично и не первично, но коррелятивно различенности. Вероятно, его вообще можно считать критерием сознания, ума и знания. Естественно, сам процесс различения далеко не обязательно посвящен лишь различению диалектических противоположностей и противоречий.

С диалектической точки зрения, допустимо понимать сознание или дух как момент перехода от менее тонких различий к более тонким. Сам этот переход есть различие различений, поэтому вполне закономерен вопрос о том, чем же обеспечивается такой переход? Первичное различение ограничивает определенный опыт и, соответственно, регион бытия. Дальнейшие вторичные различения (уже внутри определенного опыта) дают единичные или индивидуальные предметы, объекты, факты, определенное телесное движение, процесс или конкретную информацию. При достижении индивидуального, т. е. неделимого, атомарного предмета происходит как бы остановка процесса различений. Не различая далее, сознание как бы приостанавливает осознанный опыт и входит в сферу возможных идентификаций и синтезов как сферу вне опыта, или не-опыта. Важно подчеркнуть, что единичные предметы (как и вообще информация) не даны изначально в опыте, но порождаются и формируются как раз в нем. По-видимому, именно уже в сфере идентификации как бы выявляются возможные, но вовсе не обязательные и не повсеместные противоположности и противоречия. Т. е., вероятнее всего, движение начинается и происходит еще до появления каких-либо противоположностей и противоречий, без их взаимного проникновения и снятия. Совершенно очевидно, что различение никак не основано на единстве противоречащих сторон, т. к. оно начинается еще до идентификации и какого-либо синтеза. При этом различение как опыт сознания неверно понимать как акт, производящий различия. Различение «производит» лишь ничто, разделяющее различенное.

Действительная проблема на самом деле заключается в том, как мы получаем доступ именно к единичному? Каждое единичное уже по своему смыслу, как единица, принадлежит определенному общему. Т. е. единичный предмет всегда существует в рамках какого-либо опыта (ну, или пересечения опытов). Принципиальный нюанс в том, что принимается

за точку отсчета: предмет или опыт. Если исходить из индивидуального предмета, признавая его самотождественность, то объяснение общего становится невозможным. Выходит, что следует отталкиваться от опыта как многообразия различий (при этом следует, правда, сразу оговориться, что имеющаяся необъяснимость и/или неопиcуемость чего-либо или кого-либо в принципе вообще не может являться неким вполне исчерпывающим контраргументом).

Единичный и/или неделимый далее предмет образуется только лишь в результате той или иной приостановки / фиксации различий. Исходя из этого, кажется, что любое понимание общего в качестве сущностей, форм, идей и т. д. есть как бы неоправданное гипостазирование сформированного единичного, которое само первоначально требует экспликации в качестве единичного. В этом смысле выходит, что идея – это не просто «то, что видно в вещи», как говорит тот же Лосев, но то, что как бы лишает зрения «в чистом свете». Из различия в сфере сознания области различий и области уже идентификаций и синтезов (другими словами, из различия опыта сознания и его не-опыта) можно вывести проблемы изменения, деформации, ошибок опыта и несбалансированности самих сфер опыта сознания и его не-опыта. «Сам по себе» опыт, естественно, безошибочен в своей очевидности, но ошибочными (почти неизбежно) бывают идентификации и синтезы, причем любая ошибка – это каждый раз ошибка в рамках определенного опыта!

Исходя из этого, **можно оправдано допустить, что в рамках определенного, особенно эмпирического, опыта ошибка в идентификации действительных противоположностей и/или противоречий очень вероятна или даже почти неизбежна. Поэтому диалектический метод уже заведомо не может быть вполне пригоден для адекватного постижения действительности** (вероятно, это утверждение нужно признать нашим девятым фундаментальным феноменологическим тезисом).

Вероятнее всего, то, что нам первично дано, – это не какой-то объект, предмет или событие и факт, вещь или положение вещей, но вера, контрасты и различия, ну и, наверно, воля. Объективированы могут быть только различия. В этом модусе возможного понимания, интерпретации или системы координат процесс объективации – это приостановка различий, а объект – это достигнутое в каждый конкретный момент и в каждой конкретной ситуации многообразие различий. Феноменологическое формирование объекта есть не что иное, как этапы приостановки / фиксации различий (напоминающие т. н. диалектические скачки, но не тождественные им). Различие само себя в себе показывает, но в том-то и дело, что не только само себя. Т. е. истин-

ное различие уже само по себе неизбежно ведет к другим различиям и не останавливается ни на каком достигнутом тождестве, и диалектика здесь, очевидно, вовсе ни при чем.

Если всякий объект, или сущее – это лишь приостановленное различие, то в данном случае этот посюсторонний мир предстает, прежде всего как гигантское многообразие различенностей-границ (относительно которых, может быть, очень интересным и плодотворным проведение фундаментального различия между «нерукотворными» и «рукотворными» различиями). Вероятно, в т. ч. и поэтому, как говорит Г. Кантор – нет никакой самой большой бесконечности, которая бы содержала все остальные бесконечности, а есть множество бесконечностей разных размеров.

Примечание. В интерпретации Мейясу: «Если возможные события внутри мира могут быть объединены в совокупность (тотализированы), а их вероятности, следовательно, подсчитаны, то количество возможных миров тотализировано быть не может» (К. Мейясу *«После конечности: Эссе о необходимости контингентности»*).

§ 6. ОБ ОТЧУЖДЕНИИ

Порождение или проявление наблюдаемой реальности есть феноменологический результат как бы некоего отчуждения от идеального. Автономия, которой наделяются вещи, необходимо соответствует антропоморфной или антропной проекции, которая одухотворяет реальность, вдыхая в нее дух, человеческий дух, дух языка, красоты, эмоции, веры и воли. Осознание этого процесса, вероятно, и есть его обусловливание.

В рассматриваемой нами книге верно указывается на то, что в учении Фихте «вся действительность выступает как процесс самораздвоения Я и снятия этого самораздвоения. Не-Я является продуктом самоотчуждения Я, а процесс познания – снятием этого отчуждения. Не случайно, что именно у Фихте, впервые в немецкой философии, появляется эта категория: она выражает самую суть рождающегося нового диалектического метода» (с. 253)

Однако последняя фраза из этой цитаты заслуживает все-таки несколько иной формулировки, а именно – она выражает самую суть рождающейся новой интерпретации так или иначе развивающегося диа-

лектического метода. Скорее всего, следует согласиться и с тем, что «категория “отчуждение” раскрывает свой эвристический потенциал только в диалектическом контексте. Тема отчуждения адекватно может быть раскрыта только с помощью диалектического способа мышления и только в связи с ним. Хотя впервые термин “отчуждение” (“alienation”) в качестве социально-философской категории появляется у Гоббса. Фактически здесь “отчуждение” обозначает момент обмена, акт простого отнятия, отъединение предмета от субъекта. Совсем другое значение категория “отчуждение” приобретает... в системах Фихте и Гегеля. Связано это с тем, что в них онтологическое первоначало фигурирует как саморазличающееся единство. У Фихте это “Я-действие”, у Гегеля, позже, – Мировой Дух.... Субстанция-субъект самораздваивается, самоотчуждается в “свое иное”, в свое “инобытие”. При этом источник ее отчуждения, самораспада, заключен в ней самой. Отчуждение здесь – со всеми его производными формами продукт именно ее самоотчуждения, а не внешнего воздействия. Отчуждение и самоотчуждение являются моментами и условиями сохранения целостности предмета, иначе говоря, являются условиями его самоприсвоения / самоосвоения: Я отчуждается в Не-Я (как позже у Гегеля Мировой Дух – в материю, в чувственность), но только для того, чтобы обогатиться, усилиться в противоборстве со своим иным и вернуться к себе. Таким образом, отчуждение, самоотчуждение, а, с другой стороны, освоение и самоосвоение (или присвоение и самоприсвоение – хотя все эти категории в немецкой классике не различены, они наметятся только в марксизме), сливаются в единый процесс становления единства» (с. 253–254).

Здесь следует сразу отметить и специально подчеркнуть, что анализ отчуждения и самоотчуждения является самой сильной стороной обсуждаемой книги! Более того, полагаем, что разработка именно этих категорий Коряковцевым и Вискуновым наиболее успешна и плодотворна в направлении действительно творческого и последовательного развития философской части учения Маркса, в которой они действительно были только лишь намечены.

Понятие «отчуждение», обозначающее у Гоббса лишь момент обмена, просто отъединение-отнятие – утрату предмета, приобретает дополнительное новое содержание в контексте развернутой диалектики понятий. «В фихтеанской философии результатом преодоления-“снятия” отчуждения предстает синтез субъекта и объекта, Я и не-Я, синтез, воплощенный в “чистой деятельности” как аристотелевской “чистой форме”, “форме форм”, занимающей место бога. Коль скоро диалектика

основана на обнаружении различия в конкретном тождестве (именно так будет трактовать ее Гегель), то понятие отчуждения выражает специфику этого различия: саморазорванность тождества, его самораспад и вместе с тем, наличие и воспроизводство его внутреннего единства. Это означает его частичную деформацию, патологическую внутреннюю связь, заключенную в одни и те же пределы. Из этого, кроме всего прочего, следует, что в диалектической традиции понятие «отчуждение» обретает смысл только когда предполагается его противоположность – неотчужденное состояние данного предмета или, говоря языком Гегеля, нечто, существующее в соответствии со своей сущностью» (с. 254). Гегель «толковал преодоление-«снятие» отчуждения как мировой поступательный исторический процесс, высшей формой которого является познание, точнее, Абсолютное Знание, завершающее всю предыдущую историю» (с. 258–259).

Здесь принципиально важно отметить следующий нюанс, игнорируемый как Марксом, так и его адептами, в т. ч., к сожалению, Коряковцевым и Вискуновым, – неотчужденное нечто, существующее в соответствии со своей сущностью, может быть, возможным лишь в «ином» или потустороннем мире неких идеальных сущностей. Именно отчуждение от идеального потустороннего, явившегося непостижимым образом в Присутствии, некая «надломленность» делает возможным существование этого нечто в посюстороннем реальном мире. Отчуждение имманентно присуще этому нашему миру и самой жизни на земле. Т. е. очевидно, что полное преодоление отчуждения означает преодоление самого существа этого реального мира. Указанное обстоятельство последовательно вписывается в диалектику Гегеля, т. к. Абсолютное Знание, завершающее всю предыдущую земную историю, присуще уже потустороннему миру. Марксистская же т. н. диалектика, говоря о необходимости и/или возможности преодоления отчуждения еще в посюстороннем земном, принципиально неидеальном мире, уже изначально утопична и нелепа. Впрочем, как и призыв Иисуса невероятным образом «родиться свыше» и как-то осуществить идеальное Царствие Небесное прямо сейчас, которое, оказывается, уже всегда здесь – внутри нас есть. Он учит парадоксальному: «Царство ищите ПРЕЖДЕ ВСЕГО, а остальное все приложится вам...» «Усилие примените!» и «Стучите, пока не откроется вам!» Здесь мы не можем не заметить, что всякая более или менее серьезная литература, претендующая на собственное «неувядающее значение» в истории, так или иначе как бы неожиданно или «случайно», странным образом перекликается с библейскими и особенно с евангельскими мотивами.

§ 7. О ГЕГЕЛЕВСКОМ МЕТОДЕ И ЕГО ФИЛОСОФИИ

«...понимать субстанцию как субъект, как внутренний процесс, как абсолютную личность. Такой способ понимания составляет существенную особенность гегелевского метода»

(Маркс, Энгельс, т. 2, с. 66).

«...при развитии какого-либо свойства что-то создается чем-то из чего-то, а вовсе не приходит, как в гегелевской “Логике”, от ничего через ничто к ничему» (Маркс, Энгельс, т. 3, с. 136).

«Истина, ... для Гегеля, автомат, который сам себя доказывает. Человеку остается следовать за ней... результат действительного развития есть не что иное, как доказанная, т. е. доведенная до сознания, истина» (Маркс, Энгельс, т. 2, с. 87).

«От того, как ныне трактуются тексты Гегеля, зависит будущее мира, смысл настоящего и значение будущего»
(А. Кожев «Гегель, Маркс и христианство»).

Кажется, ничего нет удивительного в том, что «развернутое понимание диалектики сопрягается в учении Гегеля с такими идеями и методологическими принципами, которые делают его противоречивым и непоследовательным», т. к. предполагаемая им всеобщность метода уже изначально неизбежно противоречит его конкретной и ограниченной форме интерпретации (не зря говорил Кузьма Прутков о том, что нельзя объять необъятное). Но нельзя согласиться со следующими представлениями авторов, что «применительно к философии Гегеля нужно вести речь не о диалектике как таковой, а о ее специфической интерпретации, которая зависела от чуждых самой диалектике методологических принципов. Ленин как-то заметил: “Логiku Гегеля нельзя применять в данном ее виде; нельзя брать как данное. Из нее надо выбрать логические (гносеологические) оттенки, очистив от *Ideenmystik*: это еще большая работа)”. Так же в связи с этим напомним читателю, что Маркс в одном из Предисловий к I тому “Капитала” настаивал именно на противоположности своего метода гегелевскому, и сейчас нам понятно, почему. Очевидно, что Маркс имел в виду не противоположность своего метода диалектике, скорее, он как раз имел в виду противостояние диалектики особому гегелевскому методу, поскольку в понимании Гегеля диалектика синкретически слита с тем, что ее разрушает» (с. 259).

Ни Маркс, ни Ленин, ни их, по-видимому, поклонники-продолжатели Коряковцев и Вискунов не смогли увидеть и понять то, что диалектическая логика неизбежно саморазрушается с удалением из нее мистическо-идеальной составляющей, т. к. имеет своим основанием категориально-понятийный аппарат, вытекающий из Абсолютного Первоисточника. Диалектика имманентно, необходимо действительно синкретически

слита с идеальным и мистическим. Поэтому, как представляется, уже здесь можно указать на то, что диалектика и материализм – две вещи несовместимые принципиально, а материалистическая диалектика – это нонсенс. Ведь, как верно отмечает Мамардашвили, уже изначально исследуемый диалектикой логический образ предмета, некая схема его внутренних закономерных связей, не данных эмпирическому созерцанию, которые предполагают преобразование предмета в идеальные объекты и конструкции, и необходимо основываются на них, обуславливаются ими. Более того, сами основоположники верили и настаивали на том, что в наблюдаемой реальности «при развитии какого-либо свойства что-то создается чем-то из чего-то, а вовсе не приходит, как в гегелевской “Логике”, от ничего через ничто к ничему» (т. 3, с. 136).

Примечание. Однажды Маркс, имея в виду Гегеля, высказал интересную интерпретацию его позиции: «Один в высшей степени глубокий, хотя и склонный к надуманным спекулятивным построениям исследователь начал, управляющих развитием человечества, всегда превозносил как одну из тайн природы то, что он называл законом единства противоположностей. Распространенная поговорка “крайности сходятся” с его точки зрения представляет собой великую и непреложную истину во всех сферах жизни, аксиому, которую философ так же не может игнорировать, как астроном законы Кепплера или великое открытие Ньютона» (т. 9, с. 98). И еще одна характерная поясняющая зарисовка от классиков: «В “Феноменологии”, этой гегелевской библии, в “Книге”, индивиды сперва превращаются в “сознание”, а мир – в “предмет”, благодаря чему все многообразие жизни и истории сводится к различному отношению “сознания” к “предмету”. Это различное отношение сводится, в свою очередь, к трем кардинальным отношениям: 1) к отношению сознания к предмету как к истине или к истине как к простому предмету (например, чувственное сознание, обожествление природы, ионийская философия, католицизм, авторитарное государство и т. д.); 2) к отношению сознания как истинного к предмету (рассудок, духовная религия, Сократ, протестантизм, французская революция); 3) к истинному отношению сознания к истине как к предмету или к предмету как к истине (логическое мышление, спекулятивная философия, дух как существующий для духа). Первое отношение понимается и у Гегеля как бог-отец, второе – как Христос, третье – как святой дух и т. д.» (т. 3, с. 140–141).

Коряковцев и Вискунов дают следующую собственную интерпретацию гегелевского метода: «В чем же состоит действительный гегелевский метод? Прежде всего, обратим внимание на то, что Гегель отнюдь не оспаривает парменидовское тождество бытия и идеи. Бытием для идеи в гегельянстве является не другая идея, а чувственное бытие, тогда как сама идея “существует в себе” только как Абсолют, абсолютное тождество с собой. Отсюда следует воспроизводство платоновского дуализма в гегелевской философии: чувственное бытие и идея разнятся в ней по обе

стороны противоположности, и каждая сторона застывает в абсолютной самотождественности» (с. 259–260).

Здесь следует сразу же внести нужную ясность:

1) именно указанный «дуализм» у Платона и, по большому счету, оправданно, подразумевается всеми, когда говорят о его диалектике;

2) гегелевское бытие значительно сложнее, чем это кажется авторам; в действительности оно представляет собой три сферы: мир идей, физический и мысленный миры, которые пребывают как бы автономно, но при этом парадоксальным образом друг друга взаимно порождают.

Примечание. Физик Пенроуз, не ссылаясь на Гегеля, дал в своих работах именно эту трехсферную характеристику бытия. В своих бесплодных дискурсах на ФБ с, так сказать, (говоря словами Гейне) славой своей известными «философами» – физиком Буровым и дирижером Аркадьевым, мне так и не удалось убедить их в этом намеренном / ненамеренном факте плагиата. Мамардашвили в своей работе «Формы и содержание мышления» пытается эти «три сферы», так сказать, весьма оригинально «материалистически модернизировать»: «(1) конкретные факты, отношения, связи и процессы действительности, воспринимаемые человеком или в принципе доступные совокупному опыту человечества, фиксируемые любыми наличными средствами наблюдения, эксперимента (реального или мысленного), измерения и т. д. и составляющие опытную базу научных построений; (2) определенного рода содержательные обобщения этих опытных явлений, определенные онтологические утверждения и конструкции, касающиеся соответствующей предметной области; изучения и представляющие ее в виде обобщенных структур и схем отношений, абстрактно наглядных объектов, объективной ситуации, создаваемой (мысленно или вещественно экспериментально) самим исследователем, в виде системы объективированных допущений, упрощений, идеализации и т. д. и т. п.; (3) сами субъективные познавательные средства и формы научного мышления, многообразный логический аппарат науки, содержащий в себе также определенные изобразительные знаковые и символические средства (вместе с правилами оперирования ими – начиная от слов и письменных знаков обычного языка до сложнейших схем, чертежей, формул, специальной оперативной символики и т. д.)». Очевидно, что эта схема неоправданно лишена «мира идей»; второй и третий пункт раскрывают вероятное содержание мысленного мира, первый пункт, по-видимому, представляет то, что обозначено как физический мир. Вне всякого сомнения, этот момент негативно скажется на всей предложенной (хотя и достаточно обстоятельной в целом) интерпретации М. Мамардашвили.

Если у Гегеля из Абсолютной Идеи и/или Духа разворачивается, путем отчуждения и/или самоотчуждения, чувственное бытие (или физический мир и затем мысленный мир), то как тогда он может оспаривать в принципе не оспариваемое парменидовское тождество бытия и идеи? Заметим кстати, что наши представления в данном случае почти

тождественны гегелевским. Т. е. указание книги на то, что Гегель «правильно схватывает противоположность между “мыслью и явлением, или чувственным бытием”, но эта противоположность у него, совершенно в духе абстрактного рядоположения, так и остается противоположностью двух равнодушных по отношению друг к другу субстанций» совершенно не оправдано. Ну, а вот точно указанная авторами **проблема того, что “объективное понятие” (или так называемая “объективная диалектика”), воплощенное в развитии Абсолютного Духа, не в состоянии сохранить себя в своем самоотчуждении в материю, в чувственность», в мысленное – действительно, как нам кажется, неразрешима. Именно это обстоятельство, как представляется, составляет самую глубокую Тайну бытия, вокруг которой так или иначе крутится вся существующая онтология.**

Далее в книге говорится: «Вся великая гегелевская диалектика, подобно тому, как “мировая толчая” “мнилась” Гете только “покоем в божестве”, свертывается в тождество, пребывающее в “чистой” идее. Это противоречит пониманию диалектики, которое формулирует сам Гегель: “Диалектикой же мы называем высшее разумное движение, в котором такие кажущиеся безусловно раздельные [моменты] переходят друг в друга благодаря самим себе, благодаря тому, что они суть, и предположение [об их раздельности] снимается. Диалектическая, имманентная природа самого бытия и ничто в том и состоит, что они свое единство – становление – обнаруживают как свою истину”». «Идя этим путем, Гегелю, как и ранее Фихте, удастся свести воедино тождество и различие, тогда как до них они были разделены непроходимой пропастью. Однако в этой дефиниции немецкий философ спорит сам с собой, ибо диалектика, понимаемая как “чистое движение понятий” предполагает их тождество в идее, исключает их различие в сущности и, следовательно, их переход друг в друга, а стало быть, и всякое становление. “Пребывание” (как выразился Ильин) философии в противоречии у Гегеля означает и “пребывание” ее в тождественной самой себе идее. Это гасит любые противоречия и дезавуирует диалектику, порождая пресловутое противоречие между методом и системой» (с. 260–261).

Однако никакого противоречия здесь у Гегеля нет, и он, конечно же, не спорит сам с собой (уж у кого-кого, а у Гегеля все подогнано и отшлифовано, аж с перебором). Просто авторы не различают и/или не понимают, что «высшее разумное движение», т. е. сама гегелевская диалектика и вся «мировая толчая», осуществляется только лишь в посюстороннем земном мире, а свернутость в тождество, пребывание в чистой идее, «покой в Боге» возможен и осуществляется исключительно в потустороннем

идеальном мире – Абсолютного Духа (или по-христиански Царствии Небесном).

Критикуя диалектический метод, неоправданно претендующий на всеобщее значение, нельзя здесь сразу же не указать на то, что посюсторонняя «мировая толчея» вовсе не обязательно выражает собой некое «высшее» да еще и исключительно только «разумное» движение. В этом посюстороннем, т. е. в нашем реальном мире необходимо изначально присутствует некое несовершенство, объективный абсурд, сингулярность, ошибка, случайность, неопределенность, бессознательное, хаос, регресс, энтропия и т. п., которые никогда вполне не преодолимы. Кроме того, целые сферы, модусы и, так сказать, пласты бытия принципиально не описываемы вообще в каких-либо понятиях – это сама жизненность, эстетика, искусство, религиозно-мистический опыт, эмоционально-чувственный мир и т. п.

Конечно, авторы неправы, когда говорят, что «Гегель только пытается развернуть и определить диалектику» (с. 261). По всей видимости, то, как он развернул и определил диалектику, никто до сих пор не сделал и, скорее всего, не сделает когда-нибудь лучше. Совершенно не случайно «Его понимание диалектики абстрактно, формально, и, по сути, содержит в себе, кроме принципов и приемов, из которых действительно мог бы развиваться диалектический метод, еще и метод спекулятивный, представляющий собой выражение уже знакомого нам рационализма тождества. Философ считает спекуляцию как таковую – представление о самостоятельном, “чистом” “движении объективных понятий” – противоположностью принципу тождества. Другими словами, он не отличает спекуляцию и диалектику, для него спекулятивно-понятийное мышление как таковое, в любом своем проявлении, есть мышление диалектическое. В гегелевской философии они – синонимы: “природа спекулятивного мышления... состоит единственно в постижении противоположных моментов в их единстве”» (с. 261).

Ведь, вероятнее всего, именно только лишь в замкнутой сфере самого абстрактного спекулятивно-понятийного мышления и философии религии и может быть вполне оправдан сам диалектический метод. Именно поэтому самой слабой частью гегелевской философии является его философия эстетики, ведь эстетика руководствуется прежде всего чувством прекрасного и/или вкуса, а не некими понятийными представлениями. Его спекулятивно-понятийная логика, которая и является имманентно присущей диалектике и единственно возможной в ней, при этом, естественно, не тождественна логике т. н. «декартового рационализма», «рационализма тождества» (определенных в обсуждаемой книге) и/или

формальной логике. Все это сам Гегель, между прочим, достаточно убедительно обосновывает и, как нам кажется, нет особого смысла спорить с ним в этом и доказывать обратное.

Авторы говорят: «Как показала история гегелевской философии, наспекулировать можно что угодно, если не вечность Прусской монархии..., то осуществление общественного блага через государство. К диалектике это не имеет никакого отношения» (с. 261).

Но как раз к диалектике это и имеет самое прямое и непосредственное отношение, и история уже иных интерпретаций диалектики (а точнее, извращений ее классической гегелевской формы), например, марксистской – это убедительно доказала. Достаточно взглянуть на то, как Маркс, приложив невероятные усилия, все-таки напаялил на специально подобранный эмпирический материал диалектическую схему и извратил тем самым экономическую действительность до неузнаваемости. Кстати, Карл Маркс в своей диалектике «Капитала» также не обошелся без вещи-в-себе, неких «мистических сущностей» – трудовой стоимости и прибавочной стоимости. Которые, на самом деле неопределимы и, более того, никогда никак не проявляются в действительности, о чем сам Маркс и сказал в 10 главе 3 тома того же «Капитала». Вне всякого сомнения, как Маркс поверил лишь «на слово» А. Смиту и Риккардо, в обоснованности теории трудовой стоимости, точно так же он свято верил в непогрешимость спекулятивно-понятийного диалектического метода Гегеля (правда, при этом парадоксальным образом не принимая и/или игнорируя его идеально-мистическую часть). Ему казалось, что если он с помощью диалектического метода обоснует свои теоретические представления о неизбежности и необходимости гибели капитализма, то тем самым они уже станут не только убедительными, но и неопровержимыми. Следует признать, что ему почти это удалось. Но кажущаяся «непогрешимость и безупречность» гегелевской системы, объяснимая в какой-то мере спецификой собственной замкнутой понятийной сферы, сразу же терпит фиаско, лишь только касается действительного эмпирического материала и/или опыта. Поэтому марксовы диалектические потуги увенчались только лишь кажущейся «непогрешимостью и безупречностью» созданного собственного учения.

В конечном итоге соприкосновение учения Маркса с действительным эмпирическим материалом и реальной практикой приводит к неизбежному неутешительному выводу – его учение лишь в самом лучшем случае можно назвать утопическим (только если как-нибудь признать «коммунизм» тождественным Абсолютной Идее, которую Маркс наивно надеялся реализовать, уже здесь, в посюстороннем мире), а на самом

деле оно является попросту лженаукой. Самая глубокая научная критика учения Маркса представлена в действительно фундаментальных трудах О. Бем-Баверка.

В книге, как бы подводя итоги рассмотрению гегелевской системы, говорится: «Итак, не только диалектика как логика, но и ее свертывание в тавтологию, в абстрактное тождество, составляют два решающих, но противоречащих друг другу, момента в гегелевском учении» (с. 263).

Однако, наверное, следует сказать все-таки иначе: не только диалектика как логика, но и ее свертывание в парадоксальное потустороннее абстрактное тождество составляют два решающих, хоть и, кажется, противоречащих друг другу, но очевидно необходимо дополняющих друг друга момента в гегелевском учении.

«Гегель, скрупулезно прослеживая путь Абсолютной Идеи, хотел показать (подражая в этом Аристотелю), как мыслит бог, чтобы научить мыслить человека. Оказалось, что бог мыслит диалектично, но сама “божественная”, рационально-теологическая, форма гегелевской диалектики определена другой, противоположной ей манерой мышления, а потому должна быть сброшена как чужие, навязанные лохмотья» (с. 264).

По этому поводу, как представляется, нужно сразу заметить следующее:

1) Бог «не мыслит» обязательно только лишь диалектично, т. к. Его «мысль» принципиально непосредственна и свободна;

2) возможны различные способы и методы мышления, которые могут как бы дополнять друг друга;

3) наличие противоположной манеры мышления никак не свидетельствует о том, что одна из них обязательно и неизбежно «должна быть сброшена как чужие, навязанные лохмотья».

В книге неоднократно указывается на то, что Гегель якобы «постоянно путает диалектику с принципом тождества» (с. 261), но на самом деле он ничего не путает, в его понимании принцип тождества включается в диалектическую систему путем снятия. И вообще, если согласиться с принципиальной отменой закона тождества и противоречия, то тем самым уничтожатся вообще всякая логика, всякий диалог, всякая диалектика, всякое мышление и всякая наука и, в конце концов, всякая хоть как-то возможная определенность бытия.

А вот это очень смелое утверждение авторов просто обескураживает и не может не удивить: «мы у самого Гегеля находим смутное, противоречащее самому себе, понимание диалектики» (с. 266).

Ну, если у самого, так сказать, создателя развернутого классического образца самого диалектического метода можно найти смутное понимание диалектики, то тогда у кого же, в таком случае, оно вообще может быть

ясным??? На наш взгляд, совершенно оправданно как раз считать наиболее развитым, разработанным и совершенным, классическим образцом диалектического метода именно гегелевский диалектический метод. Все последующие его интерпретации и подражания не преодолевали имманентные недостатки существа самой диалектики, лишь, в лучшем случае, дополняли, уточняли и улучшали связи и элементы ее спекулятивных схем, а зачастую только искажали и уродовали гегелевскую диалектику.

Вполне вероятно даже, что иной, в той же мере последовательной диалектики, как гегелевская, и вовсе быть не может. Поэтому полагаем, что, по большому счету, в какой-то мере оправданно относить критику (предварительно, конечно, ее несколько корректируя) гегелевской диалектики к критике вообще диалектического метода как такового.

В нашем понимании, гегелевская система именно как диалектическая на самом деле характеризуется радикальной несовместимостью имманентного понятия как зачатка логической схемы или конструкции, и живой всеохватывающей свободной идеи. С различием субъектно-объектного отношения комплексная данность сразу же феноменологически онтологизируется, т. е. осуществляется, проявляется или даже овеществляется в реальности. «Другое» или «иное» определяется, естественно, исключительно посредством представления. Различенные объект и субъект, как бы конструируются и даже конституируются как формы сознания, а результаты анализа могут оцениваться лишь как моменты конкретной конструкции. Над процессом онтологизирования так или иначе довлеет инстинкт любопытства, любознательности или расширения познания. Тем не менее, сама по себе идея, как представляется, необходимо всегда остается недоступной понятию.

Пропась между конструкцией и интуицией идеи о ней непреодолима, ибо никакое конкретное жизненное единство несводимо к тождеству. Установка сознания разрывает формальные связи, логическую гармонизацию изначально сопровождает некое глубинное несоответствие. Диалектика – это искусство обособления и выделения, исключение субъекта из всякой связи условий, разрыв всех естественных и «сверхъестественных» сущностных связей, произвольная абсолютизация элементов уже сформировавшихся противоречий. Специфический характер диалектики и сфера ее применения, конечно, далеко не бесспорны. Совершенно очевидно, что ее утверждения ничего не устанавливают, а лишь предполагают уже полученное и обнаруженное. Диалектика если и понимает как-то жизненность то, как некую лишь представляющую функциональность. Скорее она последнюю просто необходимо игнорирует.

В книге «Язык и мышление» Ф. Юнгером, вслед за графом Йорком глубоко верно отмечается, что диалектикой весь «жизненный процесс

безоглядно и бездумно онтологизируется» (с. 262), Гегель логизирует, чем как бы калечит или уродует даже фантазию. В устанавливаемом им тождестве субъекта и объекта субъект – это уже не некий субстрат, а фактор продуктивной спонтанности. Знание понимается как навык, что очевидно ущербная механистическая точка зрения. Связь между частями по своему характеру телеологическая, т. е. цель устанавливается, получается, вообще вне связи. Традиционная логика, кажется, преодолевается и утрачивает значение, но, тем не менее, парадоксальным образом остается ценностным критерием для отдельных наук.

Примечание. Вероятно поэтому, у Дерриды онтология вообще есть лишь заклинание («*Призраки Маркса*», с.226). При этом он оправданно задается вопросом: «Бывает ли когда-нибудь у мысли какой-нибудь другой выбор, кроме выбора между несколькими заклинаниями?» (*там же*, с.231).

Овнешнение мышления – характерная черта интеллектуальной деятельности, конечно, не только наших авторов, но и вообще всего рационализма в целом. Правильные интеллектуальные формы понимаются не вполне обоснованным и оправданным образом как нормы, как некий естественный, предписанный законом порядок. Однако на самом деле ведь никакое фактически существующее состояние не имеет само по себе нормативного значения. Жизненность рассматривается рационализмом исключительно только лишь с точки зрения представления.

Теоретическое всеобщее опосредствование всех структурных различий определяет парадигму гегелевской философии. Способ выявляемого опосредствования – только лишь исключительно логический, ну и естественно сугубо диалектический. Всякое различие диалектически заостряется до противоположности, если это вдруг не получается, то просто игнорируется. Диалектика, происхождение которой неизвестно (и/или не вполне ясно), должна действовать логически, при этом, навязчиво обеспечивая наличие хоть каких-нибудь противоположностей вообще во всех связях. В ее основании лежит глубинное, естественно, далеко не всегда оправданное, чувство или вера, что не только предполагаемая имманентная разумность действительности, но и сама даже жизненность манифестируется в имеющих конститутивное или фундаментальное значение противоположностях. Гегель переводит различие в адекватную воле форму противоположности, которой, однако, должна быть как-то приписана еще и некая продуктивная сила. Поскольку противоположности не свойственен конструктивный характер, это отношение не образует устойчивой связи, и эта во многом надуманная или искусственная связь уже выпадает, конечно, на долю фантазии. Поэтому здесь необходимые соединения обладают уже не логической, а скорее аналогической или даже парадоксальной природой. Поэтому, кстати, Асмус вполне спра-

ведливо указывает на свойственное Гегелю телеологическое понимание развития, и именно к диалектике, в классическом ее понимании, это, по-видимому, имеет самое прямое отношение.

«Непререкаемый “диалектический” авторитет Гегеля, которым он пользовался у поздних почитателей диалектики, а это, прежде всего, марксисты, сыграл с ними плохую шутку. Нигде так не злоупотребляли гегелевской схематикой в истории философии, как в леворадикальной и в марксистской традиции (начиная с Ф. Лассалья, но особенно в советскую эпоху)» (с. 268).

Невозможно не согласиться с этим утверждением книги, но настаивает на том, что не сказано, прежде всего, самое главное – именно сам Карл Маркс был очевидным адептом и почитателем непревзойденного и почти непогрешимого диалектического авторитета Гегеля и это, вне всякого сомнения, отразилось на искомой «научности» и желаемой «неопровержимости» всего его учения. Но более всего этот факт отразился, конечно, уже на его фанатах-эпигонах.

§ 8. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ДИАЛЕКТИКИ

Авторы, уясняя сущность диалектики, наконец-то дают ее уместное и при этом достаточно хорошо сформулированное определение: «главное в учении Гегеля – принцип различия в мысли. Ленин для обозначения того же самого принципа употребил синонимическое по сути, но более точное по форме выражение: “единство противоречий”, назвав это сутью, “ядром” диалектики» (с. 277). «А вот проращивание этого “ядра” происходит только там, где отталкивание и “единство” противоположностей не просто фиксируется и декларируется, а последовательно разворачивается на уровне понятий. Это как раз и дает описание движения и развития природных и общественных процессов. Если мышление сохраняет диалектическое “ядро” в каждом узле, в каждом моменте и в каждой категории, то оно становится мышлением поистине диалектическим. Диалектика, таким образом, есть процесс разворачивания конкретного тождества противоречий (по-фейербаховски говоря, различий), происходящий в понятийном мышлении. Или: она есть разворачиваемое в противоборствующих понятиях их единство, а не просто канцелярская фиксация их противостояния или тождества. Только как о разворачивании противоречия в понятиях, только как о самом процессе мышления, и в этом смысле – как об искусстве и методе мышления, и

можно говорить о диалектике. Однако одной констатации существенно-сти и необходимости развертывания “единства и борьбы противоречий” не достаточно. Это имеет смысл только как предельно общая “формула” диалектики, и при том, вопреки Лосеву, отнюдь не “окончательная”. Дело в том, что **нужно различать “ядро” диалектики и его развертывание в особый категориальный аппарат**. Собственно говоря, последний представляет собой категориальный аппарат понятийного мышления как такового. **“Диалектика”, мыслимая без данного “ядра” есть диалектика без диалектики, диалектика номинальная. Если речь идет о понятийном мышлении, то мы имеем не диалектику, а антитетику**. Ибо здесь отсутствует то самое диалектическое «ядро», заключающее в себе синтез противоречий. Имея в виду историческую перспективу развития антитетики, в лучшем случае ее можно представить как набор понятий, только потенциально могущих стать диалектикой. Эта возможность воплощается в действительность, если все это интеллектуальное хозяйство будет органично соединено с этим “ядром”. Таким образом, **логически категориальный аппарат диалектики не может существовать без ее “ядра”**» (с. 278–279). В принципе, здесь невозможно или трудно чему-либо возразить – **это и есть классическое определение диалектики**.

§ 9. ОБ ОБЪЕКТИВНОСТИ ДИАЛЕКТИКИ

«Разумеется, нет объективной реальности там, где не было произведенных “субъектом” операций абстрагирования»
(А. Кожев *«Гегель, Маркс и христианство»*).

Если сопоставить диалектическое снятие и/или даже отрицание с представлением о какой-то необходимой объективной «жертве» в процессе любого осуществления развития в реальности, то, по всей видимости, диалектическое понятие должно восприниматься более узко (возможно, как частный случай необходимой «жертвы») по сравнению с понятием «жертва» вообще. Лишь из предполагаемой объективности необходимости «жертвы», явно имеющей некие онтологические основания, может проистекать оправданная т. н. «объективность диалектики». Ведь, в конце концов, реальность нам дана не в диалектической понятийной системе, а в событийном свершении.

Нижеприведенная нами цитата из книги не только удивляет, но и потрясает буквально каждой своей фразой: «Диалектика объективного мира (в том числе и та, которая заключена в обыденной речи и мифологических

построениях), как и сам этот мир, не дана человеку непосредственно. Точно так же, как влияние объективного мира на человека опосредовано человеческой практикой, так и диалектика, заключенная в природе и обществе, опосредована человеческой мыследеятельностью, развертываемой в общественной истории. Диалектика не созерцаема, подобно мистическим образам, а представляет собой продукт синтеза предшествующих мыслительных традиций, взятых как ее иное» (с. 268–269).

Итак, вопросы, возникающие при чтении этих «перлов», следующие: 1) что такое «объективный мир», какова мера объективности мира, если ему изначально присуща некая диалектика; 2) какая именно диалектика присуща объективному миру? Например, если именно Карла Маркса, то какого именно его возрастного периода – молодого или зрелого и т. д., и т. п.? Или во времена Маркса объективному миру была присуща его диалектика, а во времена Гегеля – гегелевская диалектика?

Авторы говорят, что «диалектика, заключенная в природе и обществе, опосредована человеческой мыследеятельностью, развертываемой в общественной истории», но почему-то не упоминают о других методах или способах мышления, которые наряду с диалектикой также «развертываются в общественной истории», как будто их «объективному миру» присуща только лишь одна диалектика и нет вовсе, например, математики, деконструкции Дерриды, феноменологической редукции Гуссерля и т. д. или вообще совершенно отсутствует просто, например, хаос или какой-либо абсурд. Ведь даже включаемые в диалектический метод формальные логические элементы или принципы вовсе не утрачивают из-за этого своей автономной значимости и независимости от диалектики! При этом очень трудно или, скорее, невозможно сказать, в какой именно мере каждый из способов мышления «представляет собой продукт синтеза предшествующих мыслительных традиций, взятых как» его иное, или все-таки он результат некоего озарения или даже Откровения!

Трудно не согласиться со следующими размышлениями авторов: «когда порой неискушенный в философии человек сетует на темноту, запутанность и невнятность диалектики, с ним приходится согласиться, поскольку таковым является само ее понятие, бытующее как в современной философской литературе, так и в классической. Дело тут не в смешении выше названных ракурсов диалектики или стилей мышления, а в непонимании самой ее природы. Если под одним и тем же словом скрываются диаметрально противоположные методы мышления, то это говорит не столько о ложном словоупотреблении, сколько главным образом о том, что не выяснена сама природа называемого объекта – диалектики. Именно поэтому до сих пор не выработаны критерии, по которым

диалектику можно отличать от ее противоположности, природу которой также нужно признать не выясненной. Только на основе знания этих критериев, можно выработать и правильное словоупотребление» (с. 269–270).

Однако, вероятно, будет уместно здесь указать на необязательность или отсутствие необходимости наличия какой-либо одной четко определенной и/или выраженной противоположности диалектическому методу. Совершенно очевидно, что **нет и не может быть никакого универсального, единого, всеобъемлющего, всеобщего, всеильного метода мышления – на что неоправданно претендует диалектика**. Поэтому, скорее всего, такой «одной» противоположности вообще не только не существует, но и быть не может.

Далее авторы, как нам представляется, достаточно последовательно продолжают свою мысль: «В силу этого неясности с диалектикой являются проблемой не только философских дилетантов (если иметь в виду простую необразованность, а не леность и предвзятость), но и самой диалектики. Призванная быть средством познания, она сама не познана, призванная служить теоретическому освоению мира, она сама не усвоена, призванная вести к истине, она используется для ее извращения. Не сводится ли эта проблема диалектики к тому, что Гегель или какой-нибудь другой диалектический философ, ныне просто не прочитаны или не поняты? Отчасти это верно (диалектике, равно как и вообще культурному мышлению, не научишься, не читая философскую классику), но только отчасти. Ибо если бы вся проблема диалектики сводилась только к прочтению текстов, то и саму диалектику можно было бы свести к правилам, которые только следует заучить. Но откуда тогда взялась путаница с ней? В том числе и у самого Гегеля, у самого, так сказать, наидиалектичнейшего мыслителя, не говоря уже о других? Ответ на этот вопрос – в истории становления диалектики, понятой как результат синтеза понятийных разумов» (с. 270).

Однако при этом выводы делаются ими не вполне оправданные. Диалектика действительно сама по себе в полной мере ни познана, ни усвоена, но причины этого искать следует, конечно, не только лишь «в истории становления диалектики, понятой как результат синтеза понятийных разумов». Ведь, скорее всего, диалектический способ мышления изначально строго ограничен только лишь имманентной сферой своей оправданной применимости (которая, к сожалению, до сих пор еще не вполне осознана), даже более чем мы себе можем представить. Т. е. этот метод, вероятнее всего, является лишь одним из локальных вариантов специфически-философской методологии, вполне годным только для исследования самих методов мышления и изучения истории самой философии.

§ 10. О РАЦИОНАЛИЗМЕ ИЛИ ПОНЯТИЙНОМ МЫШЛЕНИИ ВООБЩЕ

«Проблема, связанная с терминами “рациональность” или “рациональное действие” в том виде, в каком они представлены в современной литературе, – наиважнейшая для методологии и эпистемологии научного исследования социального мира»
(А. Шютц, *«Смысловая структура повседневного мира»*, с. 164).

Коряковцев и Вискунов, как бы «окучивая» все свое предыдущее изложение, выдают на-гора еще один просто великолепный перл: «Вся же мировая философия, начиная от мыслителей милетской школы, древнекитайских и древнеиндийских мудрецов и завершая учением Канта включительно – это период неосознаваемой самими мыслителями полифонии различных типов рациональности, происходящей в рамках понятийного мышления. В этом стихийном, бессознательном сопряжении философских методов шло формирование понятийного мышления как такового и даже, можно сказать, формирование самой философии. Только в немецкой философской классике, в учениях Фихте, Шеллинга и Гегеля, стал происходить синтез понятийных разумов. Его высшим методологическим продуктом явилась диалектика как метод понятийного мышления» (с. 270–271).

Это чем же именно надо руководствоваться, чтобы утверждать, будто вообще вся мировая философия, в т. ч. и древнекитайская, и древнеиндийская, – это полифония различных типов рациональности, происходящей в рамках понятийного мышления??? Если одной (!) из характерных черт развития западноевропейской философии действительно является формирование понятийного мышления, то как раз отличительная специфика восточной философии, наоборот, во вне-понятийных исканиях и постижении истины, никаким рационализмом там особо никогда и не пахло. Рационализм, судя по всему, это все-таки сугубо европейское дитяще.

Авторы явно, к сожалению, очень сильно переоценивают вообще понятийное мышление как таковое – совершенно не понимая его естественную имманентную ограниченность и неполноту. Отсюда и неоправданное отождествление всей истории философии с развитием только лишь одной из возможных ее форм – рационализмом. Более того, им показалось, что рационализм необходимо должен был развиваться и развивался в единственно возможную, якобы высшую свою форму – диалектику. Хотя диалектика на самом деле и является одной из специфических форм развитого рационализма, вряд ли вполне оправданно считать ее метод именно «высшим методологическим продуктом» понятийного

мышления. Корректнее, наверное, было бы сказать «диалектика является одним из высших методологических продуктов понятийного или рационального мышления».

Примечание. Т. Парсонс в своем исследовании «Структура социального действия» (с. 58) в 1937 году дает следующее довольно оригинальное определение «рациональности»: «Действие рационально постольку, поскольку оно преследует цели, возможные в условиях данной ситуации, с помощью средств, которые, из всех доступных актору, по сути, лучше всего приспособлены для данной цели по причинам, понятным позитивной эмпирической социальной науке и верифицируемым ею».

В рассматриваемой нами книге верно указывается на общую ограниченность гегелевской философии, ее панлогизм и внешний схематизм, приводятся явно некорректные высказывания Гегеля: ««лишенная своеобразия мысль и есть творческий субъект», «земная жизнь и внешние судьбы философов действительно отошли в прошлое», они принадлежат «случайному» и лишены всеобщего содержания. Биографии философов Гегель освещает кратко, вскользь, как то, чем можно пренебречь. Так выражается влияние рационализма тождества в его понимании истории философии и истории в целом» (с. 274).

Но виной тому является, конечно, не то, что у Гегеля «исходным пунктом исследования является развертывание надличностной Абсолютной Идеи», как думают авторы.

Проблема изначально коренится в самом существовании понятийного мышления, уже определенным образом своим ограничением неизбежно искажающем действительность, доведенном рационализмом до своих крайних форм выражения.

Примечание. «В нашей повседневной жизни, как и в нашем научном мире, все мы, как люди обычно полагаем, более или менее наивно, что то, в чем мы некогда удостоверились как в значимом, останется значимым и в будущем и что то, что казалось не заслуживающим внимания вчера, останется таким и завтра. Такое наивное предположение можно делать без опаски в том случае, если мы имеем дело с высказываниями чисто логического характера или с эмпирическими утверждениями очень высокой степени общности, хотя можно показать, что и эти виды высказываний имеют очень ограниченную сферу применимости. С другой стороны, на так называемом конкретном уровне мы вынуждены принимать очень многие допущения и импликации как данность. Мы можем даже считать, что уровень нашего действительного исследования определен совокупностью само собой разумеющихся предпосылок, зависящих от специфической точки зрения, с которой мы рассматриваем взаимоотношение изучаемых проблем и аспектов. Соответственно, переход с одного уровня на другой подразумевал бы, что определенные исходные положения нашего исследования, прежде считавшиеся безусловными, теперь перестают быть таковыми и что то, что прежде было данным нашей

проблемы, теперь само становится проблематичным. При смещении точки зрения возникают новые проблемы и аспекты, в то время как те, что были в центре нашего внимания, исчезают; это приводит к полной модификации смысла всех терминов, корректно используемых на прежнем уровне. Поэтому необходимо тщательно контролировать возможные модификации смысла, если мы хотим избежать риска наивного переноса с одного уровня на другой понятий и высказываний, которые обоснованы только на определенном уровне, с учетом соответствующих ему допущений. Философская, и особенно феноменологическая, теория внесла большой вклад в понимание этого феномена» (А. Шютц, *«Смысловая структура повседневного мира»*, с. 167–168).

В книге, как нам кажется, в целом несколько переоценивается философия Фейербаха, точнее, ее достижения. Но все-таки, несмотря на всю неприемлемую, имеющуюся у Фейербаха, профанацию религиозного сознания, действительно следует обратить внимание и на плодотворные элементы его философии. Авторы правильно указывают на существо достижения философа, цитируя его самого: «“всюду ты абстрактное связывал с конкретным, нечувственное с чувственным, логическое с антропологическим”. “Каким образом от естественнонаучной реальности чувственного ты пришел к его абсолютной реальности?.. Только признанием, что существо, которое противопоставляется чувственности как нечто чужеродное, само есть не что иное, как абстрактная идея или идеализированная сущность чувственного”». По-видимому, эти и подобные мысли действительно должны были означать, говоря словами книги, «коренной разрыв не только со спекулятивной философией Гегеля, но и спекулятивным подходом как таковым». Но, как утверждают сами авторы, «В книге о Лейбнице он заявляет о принятии плюралистического, индивидуалистического подхода, суть которого сводится к последовательному различию определенностей» (с. 275), что указывает на то, что, скорее всего, сам Фейербах не осознавал всей глубины значения своей интенции на «чувственное», которое последовательно должно было привести к осознанию всей сложности понимания явлений жизненности и эмоций, не описываемых в понятиях, что могло привести к мысли о естественной недостаточности и/или ограниченности любого понятийного мышления и логики, в т. ч. и одной из наиболее развитых его форм – диалектики.

Уильям Джеймс вполне обоснованно утверждал, что каждое из наших понятий имеет вообще как бы свою собственную имманентную атмосферу или периферию, окружающую ядро его не модифицированного смысла: «В нашем свободном мышлении, имеется тема или предмет, вокруг которого вращаются все элементы мысли. Отношение к нашей теме или интересу постоянно ощущается на периферии наших понятий. Каждое слово в предложении воспринимается не просто как слово, а как слово, имеющее смысл. Таким образом, смысл слова в предложении, рас-

смаатриваемый в его динамике, может сильно отличаться от его смысла в статике или вне контекста».

Таким образом, кроме того, что согласно Гуссерлю фактический мир всегда переживается как мир предконституированных типов, для нас здесь важно констатировать и то, что сам контекст, в котором используются понятие или термин, и его отношение к интересующей нас теме уже создают специфические модификации периферий, окружающих ядро, и даже самого ядра этого изначального понятия. Мы апперципируем не изолированные феномены, а, скорее, именно поля различных взаимосвязанных и взаимопереплетенных вещей, как они являются нам в процессе нашего осознания. Это представление дает нам, кажется, как бы достаточное объяснение феномена смысла, модифицируемого при переходе на другой уровень осознания. При этом нельзя упускать из виду и общую опосредованность когнитивными искажениями вообще всякого мышления.

Здесь нельзя не упомянуть один важный нюанс в рассуждениях Фейербаха-материалиста (который, кажется, повторяет и нами уважаемый Мамардашвили). Он полагал, что чувственное постижение есть именно непосредственное постижение, вообще он в данном случае размышлял предельно натуралистически: «Разве есть какое-нибудь другое созерцание, кроме непосредственного? Ведь, кроме чувственного созерцания, существует только мнимое, воображаемое». Но на самом деле разве что только единственное мистическое Откровение может, кажется, как-то даровать мистикам-адептам надежду на возможность непосредственного созерцания и/или постижения Истины, но, вероятнее всего, даже и оно неминуемо опосредованно индивидуальной эмоциональностью и врожденным психотипом субъекта сознания. Все возможные формы познания, в т. ч. и т. н. «чувственные», так или иначе обязательно опосредованы, и их предполагаемая истинность в известной степени всегда необходимо несколько сомнительна. Вероятно, именно по этой причине в полной мере не разрешима антиномия эмпиризма и рационализма.

Научная форма мышления / сознания отличается от других основных видов человеческой мыследеятельности, судя по всему, прежде всего тем, что она как-то конституирует архетип для собственной рациональной интерпретации и рационального действия. Вообще же люди в своей реальной повседневной жизни очень редко действуют рационально, и это так вовсе неслучайно.

Глава 4.

ПОЧЕМУ ДИАЛЕКТИКА НЕ ВСЕГДА И НЕ ВЕЗДЕ ПРИЕМЛЕМА

«...насколько легко из действительных плодов создать абстрактное представление “плод”, настолько же трудно из абстрактного представления “плод” создать действительные плоды. Больше того, перейти от абстракции к тому, что является прямой противоположностью абстракции, просто невозможно, если не отказаться от абстракции» (*Маркс, Энгельс, т. 2, с. 63*).

§ 1. КРИТИЧЕСКИ О ДИАЛЕКТИКЕ

«...диалектическая форма изложения верна только в том случае, если она знает свои границы»
(*К. Маркс, «Экономические рукописи 1857–1861 гг.», ч. 2, с. 486*).
«хорошие законы не везде хороши» (*Ш. Монтескье*).

Несмотря на то, что в предыдущей главе было уделено уже немало места критическому анализу диалектической логики, нам нужно еще более углубиться в ее исследование. Без сомнения, нам следует согласиться с вполне обоснованной критикой всего того, что рассматривается как нечто уже решенное окончательно и бесповоротно, которая, конечно, обращена вообще против любой догматизации сознания. Необходимо осознать, что в изначальной противоречивости сознания разворачивается не только возможность различения и отрицания, но и жизненность и свобода. Вероятнее всего, есть некий скрытый мотив всех догматических притязаний, и, судя по всему, он находится в совместной противоречивости основных имманентных характеристик самосознания. Если воля абстрагируется от ощущения, то место мотива сразу же занимает такое основание, как ожидаемый какой-то результат (как кажется, закономерный и предсказуемый). Тем самым ощущение как бы игнорируется и/или изымается из всеобщей связи.

Вероятно, будет правильным для начала первым привести высказывание авторов, посвященное описанию движения Гольбахом: «само

понимание движения зависит не только от того, что и как наблюдается, но и от того, как толкуются противоречия, которые проявляются в нем. Правильно изображая природу как единство многообразного и верно считая само это многообразие форм природы источником ее движения...» (с. 167).

Но на самом деле ни во всяком движении и вовсе не обязательно всегда проявляются какие-либо противоречия, кроме того, многообразие форм природы априори не является достаточным источником и/или основанием ее движения. Источником и/или причиной движения необходимо выступает некая сила и/или воля. Т. е. ошибочно думать, что любое понимание зависит только лишь от того, как оно толкует противоречия, которое ему удастся якобы выявить «вследствие» наблюдения. В дальнейшем, по ходу изложения, мы еще не раз вернемся к этой теме.

«Все, что отныне будет происходить в системе человеческого духа, должно быть выведено из установленных основоположений», – говорит Фихте (*«Основа общего наукоучения»*, т. 1, с. 95). Коряковцев и Вискунов полагают, что «Это действительно так, ибо в них впервые осознан принцип новой, диалектической, логики, в которой воплощен принципиально иной тип рациональности. Сущность его заключается в том, что представления не только систематически группируются по принципу зеркальной симметрии (как происходит в антитетике, например, у Канта), но столь же систематически приводятся к тождеству. Тождество и различие не исключают друг друга, но являются обоюдным условием. Различие мыслится не как абстрактное рядоположение, а в качестве взаимного перехода противоположных тождеств». «Сейчас лишь отметим, что благодаря этому принципу знаменитые апории Зенона обрели свое решение, поскольку движение (как воплощенное противоречие) отныне понято, его можно выразить в понятиях, дискурсивно. Во всяком процессе теперь необходимо искать его причину, каковой является противоречие. Всякий процесс оказывается возможным толковать как опосредствованное им самим, как целостное, поступательное движение от абстрактного к конкретному, от простого к сложному, проходящее через три наблюдаемые стадии: тезис, антитезис, синтез. Следовательно, выводимое определяет непосредственно данное. Будущее оказывается господствующим над прошлым и настоящим как онтологически высшая часть реальности. Теперь возможно с этой высшей точки зрения наложить на действительность сетку категориальных пар или оппозиций, систематизирующих ее осмысление» (с. 256–257). «Общеизвестное (хотя и не общепризнанное) достижение Гегеля – это изложение диалектического метода. В разделе “Учение о сущности” “Науки логики” имеется определение диалектики как воплощения идеи конкретного тождества, которое само себя разли-

чает. Конкретное, “наличное” бытие-качество есть единство бытия и небытия, оно имеет определенность и свойство, предел и долженствование, в себе самом имеет свой конец, иное самого себя, свое иное. Всякое развитие происходит в силу единства и борьбы противоречий, оно есть результат их разрешения и проходит через необходимые стадии от низшего онтологического уровня бытия – простого, абстрактного непосредственного, – к уровню высшему – сложному, опосредованному, конкретному. Черты предшествующих стадий не исчезают, но сохраняются на высшей ступени в снятом (идеальном) виде “абстрактных моментов”» (с. 258).

Примечание. Только некритическое принятие диалектических представлений могло привести Маркса к подобным наивным утверждениям: «историческая истина может быть выведена не иначе как из противоречивых утверждений» (т. 9, с. 303).

Вышеприведенные цитаты из книги свидетельствуют о верном, но некритическом понимании диалектической логики Коряковцевым и его соавтором.

В силу же нашего критического отношения к диалектической логике считаем необходимым сделать здесь некоторые замечания:

1) как уже отмечалось, различие вовсе не сводится к различению только лишь противоположностей;

2) все представления без исключения в принципе не могут быть сгруппированы «по принципу зеркальной симметрии (как происходит в антигетике, например, у Канта)», поэтому и говорить о том, что они все «столь же систематически приводятся к тождеству», неоправданно;

3) следует допустить, что в зависимости от конкретного момента и места (т. е. конкретных обстоятельств) тождество и различие могут как вполне исключать друг друга, так и не исключать, при этом являться взаимным обоюдным условием;

4) то, что некое событие и/или процесс выражены в понятиях (дискурсивно), может свидетельствовать лишь о том, что, вероятно, они как-то определены именно рационально (при этом, естественно, не факт, что обязательно верно – в смысле самой рациональности, пусть и диалектической), но это вовсе никак еще не значит, что они вполне адекватно и/или истинно поняты, ведь здесь прежде всего явно уже сразу же игнорируется общая окружающая их атмосфера (об этом довольно внятно, хоть и не исчерпывающе, говорит Мерло-Понти), иначе говоря, – фон, что, в общем, далеко не то же самое, что связь или контекст, в непонимании которого авторы так активно (правда, обоснованно) обвинили Поппера;

5) очевидно, что далеко не во всяком процессе противоречие является его причиной, тем более, еще и необходимой;

6) совершенно избыточным является и утверждение, что всякий процесс возможно «толковать как опосредствованное им самим, как целостное, поступательное движение от абстрактного к конкретному, от простого к сложному, проходящее через три наблюдаемые стадии: тезис, антитезис, синтез», в действительности осуществляются нередко и обратный процесс – от конкретного к абстрактному, от сложного к простому, более того, далеко не всякий процесс представляет собой целостное и поступательное движение, следовательно, выводимое (обуславливаемое) далеко не всегда определяет данное в реальности; будущее совершенно неоправданно считать онтологически высшей частью реальности, в действительности, как это и ни парадоксально, не только будущее и настоящее, но и прошлое постоянно находится в становлении, формируется и как бы обновляется (даже кажущуюся невероятной возможность этого в физической сфере бытия не только допускает, но и поясняет теория относительности Эйнштейна);

7) поэтому просто невозможно точно выбрать / определить в каждой конкретной ситуации эту нужную, действительно «высшую точку зрения», чтобы, исходя из нее, успешно или удачно «накинуть на действительность сетку категориальных пар или оппозиций, систематизирующих ее осмысление»; с другой стороны, «накидывание» на что-либо каких-либо «сетей» является уже изначально неким насилием, неизбежно ведущим к ненужному и вредоносному искривлению или искажению реальной действительности;

8) черты предшествующих стадий процесса могут иногда сохраняться, но часто они безвозвратно утрачиваются из наличествующей актуальной действительности, как бы уходя в некие иные модусы бытия («черные дыры» инобытия или вообще небытия), не сохраняясь даже «в снятом (идеальном) виде неких “абстрактных моментов”»;

К уже выше здесь сказанному можно еще добавить следующие «трудные вопросы» диалектической логики: каким образом внутренняя противоречивость всего сущего может быть источником развития? Ведь противоречие само по себе нисколько не обеспечивает развития. Каким образом из противоречия и конфликта вытекает переход, «скачок» к высшим, более совершенным формам бытия? Почему упускается из виду, что противоречие может разрешаться не скачком вверх, а падением вниз? Не является ли внутреннее противоречие скорее признаком несовершенства, источником разрушения и гибели? Ведь не все противоречащие противоположности взаимопроникают, но есть и те, которые исключают и вытесняют друг друга. Чтобы бытие существовало, вероятно, необходимы и другие принципы, кроме противоречия и противоположности, в частности это гармония и согласие, ведь без них, по-видимому, ничего

не родится и ничто не пребывает. Как представляется, несовместимое и противоречивое не может быть соединено в гармонию, поскольку и пока оно остается несогласуемым. Что в действительности означает «разрешение» противоречия? Ведь принцип разрешения самих противоречий, кажется, к сожалению, нигде точно не формулируется.

Авторы делают глубоко верное замечание, касающееся ограниченности (правда, только с нашей точки зрения, а не авторов) диалектического метода мышления, как, впрочем, и всего рационализма в целом: «Если “черное” и “белое” берутся только как “чистые” понятия “черноты” и “белизны”, в отрыве от чувственного содержания (от черного и белого цвета), то существенным в их противостоянии оказывается их обоюдное тождество, потому что они оба – суть только понятия. Их чувственное различие отходит на второй план как несущественный момент, как нечто лишь условное и номинальное, ибо чувственное игнорируется здесь в принципе» (с. 264).

К сожалению, Коряковцев и Вискунов указывают лишь на «чувственное различие», на самом же деле следовало бы указать на более широкое понятие – «жизненное» и/или «жизненность», которое выходит далеко за рамки любого понятийного описания. Они верно продолжают: «Различие, многообразие, как показывает Фейербах, само по себе лежит в сфере чувственного, а поскольку от чувств абстрагируются, то оно не касается самой сущности как конкретного тождества предмета. Тождество и различие в этом случае разносятся по разные стороны противоположности». Но далее, по-видимому, в силу своего недопонимания всей глубины проблемы, которой здесь коснулись, говорят: «Это относится к антитетике, к развернутому абстрактному тождеству, но отнюдь не к диалектике, не к тождеству конкретному, не к тождеству в различии» (с. 264).

Совершенно очевидно, **что реальный мир непостижимо более сложен, чем это предполагает и допускает не только естествознание, но и любое его философско-понятийное описание, в т. ч., конечно, и диалектическое.** Наверное, эту аксиому следует признать нашим **ДЕСЯТЫМ ТЕЗИСОМ.**

В диалектике знание вполне оправданно верно трактуется как нечто всегда неминуемо опосредствованное. Но предполагаемая непосредственность жизненного процесса согласно требований диалектики должна быть обязательно воспроизведена в некоей конструкции из специфических противоположностей, являющейся как бы производящей новую структуру, все имманентные элементы которой естественно сводятся к абстракциям логизма и некоей необходимой схоластической спекуляции. В этом случае механическое и эстетическое остаются или

становятся в равной мере как бы непосредственными. Таким образом Гегель, кажется, превращает наблюдаемую реальность – это естественное порождение жизненности или ее имманентного процесса сознания – в ее же как бы механического производителя. Однако в посюсторонней реальности жизнь, вероятно, возможна лишь как неосознаваемый процесс осуществления индивидуация. Правда, в отличие от Карла Юнга (это его термин) у нас индивидуация представляет собой спонтанный, естественный процесс в рамках всей существующей ментальной сферы. Как нам кажется, потенциально она свойственна любому субъекту сознания, а не только человеку. В наблюдаемой реальности жизненность может найти и находит своё выражение только в единичных или в индивидуальных имманентных формах. Жизненность разлагает или игнорирует все то, что было соединено в результате догматического синтеза. Всякая по-настоящему критическая оценка уже предполагает определенную модификацию сознания.

Никакая историчность не в состоянии целиком или исчерпывающе выразить жизненность, ибо средством этого выражения является субъектность сознания (его индивидуальность). Этим изначально определяются границы всякого познания и масштабы его возможностей.

Всякое представление само по себе есть отдельное действие, а потому оно уже является формой, неадекватной эмоциональной и спонтанной полноте жизненности. Как и вся жизненность в целом, воля к познанию никак не достигает абсолютного знания. Слово и действие (в т. ч. естественно и революционное – подчеркиваем специально для всех адептов аутентичного учения Маркса) не в силах вполне постичь жизнь. Но они как части некоей тотальности все-таки, вероятно, как-то несут ее в себе, выходя тем самым за свои пределы и символически как бы намекая на полноту жизненности. Это отношение, кажется, должно открывать некую надежду на возможность или шанс как бы вероятной адекватной оценки юридического, логического и эстетического суждения.

«Пример с взаимным переходом цветов часто используется в диалектической традиции. Однако он указывает не на диалектику понятий, а как раз на то, что диалектика появляется в понятиях только тогда, когда они наполняются содержанием, отличным от чистой спекулятивности, когда в них появляется чувственное, материалистическое содержание» (с. 265).

Это совершенно исключительный случай. На самом деле все совершенно наоборот: диалектика становится возможной и появляется в понятиях только тогда, когда они наполняются специфическим содержанием абстрактно-спекулятивного характера, т. е. в особом изображении движения самих этих понятий, естественно исключаящим живое и чув-

ственное содержание, в т. ч., если угодно, и всякое конкретное «материалистическое содержание».

Здесь уместно процитировать еще и другое место обсуждаемой книги, в котором верно указывается на то, что «Гегель утверждал, что “полное сознание диалектики” заключается отнюдь не в спекулятивном постулировании “абсолютной сущности”, а как раз в особом изображении движения понятий. Идея “абсолютной сущности” может быть понята только в качестве гипотетической предпосылки понятийного мышления» (с. 266). Руководствуясь именно этим классическим пониманием диалектики, можно прийти к выводу, что в рамках любой диалектики, которая необходимо и неизбежно страдает от наличия в ней спекулятивного схематизма, нет места никакому иному методу. В т. ч., естественно, и т. н. дискурсивному методу (на «последовательное развертывание» которого диалектическим методом неоправданно надеются авторы).

Как нам кажется, Мамардашвили был совершенно прав, когда указывал в своей работе «Формы и содержание мышления» (которой в своей работе явно активно пользовались авторы) на тот факт, что рационализм «вообще отрицал зависимость характера знания от наличия объекта в чувственном опыте, исходя как раз из... фактов (т. е. из структурности знания)». По большому счету, гегелевскую систему (как, наверное, во многом и учение Маркса) можно отнести к рационализму. Кроме того, Мамардашвили правильно говорит, что «в логике речь идет о том, чтобы абстрагировать объект как сторону мышления, абстрагировать содержание как свойство формы». Далее он продолжает, что «Поскольку предметом логики (в т. ч. и диалектической. – Ю. М.) является мышление, рассматриваемое со стороны производства знаний, то и предметы, объекты действительности рассматриваются логикой лишь в той мере, в какой о них вырабатывается знание, лишь в плане тех их характеристик, которые выступают в знании, определяют его тип, строение, связи в ходе получения и т. д.». Трудно здесь с ним не согласиться в том, что именно «взятый в таком виде объект есть определяющая сторона мышления».

Итак, приведем общие принципиально важные критические замечания по поводу диалектики.

1. Хотя диалектика действительно и дает некое грубое, возможное в понятиях специфическое «описание движения и развития природных и общественных процессов», но это «описание» ни в коем случае не может быть и не является вполне исчерпывающим и адекватно отражающим зачастую парадоксальную живую действительность.

2. Диалектическая система, предусматривающая в своем начале нахождение истины посередине между крайностями и/или противоположно-

стями установленных или имеющихся противоречий, в последующем своем развитии усматривает возможность ее нахождения в любой точке (месте) между этими крайностями, в т. ч. в какой-то момент она, может, находится даже в самой крайней позиции противоположности. Но в действительности вполне обосновано можно предположить, что истина находится, как правило, вообще вне горизонта каких-либо крайностей. Мамардашвили совершенно верно указывает на то, что «Как устанавливаются или соблюдаются условия истинности, формулируемые в логической схеме, в ней самой не указывается. Они предполагаются данными и постоянными, – так же, как предполагается, что существует, возможно и т. д., какое-то фактическое состояние эмпирических предметов, соответствующее выводимым элементам “формы”. Но логические формы в том смысле, в каком о них говорится в диалектике, не могут быть и не являются всегда истинными схемами знания, не гарантируют от возможных ошибок и ложных выводов в процессе мышления, выполняющего условия этих форм. Ибо речь идет как раз о соблюдении или создании условий истинности, связанном с действиями познающего человека. А в этой реальной деятельности такие условия неустойчивы, изменчивы, контролируются не абсолютно, неполны, связаны с характером онтологических обобщений и границами их применимости, со сменой одних иными, с другими знаниями и допущениями, что в целом создает возможность ошибок (устраняемых бесконечным, в принципе, процессом познания), исключает абсолютную истинность знаний и их однозначность». Следует иметь в виду, что принципиальная возможность получения и построения самого нового знания обеспечивается именно изменчивостью условий истинности. Диалектическая логика, оставляя в стороне вопрос о безошибочности или проверке познавательных результатов, получаемых благодаря применению уже сложившихся диалектических форм, неоправданно всегда полагается на свою непогрешимость.

3. Некий выход за границы усматриваемого, так сказать «лишний кусок», или, наоборот, недостаточный охват предмета совершенно недопустимы с точки зрения диалектической логики или системы, так как это сразу же рушит ее единую и целостную методологию, и результатом развала оказывается набор совершенно самостоятельных друг относительно друга методов. Но в действительности ничто не гарантирует повсеместного соблюдения четких границ. Более того, они вообще, как правило, неопределенны или отсутствуют. За каждым фактом стоит не определенность, а скорее вероятность. Кроме того, в процессе реального познания, говоря словами гениального Гейзенберга, всегда необходимы шаги за имеющийся горизонт.

4. Диалектики совершенно сознательно абстрагируются от того или иного неполного тождества противоположностей, когда их края не покрывают друг друга, а они-то почти всегда не покрывают друг друга. Только тогда им кажется, что сознание получает «полную» разумную ясность и «окончательную» устроенность в мире. Тогда также и мир представляется этому сознанию как «окончательно ясный» и «полностью разумно» устроенный. Они наивно верят, что диалектический метод способен вобрать в себя все предыдущие установки сознания и дать им не только теоретически точное описание и объяснение, но и полноту жизненного осуществления. Конечно, они ошибаются, ведь никакой метод не способен и не сможет никогда вобрать в себя все возможные установки. Искусственно ограничивая действительность некой повсеместной полярностью и противоречиями, диалектический метод при этом оставляет вне собственной сферы наблюдения и исследования собственно саму свободную сущность наличествующей действительности, которая в основании своем представлена совершенно необходимым объективным: иррациональным, абсурдом, сингулярностью, случайностью, хаосом, неопределенностью, вероятностью, бессознательным и т. д.

5. Адепты диалектического метода убеждены, что для всякой цельной и осмысленной жизни диалектика является полнейшей необходимостью. Они с трудом допускают (для них это совершенно неприемлемо), что бытие жизни и бытие смысла могут осуществляться как относительно (хотя почему только относительно?) самостоятельные процессы, и жизнь тогда может «вдруг, к сожалению», оказаться достаточно бессмысленной, а смысл – достаточно безжизненным. По их мнению, в этом случае смысл и жизнь выступают якобы только лишь как абстракции. Диалектики не в силах мириться с подобной (впрочем, как и с любой иной) «неразумной» возможностью в действительности. И именно уже только поэтому Гегель говорит, что «мы должны (!) разумно верить в познаваемость истины». В конечном итоге выходит, что без чудес кульбитов диалектики, то есть без сплошного синтеза сплошной жизни со сплошным смыслом, никак не обходится вся так страстно желанная и искомая цельная и осмысленная жизнь, то есть полнота конкретности, как они себе ее представляют. Стоит ли говорить о том, как далеко от конкретной реальной имеющейся действительности находятся все эти умиляющие своей наивностью и ложностью несбыточных надежд их размышления?

6. Вовсе далеко не все действительное – разумно, гармонично и необходимо, как думал Гегель и верил вслед за ним Маркс. Не все противоречия разрешимы, не всякий синтез или отрицание отрицания позитивны в своих результатах (эволюция не предопределена, т. к. эволюционирует и сам порядок вместе с «вечными и всеобщими» законами), не всякая

истина может быть вообще выражена в понятиях и, тем более, соответственно, в конкретном диалектическом единстве и борьбе противоположностей. Более того, по-видимому, существуют фундаментальные, вообще принципиально несовместимые и несводимые противоречия, все попытки их упорядочить приводят в лучшем случае лишь к принципу дополнительности. Не всегда и не везде количество переходит в качество, как и наоборот. Как представляется, диалектическая система не вмещает в себя роль спонтанной воли и появление нового качества (если не принимать тавтологические диалектические пояснения), поэтому диалектика, как, впрочем, и всякая иная умозрительная система, не может ничего предсказать в будущих событиях. Ничем неоправданно и утверждение диалектиков о том, что противоречий вообще нельзя избежать, поскольку они встречаются в мире всегда и повсюду. Очевидно, что противоречия и противоположности не повсеместны и не всеобщы. Хотя при этом и следует признать, что противоречия – чрезвычайно плодотворны и действительно являются как бы движущей формой почти любого прогресса в мышлении (за исключением, наверно, лишь самоочевидных Откровений мистического характера). Конечно, кроме значения противоречий, в этом процессе важно не забывать и не упускать из виду роли критики. Ложные и неоправданные допущения приводят диалектиков к некоей т. н. диалектической логике, которая оказывается одновременно и логической теорией, теорией познания и фантастическим образом – общей теорией всего существующего мира. Следует понимать, что единственной «силой», движущей диалектическое развитие нашего познания, является в конечном итоге только лишь наша воля или решимость не мириться с противоречиями между тезисом и антитезисом. Посредством синтеза противоречия оказываются редуцированными до компонентов (синтеза) и тем самым отмененными (подвергнутыми отрицанию, аннулированным, отвергнутыми или оставленными) и в то же время сохраненными (сбереженными, спасенными или удержанными) и повышенными (поднятыми на более высокий уровень). Все эти выражения, по меткому замечанию Карла Поппера, являются вариантами перевода четырех основных значений одного-единственного немецкого слова *aufgehoben* (буквально снятый), многозначность которого Гегель использует по полной. Диалектики уверены, что синтез – это обязательно есть рождение действительного нового качества, а не некое лишь возможное новое сочетание из уже имеющихся противоположных утверждений. Т. е. они настаивают на том, что диалектическая философия говорит именно о причинах того, почему теория способна развиваться, о причинах ее «саморазвития». Система, способная к развитию, не нуждается, по их мнению, во внешней силе как

причине своего развития (например, во внешней теории) уже потому, что она якобы содержит некие «зародыши развития» в себе. Однако на самом деле диалектика совершенно не видит возможного (сингулярного) появления принципиально нового качества, которое может совершенно никак не редуцироваться к «старым» свойствам «тезиса» и «антитезиса» или выявленным ранее противоположностям.

7. Диалектическое взаимопроникновение противоположностей так или иначе все равно неизбежно требует присутствия и/или участия некой воли, «третьей силы» – того, что «захочет» разрешить его (а может и не «захотеть!») и «предложит» / «выберет» способ его снятия или развития, адекватный состоянию объектов, но непосредственно не вытекающий из этого состояния.

§ 2. О ВАЖНОМ ТРЕБОВАНИИ К ДИАЛЕКТИКЕ – КОРРЕКТНОСТИ

В «Марксизме и полифонии разумов» весьма кстати указывается, что «Маркс отмечал, что “диалектическая форма изложения верна только в том случае, если она знает свои границы”». Важно эти границы осознать и не переходить за них, превращая тем самым диалектику в спекуляцию и софистику. Этого не смогли сделать ни Фихте, ни Гегель, отождествив их» (с. 279).

Но даже осознав необходимость наличия границ у «диалектической формы изложения», ни марксисты, ни сами Маркс и Энгельс практически нигде и никогда не смогли, как следовало бы, их придерживаться (особенно плачевно это сказалось на «Капитале»). Классики марксизма, а за ними и авторы обсуждаемой нами книги, решив, что «задача систематизации диалектики была решена», пришли к выводу, что «идеализм вместе со спекулятивной “системой” стал излишним для ее “ядра”», ибо якобы «препятствовал его разворачиванию и содержательному наполнению», не осознавая, что, вытесняя действительное необходимое Абсолютное начало, они неизбежно будут вынуждены в разворачивании собственной диалектики и в попытке, так сказать, ее «содержательного наполнения» обратиться к неким идолам – квазибожкам. Авторы в этих своих марксистских бреднях договорились до утверждения, что «у Гегеля мы видим еще не диалектику в ее зрелой форме, а, скорее, энциклопедию “диалектических формул”». Любопытно, где же авторы выявят настоящую зрелую диалектику – у Маркса или уже только у самих себя?

§ 3. ВОЗМОЖНОСТЬ СИНТЕЗА. СОДЕРЖАНИЕ МЫШЛЕНИЯ И СПЕКУЛЯЦИЯ В ДИАЛЕКТИКЕ

В обсуждаемой книге промелькнула точная и верная мысль: «Произойдет или нет синтез в действительности, случится ли, таким образом, диалектика – это зависит вовсе не от “диалектических” убеждений философа, а от степени объективной зрелости приводимых к синтезу сторон» (с. 279), которая, кажется, явно указывает на то, что в периоды отсутствия «объективной зрелости приводимых к синтезу сторон» диалектика не «случится», т. е. попросту она не будет иметь места в действительности. Иначе говоря, здесь косвенно сами авторы как бы подтверждают возможность неприемлемости «“диалектических” убеждений философа» для описания данных актуальных наличествующих ситуаций в действительном процессе.

Любопытны дальнейшие, кажется, даже не вполне осознаваемые самими авторами, феноменологические рассуждения: «Возможность синтеза определяется последовательным проведением различия, а это означает выход за пределы понятия, “идеи”. Чтобы достичь последовательности в развертывании противоречий, а значит, и в их синтезе, нужно ввести в само “*cogito*” отличное от него содержание. Чтобы мысль была содержательна, нужно думать о чем-то, отличающемся от самой мысли» (с. 279–280).

Кто же спорит, однако в процессе мышления находится исключительно только имманентно мысленное, т. е. все как бы отличающееся от самой мысли является лишь иным модусом ее самой же. На самом деле существующие в действительности различия в самой плоти процесса мышления, между понятиями, логикой и т. н. содержательным наполнением – «объективным» предметом – осуществляется лишь за счет интенции.

Далее авторы продолжают: «Если к объекту мышления должно присоединиться бытие, это значит, что к мышлению должно присоединиться нечто, отличное от мышления» (Фейербах). Именно введение его в “диалектические” схемы и формулы способно породить конкретное тождество различий, то есть, сделать диалектику действительной. Диалектика тем и отличается от формальной логики, что она равнодушна к содержанию, что сам ее предмет рождает ее метод в процессе саморазвертывания. Это и означает выход за пределы спекулятивной абстракции к конкретному» (с. 280).

Но совершенно очевидно, что как раз в этом диалектика или диалектическая логика совершенно никак не отличается от формальной логики. Они обе в равной степени равнодушны к возможному «содержанию» –

некоему объективному предмету, объекту или процессу, т. к. оперируют прежде всего если не абстрактными величинами, то самими категориями и понятиями процесса осуществления самого мышления, находя именно в них свое изначальное оправдание. Сам же их «объективный» предмет или предполагаемое внешнее возможное содержание не рождает само по себе, естественно, никаких ни методов, ни логики.

Примечание. Скорее всего, Мамардашвили согласен с этой мыслью, говоря в «Формы и содержание мышления» по поводу «содержания»: «Речь ведь идет об абстрактном содержании... Когда говорят о предметах мышления с точки зрения содержательной логики, то имеются в виду не те или иные конкретно эмпирические объекты, а их общие предметные типы, общая структура предмета, абстрагируемые из того, каковы эмпирические отношения (т. е. имеется в виду то общее, что в любом предмете такого рода отражается соответствующими процессами мышления). Вопрос о форме и содержании мышления есть вопрос о связи логических форм с содержанием мышления, взятом в философски обобщенном виде».

По большому счету, содержанием диалектики пользуются или как иллюстративным материалом, или же в качестве интуитивно ясной и надежной базы, логического построения. В плане анализа формы оно дальше внутри себя не расчленяется. Вероятно, здесь еще следует учитывать важный момент (о котором, кстати, тоже упоминал Мамардашвили), что содержание не просто мыслится, но что человек действует с предметами и изменяет их своими действиями, а это значит, что в конкретном содержании мысли есть предметные продукты-результаты, как бы «отложения» познавательных действий субъекта, включаемые в некое «абстрактное содержание».

Диалектик неизбежно сочетает две казалось бы противоречащих друг другу вещи: содержательное, имеющее характер эмпирической данности и даже, может быть, как бы непосредственности (созерцаемости), и абстрактное, имеющее логический, понятийный, обобщенный характер. Но «абстрактное содержание» не означает ни то, ни другое, а нечто третье, промежуточное, соединяющее в себе черты и того, и другого – это понятие как бы конструкция предмета. Это абстрактная наглядность, схематическое внутреннее созерцание, абстрактные образы, являющиеся знаками и символами отношений реальности, в более сложных случаях – совершенно абстрактных систем связей, соединяемых в целое представлением о целесообразности.

В анализе мышления диалектик идет к содержанию от наблюдения эволюции проявлений формы. В зависимости от специфики такого хода существует возможность выявить в этом содержании нечто иное, чем эмпирическую материю. Для диалектика раскрыть абстрактное содержание – это значит вскрыть или интерпретировать его в самой

диалектической форме, иначе оно естественно будет казаться просто как бы предметностью самой действительности (ее метафизической «сущностью»). На наш взгляд, Гегель вообще обосновано считает, что в «логике... содержание определяется только в форме мысли» и/или, что «в логике мы понимаем мысли так, что они не имеют никакого другого содержания, кроме содержания, входящего в состав самого мышления и порожденного им». При этом, естественно, следует иметь в виду, что «порождение» содержания мышлением и его отрыв от других сторон процесса познания, прежде всего от жизненности, от чувственности, от предметного действия и т. п., уже здесь искажает и заслоняет собой реальный жизненный процесс.

Весь возможный смысл, как кажется диалектику, исчерпывается в фиксации содержания особого типа – абстрактного содержания формы мышления – и способа его определения. Т. е. содержание определяется в соотнесении с применяемой формой мышления, и различие его моментов имеет смысл лишь внутри данной примененной формы. Мамардашвили в этой связи делает важное допущение, что сами формы вовсе не обязательно «действуют в эксплицидно сформулированной понятийной форме... и вообще по своим посылкам и допущениям могут оставаться бессознательными и именно в таком виде служить открытию и установлению конкретных зависимостей и законов». И далее продолжает: «Абстрактное содержание, таким образом, представляет собой тип той или иной объективной связи вообще, как она выступает в онтологических основаниях процесса мысли, познающей предметы, характеризующиеся этого рода связью (или онтологией), независимо от различий конкретного облика и состава явлений, стоящих в этой связи (идет ли речь об экономических, механических, логических явлениях или каких-либо других). В естественном мышлении она всегда выступает абстрактно наглядно, лишь в философии, логике (или в специальных логических разделах самой науки) она строится в виде теоретических понятий». С этим утверждением трудно не согласиться. Для нас это значит, что **спекулятивная логическая форма в диалектике – это необходимый и притом единственный адекватный способ движения определенного содержания в познании (т. е. в субъективном явлении), это как бы способ связи сторон содержания в мысли, актуально, на практике оперирующей этим абстрактным, категориальным содержанием.**

Коряковцев и Вискунов в который раз говорят нам: «Преодоление тождества, развернутого в антитетику, “снятие” его, зависит оттого, состоится ли диалектический синтез. А это, в свою очередь, зависит от материалистического (отличного от идеи) содержания, которое входит в него как существенный момент, как предмет, как то, о чем идет речь.

Поэтому можно сказать, что этапы развития диалектики – это этапы самого диалектического синтеза, разворачивающегося в ходе освоения наукой, искусством, всей культурой, конкретно-исторического материала. Эти этапы отличаются друг от друга именно конкретной исторической формой своего предмета как существенного момента» (с. 282).

Но на самом деле явное несоответствие этапов развития диалектического метода процессу «освоения наукой, искусством, всей культурой, конкретно-исторического материала», прямо указывает на ложность представления о том, что этот процесс соответствует и/или должен соответствовать некоему разворачивающемуся диалектическому синтезу. Авторами верно подчеркивается, что «преодоление тождества, развернутого в антитетику, “снятие” его, зависит от того, состоится ли диалектический синтез», но при этом еще ведь следует заметить, что возможность самого синтеза прежде всего зависит от корректности и/или правильности развернутой прежде антитетики, а не от непосредственного приданного (принятого к рассмотрению) в этой развернутости «материалистического (отличного от идеи) содержания, которое входит в него как существенный момент, как предмет, как то, о чем идет речь».

Т. е. не может быть ни в каком случае обоснованным высказывание о том, что еще не различенное по противоположностям содержание может как-то указать на возможность диалектического синтеза или на оправданность и уместность вообще применения диалектического метода по отношению к именно этой конкретной сфере действительности.

Любые логические формы ищутся так или иначе в абстрактном содержании, на основе последнего в мышлении порождаются и в живых познавательных действиях людей с предметом воспроизводятся и повторяются такие субъективные связи, посредством которых связи содержания и реализуются. Т. е., вероятно, в них как бы «внутри» все-таки есть, следовательно, некое определенное логическое строение мысли, воспроизводящееся, как кажется, каждый раз при самых различных эмпирических условиях и у самых различных субъектов. Но при этом ведь совершенно очевидно, что самой диалектической логикой могут быть указаны лишь «формальные» диалектические условия познания в смысле именно этих «способностей самого познания», а не путь к реальной истине жизненности действительного процесса.

В этом смысле Кант был, вероятнее всего, прав, полагая, что действительность, на самом деле от всякой логики независимая, ставит некое содержание предмету, а уже мышление дает ему приемлемую абстрактную форму всеобщности. Само логически обобщенное содержание объявляется у Канта «пустой» и «априорной» формой (и тем самым имманентным и изначальным свойством индивидуального субъекта).

Т. е. кантовское понимание содержания сводится к представлению, что содержание само по себе не обладает расчлененностью, всеобщей связью различного, и фактически нет общего содержания, объективно всеобщего, как бы есть лишь «чистая форма понятия» о нем. В этом Канту трудно возразить.

Гегелю же, со своей стороны, не нравилось, что у Канта не рассматривается и не выясняется «вопрос о том, истинны ли взятые сами по себе понятия – бытие, наличное бытие, или конечность, простота, сложность и т. д.». Гегель (а за ним и все его адепты-диалектики), наоборот, изначально свято верит в заведомо не вполне оправданное некое «общее абстрактное содержание». Он его фиксирует и/или обозначает такими понятиями, как «всеобщность», «объективная тотальность», «момент тотальности», «развитие», отдельными категориями («качество», «количество») и их связью («качество – количество – мера»), якобы представляющими собой универсальные формы даже самой действительности. Связь же фиксированных в этих понятиях отношений есть не что иное, как содержание именно спекулятивного метода (по Гегелю, самой «абсолютной формы мышления»). Поэтому желание авторов избавиться в диалектике от самих спекуляций по меньшей мере просто нелепо.

Гегель был абсолютно уверен, что сумел обнаружить иные, чем известные предшествующей философии, универсальные формы бытия, а именно диалектические формы. Познание, по Гегелю, это такая форма духа, в которой он сам феноменологически изменяет предмет и посредством развития последнего и себя развивает к истине. Скрытым принципом движения является, начиная с Фихте, фактически виденье (точнее, даже ведение) или созерцание через дух целого в Духе. Поэтому и, должно быть, дано именно очевидно (как бы непосредственно), что «содержание же всеобщего предмета не принадлежит мышлению как абстрагированию, а дано ему как независимое от него, как существующее для себя».

Т. е. с точки зрения Гегеля, предмет как таковой не есть голая абстракция «вещи в себе», не есть некое бесформенное и бессвязное чувственное многообразие, которое только в субъективном «самосознании» приобретает рациональную или формальную связь. По Гегелю, «не субъективная деятельность самосознания вносит абсолютное единство в многообразие». Для него объект в себе есть уже мысль, есть «тотальность понятия», и ему, естественно, неприемлемо у Канта то, что у него мир – нечто как бы «разваленное», которое лишь «благодеянием самосознания» приобретает объективную связь.

Но, как представляется, в действительности всякое мысленно-понятийное построение только лишь формально и неизбежно субъективно и не может быть как-то адекватно понято в логике, в т. ч. и диалектической,

на иных путях, чем априоризм. Ведь действительный имеющийся мир фундаментально скорее более абсурден, чем логичен или диалектичен.

К сожалению, под анализом форм мысли Гегель понимал только анализ категорий, все остальные возможные формы им просто игнорировались и считались лишь, как додиалектические. Такой же подход замечен и у авторов – Коряковцева и Вискунова – в обсуждаемой книге. Вообще в действительности взаимоотношение формы (которая вовсе не всегда есть именно категория) и содержания мышления есть далеко не всегда вполне осознанный ментальный процесс, пытающийся всякий раз установить нужную или желаемую некую связь соответствия между структурой определенного явления, которая вовсе не обязательно как-либо логична и/или диалектична и как бы является «отражением» объективной реальности (т. е. ее внутренней «картинкой»).

Здесь, вероятно, уместно говорить о некоем единстве объективного и субъективного с их естественным феноменологическим взаимодействием, характеризующие образования, естественно, не только научной мысли. Кроме того, никакое сознание не способно абсолютно уверенно констатировать по результатам своего анализа, что в том-то именно случае диалектик имел дело с идеальным, а в этом вот случае – с реальным.

Для того чтобы быть последовательно проведенными, анализ и синтез должны прежде всего наполниться идеальными и абстрактными объектами мышления – категориями и понятиями (при этом, конечно, отличными от Первопричины – Абсолютной Идеи), именно спекулятивным, а не материалистическим содержанием, в смысле отличным от «идей» эмпирическим материалом. Диалектика возникает именно из-за возможности спекулятивной манипуляции понятиями, а не на чувственно-практической основе жизненности, которая естественным образом противостоит и принципиально противится не только дискретности, но и вообще любой возможной формулировке. Лишь «идеально-совершенная» диалектическая логика, отшлифованная уже в «энциклопедию диалектических формул», может попытаться применить себя как-то на практике, в разворачивании некоего конкретного уже внешнего содержания. Но одно дело – абстрактные величины, а другое дело – категории, проблема заключается в понимании границ их оправданной и корректной применимости в каждой конкретной сфере познания действительности.

Целесообразность же применения то ли формальной логики, то ли диалектической логики на практике скорее всего зависит не только от сферы ее приложения, но и от целей самого исследования. Здесь уместно вспомнить меткое замечание Локка о том, что на практике люди почти никогда не рассуждают силлогизмами.

Утверждение Гегеля, что только «тождество понятия и вещи... и есть истина», неоправданно, уж слишком радикально, он «сузил» возможные варианты самой истины. В действительности мир конкретного – это мир чувственного, эмоционального, жизненного, спонтанного, эстетического или даже религиозного постижения, а не только научного или философского. Т. е. даже лишь один посюсторонний, т. е. реальный мир, в своем живом многообразии уже изначально принципиально выходит за все возможные горизонты его постижения всеми обозначенными и/или определенными формами сознания. По мысли авторов, «это означает действительное противоречие в рамках действительного тождества», и тут, как нам кажется, нечему возразить.

Здесь не будет лишним еще раз подчеркнуть, что вообще реальная действительность далеко не вся и вовсе не обязательно всегда диалектична и/или даже просто логична во всех своих проявлениях, сферах, модусах и т. п. То, что «природа как целое состоит из разнообразных конкретных объектов и их взаимодействий, то есть представляет собой совокупность движений», вовсе никак не «исключает непримиримые, непроницаемые, противоположности», как в это верят авторы. Они, конечно, ошибаются, полагая, что «в ней нет абсолютно застывших противоречий, поэтому антитетика не способна отразить адекватно природные явления» (с. 281). Яркий тому пример – жизнь и смерть, которые так нелепо пытается «примирить» Фейербах.

Как нам представляется, диалектическая абстракция содержания формы мышления из эмпирии и чувственного созерцания так или иначе приводит к полному отбрасыванию последних и исключению их из круга какого-либо логического или понятийного изучения. Кажется, с этим мнением согласен и Мамардашвили, который говорил следующее: «Речь ведь идет об абстрактном содержании. Когда говорят о предметах мышления с точки зрения содержательной логики, то имеются в виду не те или иные конкретно эмпирические объекты, а их общие предметные типы, общая структура предмета, абстрагируемые из того, каковы эмпирические отношения (т. е. имеется в виду то общее, что в любом предмете такого рода отражается соответствующими процессами мышления). Вопрос о форме и содержании мышления есть вопрос о связи логических форм с содержанием мышления, взятом в философски обобщенном виде».

Выходит, что содержание диалектической формы не связано как бы с эмпирией и чувственностью, тем более, в смысле какой-то обусловленности ими. Более того, связь эта может удивительным образом даже довольствоваться над действительностью и ощущаться так, что, с одной стороны, формальное содержание («логическая сущность») как бы порождает эмпирически

конкретное содержание и вообще весь мир чувственности, а с другой стороны, искажается этим миром, проявляется в нем неадекватно. Эти удивительные и даже фантастические возможности диалектического метода были талантливо и ярко продемонстрированы К. Марксом в «Капитале», особенно выразительно в первом томе, когда мысленные абстракции необходимо и очень убедительно порождали именно предполагаемое конкретное содержание, которое при этом было совершенно никак не адекватно эмпирической действительности.

Без сомнения, так и должно неизбежно получаться у всякого диалектика (применяющего правильно (!) диалектический метод на практике), поскольку с определенного пункта процесс диалектического мышления имманентно должен осуществляться только именно как «чистый» логический спекулятивный процесс, имеющий необходимо такое абстрактное содержание, из которого элиминированы всякие следы действительной объективной эмпирии и чувственности.

По-видимому, настоящее диалектическое изложение должно быть одновременно в каждом своем моменте изложением – и в теории объекта, и в мысленных формах познания этого объекта. Но такое представление сразу радикально сужает спектр возможного оправданного применения диалектического метода и делает сомнительным его универсальность. Вообще, практически неизбежно в диалектике не выдерживается принцип содержательности формы мышления, нарушается зависимость ее от объекта, от типа предметного содержания. Различные предметные области покрываются одной и той же формой. И, соответственно, в свою очередь, не могут быть различены и сами формы, типы связи абстракций. Поэтому у диалектиков именно выведение категорий создает убедительную видимость учета процесса исследования, видимость рассмотрения движения мысли, всего его разнообразия и сложностей. Но в действительности – это лишь красивая видимость. На деле все, относящееся к процессу исследования, конечным продуктом которого является лишь знание, выбрасывается. Предполагаемый путь к действительному знанию и процесс его получения неизбежно оказываются вне сферы возможности спекулятивно-логического исследования!

Но таким образом за бортом оказывается сама суть дела, ибо ни о каком адекватном анализе познавательных форм не может быть и речи без учета, например, отношения к эмпирическим фактам, к исходному материалу теоретического исследования, без учета способов абстрагирования из чувственно данного и т. п., т. е. без учета иных ступеней или форм движения мысли и вообще ее хода в эмпирическом материале, который в готовой теории никак не отражен, иначе можно говорить лишь о формах изложения готового материала. У диалектиков так или иначе игнориру-

ются все эти иные формы мышления или сознания, весь этот внутренний и скрытый в конечных формах продукта ход мысли, его живая структура и сама жизненность. Гегель вообще удивительным образом полагал, что все т. н. допонятийные и даже непонятийные или внепонятийные формы сознания не могут ни в каком случае служить изображением абсолютного «царства чистой истины», и поэтому его обязательно нужно стремиться изложить именно в диалектических понятиях – якобы единственно возможной адекватной форме. Что касается самих форм теоретического мышления, то корректно – как формы исследования – они могут быть как-то рассмотрены лишь в том случае, если идут к исходному материалу, не фигурирующему в готовом знании, к ходу его преобразования в данное знание, к способам его связи в теории. Лишь после этого формы мысли могут быть рассмотрены теоретически в их связи друг с другом, «выведены» и субординированы.

В итоге, как кажется, вероятнее всего, должно оказаться так, что различные группы категорий и базирующихся на них методов и форм познания нуждаются в построении ряда принципиально различных логических теорий, может быть, при этом даже как-то и связанных между собой некими общими принципами, но тем не менее очень различных. Но диалектика не делает именно этого, заведомо лишаясь тем самым вообще какой-либо возможности изложить исчерпывающе весь имеющийся только даже один лишь понятийный спектр мышления в его действительной возможной внутренней связи. Диалектический способ мышления в этом случае угнетает как бы необходимая, но зловредная исходная вера в собственную универсальность и всеобщность, саморазличения и саморазвития «чистого самосознания». Итогом такого искусственного и/или принудительного саморазвития может быть только лишь чисто спекулятивное обоснование существующего уже знания или самоотрицание.

Вообще следует еще заметить, что в диалектике не вполне оправданно отпадает вопрос о природе «априорности» или «апостериорности» как таковой, что тоже вносит свою заметную негативную лепту в анализ всего действительного процесса. Как представляется, именно возможная или предполагаемая изначальная структура исследуемого объекта, обобщенно интуитивно схватываемая логикой, и столь же обобщенно понимаемый способ его мысленного расчленения и исследования – вот что должно прежде всего ставиться в центр внимания диалектиков, вот о чем, вероятно, должна дать знание диалектическая логика. Гегель же задался грандиозной, но фактически ложной целью – вывести из чего-то единого, по большому счету лишь собственной парадигмы, вообще всю возможную совокупность онтологических обобщений и законов, осуществляемых в бытии и фигурирующих в основаниях всех конкретных наук.

Естественно, что диалектик, имея специфическим образом препарированное содержание, не может воспользоваться им для действительного выделения устойчивых и воспроизводящихся форм исследования («логики опытных открытий») и занимается вместо этого только субординацией имеющихся у него абстрактных определений предмета. Вместо теоретической связи, в которой излагалась бы возможная система различных типов абстракций и методов познания, а затем уже в рамках последней обобщались бы объективные связи и законы, на самом деле лишь задается онтологическая связь «выводимых» друг из друга категорий. Не случайно диалектический метод реально никак не повлиял на развитие науки – той самой науки, диалектические элементы которой диалектиками, особенно материалистами-диалектиками, как бы и обобщались. Он не был воспринят ею, и она прошла в своем развитии мимо него. И прежде всего потому, что диалектические элементы были неузнаваемы или неразличаемы в чуждом им контексте.

Осознание диалектикой форм теоретического познания, отличных от форм эмпирического описания и стихийно опытного освоения сознанием действительности, осуществляется на уровне понимания их как «абсолютных» форм философского самосознания субъекта культуры, манипулирующего содержаниями своего сознания и добывающегося видимости или скорее даже иллюзии его «прозрачности», чистоты «я», во всех определениях и разветвлениях сознания.

Изначально предполагается, что люди феноменологически, сами как бы создают в объекте условия приобретения знаний о нем. Ведь в ходе именно восприятия, т. е. процессе переформатирования первичного материала, полученного через органы чувств, в собственное читабельное содержание, и порождается скорее всего вся информация. В данном случае знание – это и есть осознанная и/или понятая как-то «собственная» информация. На основе этих опредмеченных и объективированных условий, как кажется, образуются и в дальнейшем воспроизводятся внутренние зависимости мышления, составляющие определенную содержательную «сеть» или, как модно говорить, «матрицу», посредством которой мысль уже затем, так сказать, «вычерпывает» явления действительности, и по линиям которой пролегают отношения между данными явлениями. Это актуально установленные отношения или же любые возможные в пределах данной «сетки» структуры.

По всей видимости, содержание знаний неким образом неразрывно связано с этой предметной деятельностью и, вероятно, именно в ней прежде всего оно коренится в смысле основных своих условий, а не исключительно только в изначально заданной и природно «вечной» запрограммированной организации сознания, взирающего как бы совер-

шенно со стороны на некие чуждые «внешние» предметы. Очевидно, что эти условия изменчивы, что абстрактные содержания производятся и существуют в исторических формах, что возможные эти т. н. «сетки» / «матрицы» и содержательные поля / модусы мышления историчны, они образуют некие замкнутые горизонты мысли (развитие, вероятно, и есть их размыкание и смена). Кроме того, следовательно, в конкретном содержании знаний существуют и действуют еще некие и как бы генетические или традиционные «мыслительные» связи, архетипы таких постоянных мыслительных связей (помимо структурных, одновременных). Действие этих наследственных связей, смена их новыми, точно так же коренящимися в предметной деятельности, и есть, вероятно, внутренняя история (или историчность) самой истины.

§ 4. НЕОБХОДИМОСТЬ ВЕРЫ В ИММАНЕНТНУЮ РАЗУМНОСТЬ БЫТИЯ В ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ ЛОГИКЕ

«Против глупости бессильны даже боги»
(Ф. Шиллер, «Орлеанская дева»).

Невероятно трудно себе представить, что могут существовать некие цели и/или задачи познания до и независимо от характера и типа опредмечивания его общественно-индивидуальных форм, которыми, кажется, сами эти цели и задачи исторически порождаются. Не менее удивительной является и абсолютная вера в некую имманентную «разумность» бытия, которая оправдывается по существу только лишь тем, что многие практические задачи решаются именно рациональным путем. Но именно на этом настаивает антропный принцип, сторонниками которого не всегда осознанно неизбежно являются все диалектики. Как представляется, не более обоснованной можно считать и веру в то, что существует «естественное», извечно логически абсолютно правильное устройство ума в мыслящих субъектах, к упражнению которого можно было бы сводить происхождение готовых мысленных продуктов и их логические, и гносеологические свойства.

По всей видимости, «логический», познающий человек, т. е. индивид, познающий в наличествующих формах мышления или сознания, есть не только то, чем или каким он сам себя сделал культурно-исторически, в процессе самоотчуждения, но и то, каким он начался изначально после отчуждения, т. е. то, каким его породила Первопричина. Ведь, с другой стороны, совершенно невероятно допустить и то, что нет никакой фун-

даментальной Сущности, кроме лишь той, которая есть только совокупность имеющихся на данный момент кумуляций и кристаллизаций общественно-человеческих сил и достижений, что нет вообще ничего реально жизненного, творящего, гармоничного и красивого, кроме только содержательной логики, артикулированной в культуре, как некий понятийный аппарат мысли, как объяснимая историческая система возможного воспроизводства. Но, вероятнее всего, как это ни парадоксально, и сама эта Сущность как-то меняется, именно с необъяснимым созданием или живорождением новой предметности, образуя временную последовательность и как бы пространственный процесс развития различных параллельных и дополнительных направлений в постижении возможной, кажется, истины. А вместе с нею, естественно, как-то эволюционируют все как бы «всеобщие» и «вечные» законы бытия, которые пытаются как-то фиксировать и формулировать диалектика с помощью своей «универсальной» спекулятивной логики.

В книге Коряковцевым и Вискуновым приводятся цитаты: «образец того, что мы называем порядком и беспорядком, существует только в нашем уме» (Гольбах). Ему вторил Энгельс: «противоположности и различия, хотя и существуют в природе, но имеют только относительное значение», «их воображаемая неподвижность и абсолютное значение привнесены в природу только нашей рефлексией» (с. 281).

Но почему же не добавить к вышесказанному и диалектику, которая совершенно так же привнесена в действительность только лишь нашим разумом? Складывается впечатление, что авторы наивно верят, что действительность вполне диалектична, так сказать, даже и без наличия какого-нибудь диалектика в ней. Это впечатление еще более усиливается, когда встречается их следующее совершенно ничем не оправданное утверждение: «Энгельс был так же прав, когда писал, что результаты естественнонаучных исследований должны представлять собой “диалектическое обобщение”, поскольку это отражает превращение природных процессов друг в друга, их взаимосвязь. Зависимость этого обобщения от конкретно-научных исследований само собой подразумевает, что оно не является догмой» (с. 281).

Однако на самом деле «диалектические обобщения» никогда не зависели ни от каких «конкретно-научных исследований» и никак не отражали каких-либо природных процессов. Более того, ученые естественнонаучной сферы в подавляющем своем большинстве не признают диалектического метода и, конечно, им не пользуются не только в своей исследовательской деятельности, но и в описании ее результатов.

Следующее утверждение авторов настолько избыточное, что его комментировать уже просто не хочется: «Результатом диалектического обобщения, диалектического синтеза, является истина, знание объекта. Это

означает, что диалектический синтез совпадает с процессом познания как таковым» (с. 281). Правда, далее авторы (как бы правильно) несколько поправляются, уточняя свою диалектическую позицию: «Поскольку бесконечный, развивающийся мир входит в него как его предмет и как условие, он никогда не сможет стать окончательным, абсолютным синтезом, никогда не воплотится в какой-либо окончательной “диалектической” формуле или “законе”. Возможно существование только исторически конкретных диалектических синтезов, всякий раз отталкивающихся от исторически конкретного содержания и воплощающихся в конкретной истине, в конкретном научном исследовании и в его философско-диалектическом обобщении» (с. 281–282). Но ведь все равно при этом остается в силе нелепость первых неосторожных заявлений авторов о том, что, говоря иными словами: 1) диалектический синтез и диалектическое обобщение никогда не бывают ошибочными и/или ложными (что уже само по себе просто невероятно); 2) что вне диалектического синтеза вообще невозможны никакие иные формы процесса познания (что, тоже, конечно, очевидно не соответствует действительности).

§ 5. О КРИТЕРИЯХ ДИАЛЕКТИКИ

По Коряковцеву с Вискуновым, «Диалектический синтез представляет собой обнаружение общих моментов в противоположностях, их тождество. Это говорит о том, что он не нуждается в выстраивании никакой вертикали, ни “божественной”, ни какой либо иной, что по-своему предвосхитили уже Спиноза, Гольбах и Дидро. Сама природа диалектики исключает миф, спекуляцию и онтологический дуализм» (с. 282–283).

Здесь мы опять возвращаемся к уже, кажется, ранее обсужденному моменту. Указание на некое предвосхищение, сделанное Спинозой, Гольбахом и Дидро, совершенно неуместно. В предыдущих рассуждениях нами уже было показано, что диалектика нуждается в Абсолютном, а значит, и в выстраивании некоей вертикали. Очевидно и то, что именно сама природа диалектики необходимо предполагает и онтологический дуализм, и логическую спекуляцию. Что касается мифа, то он вообще, как известно, является неизбежным и неотъемлемым элементом любого мышления.

В русле марксистского представления Коряковцев и Вискунов утверждают, что уже «Само рождение диалектики ознаменовало появление новой личности, чье мироощущение и миропонимание выходят за рамки

тех, что обусловлены докапиталистическим обществом и даже предвосхищают выход за пределы самого капитализма» (с. 283). Степень новизны этой т. н. «новой личности» ими характеризуется неким новым мироощущением, хотя диалектическая логика подразумевает только некий новый способ или форму миропонимания или представления мира, что, конечно, вовсе не одно и то же.

Кажется, вообще очень трудно что-либо определенное сказать по поводу возможной эволюции самого человека (в т. ч. и о какой-либо возможности появления «нового» человека или личности), судя, например, по такому источнику, как Библия, ничего в существе человеческой природы за последние несколько тысяч лет в практике посюсторонней реальной жизни точно не изменилось. Несмотря на все евангельские указания на некие якобы возможности т. н. «рождения свыше», в посюсторонней реальности даже у самих этих адептов в жизни ничего не изменилось, и совершенно безгрешных праведников и святых в действительности как не было, так и нет.

Итак, можно еще как-то допустить, что диалектика может как бы пребывать вне мифа, вне религии, но она ни в коем случае не способна их полностью разрушить и/или преодолеть. Что касается «идеологии», то авторы необоснованно ставят ее в один ряд с мифом и религией, т. к. ее генезис радикально отличается от этих фундаментальных форм сознания, и сейчас здесь не место для обсуждения ее возможной негативной роли. По поводу сопоставления диалектического метода и постмодернистской «деконструкции» сейчас лишь кратко заметим, что, как нам кажется, они отличаются друг от друга прежде всего тем, что если деконструкция, подвергая свой предмет исследования как бы некоему эксперименту специфического «встряхивания», пытается постичь его действительную уникальную сущность, то диалектика путем проведения собственного специфического анализа и синтеза, постигая и/или преодолевая предмет исследования, как бы поглощает и, унифицируя, включает его в свою систему (при этом самоуверенно претендуя на всеобщность). Ясно, что существо обоих методов представляет собой лишь различные варианты спекуляции, но, как представляется, диалектика, манипулируя своими понятиями о предмете, все-таки гораздо более властна и схоластична.

В книге совершенно верно указывается на любопытный факт: «Определение критерия диалектики отсутствует во всей громадной литературе, посвященной ей». При этом авторы дают собственную интерпретацию этих возможных критериев, по-видимому, с ней нам можно согласиться: «Итак, если диалектика есть разворачивание в понятиях противоречий, выражающих конкретное тождество, то это требует включения в эти понятия содержания, отличного от самих понятий, но только отраженного в них. Имеет ли это место в том или ином философском

учении – вот в чем состоит критерий диалектики. Только тот мыслитель, у которого развернут этот процесс является диалектическим. И только то исследование имеет смысл относить к диалектике, в котором последовательно и содержательно проведен принцип единства противоречий» (с. 283).

Далее Коряковцев со своим соавтором, приводя мысли Гегеля и Ленина по поводу всеобщего характера диалектики, присутствующей якобы «во всем природном, научном и духовном развитии вообще», соглашаются с этим явно избыточным утверждением, говорят: «И действительно: понимание единства природного и научного, природного (“материального”) и духовного вообще (“идеального”), есть результат развертывания противоположных и, вместе с тем, тождественных, понятий – диалектика» (с. 284).

Т. е., как представляется, речь в данном случае идет уже не о конкретном содержании, подлежащем исследованию, а «вообще» о предполагаемом единстве всего человеческого опыта, представленного в виде всеобщего диалектического процесса. Тогда возникает вопрос не только о мере и/или критерии этого всеобщего единства, но и о возможной адекватности такого представления действительности, как именно «единственно правильной формы развития мысли» (Энгельс).

Суть этого представления, как нам кажется, была достаточно хорошо изложена очень уважаемым нашими авторами Фейербахом: «если законы мира не являются вместе с тем также и законами нашего мышления и, наоборот, если всеобщие и существенные формы, с помощью которых мы мыслим, не являются вместе с тем всеобщими и существенными формами самих вещей, то вообще невозможно никакое реальное познание, никакая метафизика». Далее он достаточно убедительно продолжает: «Однако что дает нам основание для такого предположения? Разве мы погружаемся в волны мирского моря только до сердца, по горло или даже только до пупа, а не наоборот, выше ушей? Разве наш дух, или самость, или как можно его еще назвать есть какое-то ничто, находящееся вне мира и движущееся в ничто? Разве сотканное нашим мозгом не имеет внутренней связи с великой тканью Вселенной? Разве именно в глубине нашей субъективности мы не свободны от границ субъективности? И не является ли дух самой сокровенной глубиной Вселенной? Не находимся ли мы в каждом акте жизнедеятельности в один и тот же момент в себе самих и вместе с тем вне нас? Разве во внешнем мире мы не в себе самих, а в нашем внутреннем мире – в то же время не в реальном мире?» (*Критика “Анти-Гегеля”*, с. 30–31).

Адепты этого представления (правда, сам Фейербах выражается все-таки осторожнее – «предположения»), игнорируют или не видят многообразность, многосферность или многообразность нашего бытия,

выступающего в эволюции радикально различных сущностных формах, основные три из которых были указаны самим же Гегелем – мысленный, физический мир и мир идей, кроме того, существует некое инобытие, или потусторонний мир идеальных сущностей или объектов (говоря современным языком). Здесь нужно еще указать на существование множества различных развивающихся модусов внутри каждой из этих форм, имеющих свою автономную природу и специфичность форм. Любопытно, что и сам Фейербах в своей работе «Отношение к Гегелю», критикуя Гегеля, глубоко верно замечает и говорит: «он подчиняет одну систему другой, а ведь системы могут быть не только одновременными, но и равноправными». Далее он, кстати, добавляет, что «согласно закону тождества, я могу из морального существа вывести лишь моральные, а не физические законы и принципы». Более того, вполне оправданно говорить и о возможности сингулярного появления неких новых сфер или модусов бытия, которые вообще никак не соответствуют имеющимся законам.

Степень реальности познания неизбежно, всегда, так или иначе – риторический вопрос. Отвечая на поставленные Фейербахом вопросы, можно сказать, что мы можем погружаться (зачастую еще и одновременно) в волны различных мирских (и не только) морей в совершенно различной степени, где «только до сердца, по горло или даже только до пупа», а где и «наоборот, выше ушей». Вполне допустимо, что «наш дух, или самость, или как можно его еще назвать есть какое-то ничто, находящееся вне» измерений некоего непознанного и/или непознаваемого модуса или сферы мира и движущееся в «ничто» именно по отношению к этой таинственной сфере бытия. Вне всякого сомнения, «сотканное нашим мозгом» имеет «внутреннюю связь с великой тканью Вселенной», но только лишь той ее сферы или региона, где стали возможны появление и эволюция нашей формы сознания. В действительности мы нигде вполне не свободны от границ субъективности, в т. ч. даже в самой глубине нашей собственной субъективности. Мы не ведаем, что в действительности является самой сокровенной глубиной Вселенной, даже предполагая ее потусторонние Источники. Нам ничего не поясняет тот факт, что мы находимся в каждом акте жизнедеятельности в один и тот же момент, как бы в себе самих и вместе с тем вне нас. Ничего не проясняет нам и поверхностное и натуралистическое предположение о том, что «во внешнем мире мы не в себе самих, а в нашем внутреннем мире – в то же время не в реальном мире». Не существует и быть не может, притом по совершенно принципиальным причинам, никакого единого и всеобщего метода!

Довольно странным образом Коряковцев и его соавтор приходят к совершенно ложному и неприемлемому выводу о том, что «становление диалектики в качестве дискурсивного метода совпадает с критикой идеализма как схематизма и спекуляции, а также с критикой религии, коль

скоро обе эти критики имеют в виду нечто “иное” относительно “чистой” идеи. Атеизм вообще как отрицание “небесной”, сакральной вертикали предстает неизбежным итогом диалектики, необходимой функцией научно-диалектического мировоззрения, выходящего за рамки религиозного мифа» (с. 284).

Как было уже показано, в действительности генезис диалектики принципиально иной. Становление диалектического метода в его наиболее развитой гегелевской форме как раз, напротив, совпадает с развитием именно идеализма, специфической логической спекуляции, преодолевающей антитетику и переходящей в «энциклопедию диалектических формул» или «в схему», с попыткой некоего рационального или понятийного постижения религиозного опыта для необходимого описания момента отчуждения в едином Абсолютном Первоисточнике. Возможный атеизм в философских представлениях свидетельствует как раз об отсутствии аутентичного диалектического метода в мышлении. А вот терминологический перл, «рожденный» здесь авторами о некоем «научно-диалектическом мировоззрении», просто умиляет. Ни философия, ни, естественно, диалектика как один из ее методов почти никакого отношения к научной сфере сознания не имеют и, по большому счету, иметь не могут. Здесь повторим трюизм о том, что существуют различные автономные сферы сознания: религиозно-мистическая, философская и научная сферы и искусство.

Из-за неверного понимания процесса становления диалектического метода авторы закономерно приходят к неверной интерпретации и истории философской мысли Нового времени, которой нет никакого смысла здесь касаться.

§ 6. О РАЗУМНОСТИ

«Бесконечны лишь Вселенная и глупость человеческая. Хотя насчет первой у меня имеются сомнения» (А. Эйнштейн).

«Упорядоченный мир не есть мировой порядок»
(М. Бубер, «Я и Ты», с. 11).

«Сомневаюсь / не понимаю, следовательно существую»
(Бл. Августин).

Утверждение, что у разума есть пределы, Гегель высокомерно называет «преступлением против его королевского величества». Для него, по большому счету, даже всякое чувство и ощущение – это лишь глупость, которая, однако, стремится к осознанию и желает быть определенной в

качестве разумной. Отношение к «разумности» как к само по себе разумющейся присущей имманентно действительности, вне зависимости даже от самого наблюдателя (в чем, собственно, выражается так или иначе всякий рационализм), в принципе может быть как-то допустимо, но только при условии диалектического признания существования наряду с этой «разумностью» и противоположного, ограничивающего ее – фундаментального имманентного бытию абсурда и/или принципиальной объективной «неразумности». Только в этом случае можно здесь оправдано говорить о по-настоящему диалектическом понимании действительности. Не только некое разумное начало, но необходимо и абсурдная часть действительности, возможно, даже должны, с некоторой точки зрения, как бы противопоставляться человеку в качестве неких внешних и чуждых сил. Но они ни в коем случае не возвышаются над ним в качестве начал подчиняющих или подавляющих, т. е. они должны восприниматься критично, подвергаться обязательному сомнению и проверке, которые и есть двусторонняя связь с любым объектом. Именно это, кажется, является главным условием способности мыслить и действовать сообразно и/или адекватно действительности посюстороннего мира. **Принципиально важно в полной мере понять, что логическое, диалектическое и онтологическое не определяют то, что «возможно» – напротив, именно как раз возможное определяет их (наш 11 тезис).**

Понятная человеку, т. е. антропная разумность не тождественна предполагаемому идеальному объяснению мира – она несовершенна в принципе, как и не имеет всеобщего значения (даже!) в нашей реальности. Глубоко ошибочная гегелевская парадигма, что все действительное разумно, а все разумное – действительно является корнем изначальной ущербности всякой возможной всеобщей или универсальной систематики в интерпретации наблюдаемой реальности. Судя по всему, именно об нее и Маркс споткнулся во всех своих ложных допущениях. Естественно, о разумности речь ведется в данном случае, исходя из ее понимания Гегелем, рациональной понятийности и логичности и в конечном итоге диалектической логичности. (Представление же «науки» о том, что предполагаемое единство мира надо искать именно с позиций «физичности», конечно, слишком поверхностно и/или наивно ошибочно. Мы его коснемся чуть позже, в ином месте). Гегель, впрочем, как и Платон, глубоко верно и оправданно считал, что единственно возможное единство бытия (речь, конечно, не только о физическом мире) – Идеальное. Мир идей у Платона интуитивно как бы объективируется, не лишаясь при этом своей феноменальной природы. Т. е., в нашем понимании, у Платона мир идей – это иногда объективный идеальный мир, а иногда «лишь» специфический внутрен-

ний ментально-феноменологический процесс. И тот, и другой философ, по большому счету, были правы – внутренний процесс порождения идей (творческого прозрения, например) возможен лишь при условии уже как бы всегда необходимо существующего идеального, через которое как бы преломляется вообще весь феноменологический процесс сознания. Таким образом, корректно выражаясь, следует признать именно процесс как бы соавторства («нашего восприятия / сознания» с Творцом) в порождении практически всей наблюдаемой реальности, в т. ч., естественно, и нашей информации о ней. Тем не менее, восприятие вообще никогда не может быть полным. Если бы оно было таким, мы не двигались бы по взаимосвязям восприятий, а стояли бы на месте. Здесь, по-видимому, следует сразу подчеркнуть оправданность идеи о вещи-в-себе, или точнее бытия-в-себе (которая почему-то не нравится ни Гегелю, ни Марксу с Энгельсом). Т. е. нужно не забывать, что наряду с наблюдаемой реальностью существует сфера действительности, которая ПОКА не наблюдаема, и есть еще действительность, которая вообще никогда не станет наблюдаемой или воспринимаемой. Без некоего постижения идеального, т. е. различных идеальных объектов, познание вообще невозможно. Абсолют, т. е. Бог – это Первоисточник всего и как раз прежде всего идеального. Т. е. между Ним и нами всегда есть как бы Его свидетельство, некое конкретное идеальное. Если все уже всегда есть, то оно есть лишь как бы в потенции возможных феноменологических идей, но иногда кажется, что даже идеальное как-то постоянно порождается или обновляется Богом. Абсолют НЕ обладает пресловутым Сверхразумом – в антропном смысле. Строго говоря, некорректно говорить о какой-то разумности или сверхразумности (в человеческом понимании этого термина) у Бога, Он, вероятнее всего, вне этих определений, ведь Он есть Первоисточник всякой сущности. Нет, да и не может быть никакой единой основы бытия, кроме Бога. Но даже и к Нему оправданно может сводиться лишь идеальное, а не вообще все тленное или временное творение. В этом нашем мире очевидно присутствуют не только логически строгие структуры, как полагал Витгенштейн, или всепоглощающая диалектическая система, в чем был уверен Гегель, но и комплементарные структуры, элементы и модусы бытия. Некоторые из его основных и фундаментальных структур – а в мире их, по-видимому, немало – находятся друг с другом в отношении комплементарном, то есть дополняют друг друга. Так вот, совершенно очевидно, что комплементарными также являются и наши ощущения. Отказ от сопоставления протекания, проживания т.н. «разумной жизни» с идеалом вечности, вовсе не снимает оценивания ее длительности и цели, как абсурдных либо иллюзорных.

Примечание. Убеждение или точнее интуиция внутренней бессмысленности мира никаким образом не может противоречить антропному «характеру физических законов: их математической элегантности, вселенской универсальности, фантастической точности, красоте их асимптотических отношений, их открытости жизни, мышлению и драматизму собственного познания» (Alexey Burov), т. к. совершенно никак с ними не соотносится. Необходимая научная вера в фундаментальную разумность мира и описанные законы физического мира, никаким образом не свидетельствуют о некоей фундаментальной антропной разумности вообще всего бытия и самого Бога-Творца. Наблюдаемая нами в реальности красота указывает лишь на некую объективность Идеального для нас. Мы не потому не можем познать Идеальное (или предполагаемый смысл бытия), что не можем перечислить или записать, например, все знаки числа π , а потому, что не в силах понять сущность необходимости существования этого числа, как и подобных ему идеальных констант. Еще немного «покопав», ученые, может быть, и создадут еще одну не просто убедительную, но даже и рабочую формулу «ВСЕГО», но это никак не значит, что они хоть на шаг приблизятся к сущности любого описываемого, тем более, это не значит, что они тем самым хоть как-то приблизятся к пониманию Первоисточника всякой сущности. Идеальное (и возможный или предполагаемый «внешний» смысл) как бы перпендикулярно горизонту реального процесса познания или понимания. Истина как Первоисточник всякой сущности (т. е. в-себе), конечно, никак не связана с познанием. Кстати, есть очень короткая, но хорошая статья о соотношении идеального и антропного принципа; здесь не место пересказывать ее уместное содержание, поэтому рекомендуем просто ее прочесть. В целом, конечно, мы согласны с автором этой статьи, вызывает возражение лишь его поспешное высказывание о том, что «Существование “чистого идеального” (как “логического в себе” и “математического в себе”), является только фикцией нашего сознания» (А. Лобов *«Идеальное и антропный принцип»*). «Чистое» или «объективное» идеальное – не есть лишь фикция нашего сознания.

Игнорирование необходимости объективных абсурда, неразумности, иррациональности указывает не только на непонимание парадоксальной сложности бытия, но иногда и на фанатичную патологию собственного «здравого смысла» рационализма мыслящего «диалектично». Онтологизация любой ценой, неизбежно рискует всё излишне упорядочить, и тем самым безвозвратно установить совершенный омертвевший или замерший порядок. Здесь кажется оправданным утверждение Фейербаха, что доказательство есть лишь свидетельство диалогичности как существенного свойства науки и рационализма вообще.

Глава 5.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ ФЕЙЕРБАХА

§ 1. ОБ ОТПРАВНОЙ ТОЧКЕ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

«Не всякому дано быть царем и уж тем более Богом».

«Этот мир был проклят мною с детства
За несоответствие мечте»

(А. Чанышев).

Коряковцев и Вискунов говорят, что «Фейербах стал первым философом, которому стало ясно, что последовательное проведение различия в тождестве, то есть, диалектика как дискурсивный метод и материализм как мировоззрение, трактующее идею как опосредованное, выводимое из того, что от нее отлично, являются только разными выражениями одной и той же методологической установки: разрыв парменидовского тождества сознания и бытия» (с. 290).

Но, как было уже показано, представление о «идее» как опосредованной и выводимой из всего того, что лишь от нее отлично, совершенно ничем не оправданно. Ведь идея вообще принципиально и отлична от всего именно тем, что не из чего, по большому счету, и не выводима, она в действительности сингулярна и уже поэтому первична. Диалектика, опосредующая идею, попросту изначально ложна, а любой натурализм или материализм, отводя ей вторичную роль и тем самым радикально извращая картину действительности, – неизбежно вульгарен. И т. н. «разрыв парменидовского тождества сознания и бытия» в данном случае совершенно ни при чем. «Последовательно отличая мыслимое содержание от содержания чувственного и практического», невозможно просто никак свести «идеальное» «к содержанию, данному в чувственной деятельности человека», т. к. действительно идеальное принципиально отличается от всякого «спекулятивного» и, естественно, не является им. Поэтому авторы ошибаются, когда утверждают, что у Фейербаха это получилось и он тем самым «преодолевал рационализм тождества».

Примечание. Еще в начале XX века антрополог Хельмут Плеснер отметил один весьма существенный отличительный аспект человеческого сознания и/или восприятия: «Подлинная единичность и подлинная всеобщность все же имеют своей предпосылкой способность постигать негативное как такое, отсутствие чего-то, недостаток, пустоту. Гомогенное пространственно-временное созерцание, полное пространство и полное время с пустотами внутри, “требуют” заполнения их устойчивыми элементами и поэтому единособи подлинно объективному восприятию вещей и подлинно идеирующей абстракции. Единственно в человеке реализуется эта предпосылка. Единичное и всеобщее, всеобщее вещи или понятия, доступны только человеку» (Плеснер Х. *«Ступени органического и человек: введение в философскую антропологию»*, с.241). Плеснер уверен, что наличие т.н. «подлинного разума» или понимания у высших животных «означает разумение не положения вещей, но состояния поля, проникновение в определенную структуру или ситуацию окружающего поля» (там же, с.242). «Самоосуществление, на котором основана возможность сознания, действует, если можно так выразиться, — именно вследствие того, что оно представляет собой внутреннюю паузу или разрыв внутри живого существа между ним и им самим — как решето, сквозь поры которого просеивается проходящая материя опыта, становясь прошлым» (там же, с.248).

«Материализм и диалектика существуют отдельно друг от друга» не «в силу своего незрелого состояния», а только до тех пор, пока диалектика не забывает и не игнорирует свой необходимый Первоисточник и/или Первопричину. Фейербах не понял факт этой необходимости, поэтому он наивно отрицал реальность не опосредованной идеи, как и возможное Откровение. Именно поэтому он и посчитал плодотворным «противоестественное скрещивание» материализма с диалектической рациональностью.

Антропология Фейербаха действительно смогла внести некую свежую и новую содержательную струю в сухую диалектическую спекулятивную схематику и как бы хоть как-то оправдать материализм.

С какой-то точки зрения, вполне оправданно говорить о некоем тождестве диалектики и теории познания уже у самого Гегеля, но оригинальную антропологическую ему форму придал действительно Фейербах, а классический марксизм, вне всякого сомнения, позаимствовал ее у него. Наверное, можно даже согласиться и с тем, что «Фейербах пришел к новой форме рационалистической философии» (с. 291), хотя это заявление книги уже и не совсем бесспорно.

Действительно наивно: «Антропологический материализм Фейербаха предполагает, что отправной точкой философствования должен стать конкретный живой человек со своим чувственным эгоизмом и чувственными потребностями. Индивидуализированным является не только чувственное бытие, но и Разум» (с. 292). В данном случае лишь кажется, что

«более универсален Маркс, рассматривавший всю совокупность форм человеческой жизни, и каждую из них в отдельности, как особые виды продуктивной деятельности человека» (с. 293).

Что Фейербах, что Маркс – оба великолепны в своем оптимистично-наивном пафосе. Вдумайтесь: у них человеческое бессмертие сводится к лишь бесконечному воспроизводству человеческого рода. Нелепость же ими утверждаемых тавтологий «не существует бессмертия, но не существует также и смерти» и «человек есть произведение человека, продукт культуры, истории» (с. 293) – вообще очевидна. Удивительно! Но, по мнению авторов, «подобные мысли не имеют ничего общего ни с “простым и грубым сенсуализмом”, ни с биологизаторством, ни с натурализмом, ни с позитивизмом» (с. 293). Невозможно здесь не задать вопрос: а как тогда этот бред вообще называется? По большому счету, сюда же можно отнести и риторический т. н. «основной вопрос философии», сформулированный Фейербахом. (То, что Энгельс его повторил в своем классическом выражении позже без ссылки на первоисточник – неудивительно, классики были плагиаторы еще те. Об этом, правда, не без некоторой предвзятости, обстоятельно написал Черкезов).

Произведенное «противоестественное скрещивание» материализма с диалектической рациональностью, говоря словами книги, «приводит философа к диалектике и к началу синтеза ее с материализмом». Коряковцев и Вискунов в этом своеобразном философском извращении усмотрели «подлинную революцию в философии, что никак не вяжется с тем незначительным местом, которое обычно определяют Фейербаху в ее истории: между Гегелем и Марксом, среди прочих младогегельянцев, чья действительная роль в истории философии является более скромной» (с. 296).

На наш взгляд, афористичное утверждение Фейербаха о том, что «интимнейшую сущность человека выражает не положение “я мыслю, следовательно, я существую”, а положение “я хочу, следовательно, я существую”» («Эвдемонизм») – очень близко бунтарскому духу философии классиков марксизма. Авторы книги «Марксизм и полифония разумов» верно говорят, что «осознанная чувственная потребность (осваиваемая человеком природа) ставится им на место мышления, оторванного от чувств, от природы, чтобы стать исходным пунктом воззрения на мир» (с. 296). Но при этом они совершенно игнорируют, как и Фейербах, да и все материалисты, самое главное – духовную составляющую сущности прежде всего именно отдельного человека.

Фейербах говорит в «Основных положениях философии будущего»: «Истинная диалектика не есть монолог одинокого мыслителя с самим собой, это диалог между Я и Ты». Коряковцев и Вискунов совершенно верно трактуют практически коммунистическую здесь позицию фило-

софа, у него «истинная диалектика и истинная рациональность – это не особым образом понимаемая натурфилософия, а такая антропологическая теория, которая изображает индивида не иначе, как конкретное множество индивидов, а множество индивидов – не иначе, как их конкретное тождество, общность, род. Иначе говоря, это теория социальности. Родовая природа человека – это общность людей, их многообразная связь друг с другом – общество, вне индивидов не существующее, но обладающая отличными от каждого из них свойствами и логикой» (с. 296–297). Конечно, трудно не согласиться здесь с книгой, которая настаивает, что «антропологическая диалектика обозначила выход за пределы прежних методологических оппозиций» (с. 297). Хотя при этом, вопреки утверждению авторов, как нам кажется, Фейербах в полной мере так и не снял противоположность всеобщего и конкретного эмпирического индивида. Ведь на самом деле он лишь нашел или обозначил удобный и убедительный вариант / ракурс рассмотрения «эмпирического индивида» – через его «родовую природу».

Коряковцев и Вискунов достаточно глубоко и верно поняли общую для Фейербаха и Маркса фундаментальную мысль о природе человека, согласно которой человек – это прежде всего лишь «то, что происходит между индивидами». Однако очевидно, что это представление лишь отчасти может быть справедливым и оправданным. Действительно: «Трактуя именно таким образом человеческую сущность, он развивает философскую традицию, особой значимостью в которой пользовался контекст, связь между феноменами. В рамках этой традиции шел поиск “сущности” вещей не в них самих, а в их взаимосвязях, отношениях» (с. 297). Авторы правильно замечают, что «В ряде произведений Фейербах почти слово в слово повторяет идею Маркса о том, что сущность человека – это ансамбль, живая общность отношений людей друг с другом. Именно методологическая близость с учением Маркса стала причиной почти дословного (и независимого) совпадения с ним и в другом вопросе – по поводу понимания человеческого сознания как “осознанного бытия”» (с. 297). Признаемся честно: в свое время при нахождении этих совпадений, мы считали, что Маркс попросту дословно списал приемлемые для себя мысли у Фейербаха. Ведь классики марксизма вообще никогда не стеснялись списывать нужные для себя чужие мысли, не ссылаясь на их происхождение.

При внимательном анализе работ Маркса и Энгельса в них, на самом деле очень трудно или, скорее, вообще невозможно обозначить именно их оригинальные постулаты. По большому счету, их работы на самом деле представляют собой талантливо синтезированный компиляторский материал огромного объема, что, конечно, в целом, никак не умаляет его самостоятельного значения.

§ 2. О НАТУРАЛИЗМЕ И АТЕИЗМЕ ФЕЙЕРБАХА

«...человек не может жить без Оно. Но тот, кто живет лишь с Оно, тот не человек» (М. Бубер, «Я и Ты», с. 13).

Наряду с поверхностными и не всегда оправданными идеями, например трактующими Троицу как своеобразную метафору жизни человеческого общества, у Фейербаха есть реальные попытки преодоления гегелевской системы, для чего он не только искусственно ограничил «идеальное» рамками человеческой чувственности, взял чувственность человека в единстве с деятельностью его сознания, перерабатывающего представления, образы и мысли, но и само понятие чувственности попытался сделать неправомерно диалектически противоречивым, уже якобы заключающим в себя понятие о своем как бы ином – сверхчувственное, идеальное. Последнее он толковал антропологически, но никак не мистически и даже не сводя его к «природному». Напротив, «природное» он понимал тоже удивительно странно, как противоположное человеческому: «существо без человеческой сущности, без человеческих свойств и человеческой индивидуальности в действительности есть не что иное, как природа» («Сущность религии»). Удивляет то, что в этих верно обозначенных, ясно видимых, извращенных примитивным натурализмом представлениях Фейербаха авторы в упор не замечают никакого натурализма.

В книге Коряковцева и Вискунова говорится: «Чувственность, трактованная Фейербахом как деятельное отношение, развенчивает все тайны природы и духа, “снимая” их вертикальную оппозицию. В ней заключено их живое единство, их обоюдная реальная (не мифологическая) сопричастность: человеческая “физическая жизнь есть не что иное, как постоянная смена субъекта и объекта, цели и средства”. тем более, что “в творчестве я нахожусь в тождестве субъекта и объекта...”, – пишет философ (Фейербах в «Сущности христианства» и «Против дуализма тела и души, плоти и духа». – Ю. М.). Тождество субъекта и объекта и есть деятельное, продуктивное отношение. Человек как чувственно-практическое существо – это одновременно субъект и объект своей собственной практики. В процессе его жизнедеятельности это отличие исчезает. Человек есть свое собственное саморазличенное субъектно-объектное тождество, уникальная, неповторимая личность, выступающая в единстве всех своих проявлений как тотальность. Лишь поэтому человек уникален и бесконечен в своих проявлениях» (с. 301–302).

Примечание. Классики в «Немецкой идеологии» заявляли: «NB. Ошибка Фейербаха заключается не в том, что лежащую под носом чувственную видимость он подчиняет чувственной действительности, устанавливаемой

путем более точного изучения чувственных фактов, а в том, что в конечном счете он не может справиться с чувственностью без того, чтобы рассматривать ее “глазами” – т. е. через “очки” – философа». Впрочем, при таком понимании вещей, когда они берутся такими, каковы они в действительности, и как они возникли, всякая глубокомысленная философская проблема – это еще яснее будет показано в дальнейшем – сводится попросту к некоторому эмпирическому факту. Таков, например, важный вопрос об отношении человека к природе – вопрос, породивший все «безмерно великие творения» о «субстанции» и «самосознании». Этот вопрос отпадает сам собой, если учесть, что пресловутое «единство человека с природой» всегда имело место в промышленности» (т. 3, с. 42–43). Таким образом, в аутентичном марксизме «эмпирический факт», а точнее, эмпирическая наука нигилирует всю философию и специфическое философское мышление в придачу. Более того, даже и вечные философские вопросы отпадают как бы сами по себе. Маркс и Энгельс в своем наивном и грубом натурализме и близко не подозревают о всей бесконечной глубине сомнительности, в т. н. «понимании вещей, когда они берутся такими, каковы они в действительности».

По поводу изложенного здесь следует заметить следующее. Человек, конечно, не только чувственно-практическое существо, которое лишь «одновременно субъект и объект своей собственной практики». Человеку присущи творческое озарение, интуиция красоты, способность постижения абстрактных идеальных сущностей, никак не проявляющихся непосредственно в его чувственной практике, более того, ему может быть даже даровано Откровение и благодать очевидного постижения Истины Первоисточника. Именно этим человек прежде всего и принципиально отличается от животного. Сама по себе чувственность и практика могут пытаться игнорировать то, с чем не сталкивается в осознанном телесном опыте, но, конечно, тем самым вовсе никак не «развенчивает все тайны природы и духа, “снимая” их вертикальную оппозицию».

В книге Коряковцева и Вискунова верно говорится о том, что, с точки зрения «классиков марксизма, идея в идеалистической философии – это всего лишь мысленный, сверхчувственный эквивалент реального, чувственно-практического отношения между людьми» (с. 300). Правда, при этом, к сожалению, это представление классиков не характеризуется должным образом как извращенное вульгарно-натуралистическое.

Авторы здесь же продолжают: «Всякое понятие о человеческой индивидуальности испаряется, если человек мыслится как объект внечеловеческих, мистических сил» (с. 302).

На самом же деле все совершенно наоборот. Представление, что указанное Марксом самоотчуждение человека, выражающееся в лишении человеческого существа всех своих возможностей, в том, что человек мистифицирован, обманут, ограблен, ирреализован, оторван от самого

себя, может быть как-то преодолено уже в этом мире, – принципиально ложно. Совершенно очевидно, что настоящее самоотчуждение происходит уже даже в самом материалистическом мирозерцании Фейербаха и Маркса, ведь в нем изначально была потеряна «самость», или субъектность – творческое зерно человека. Вышеславцев правильно указывает на то, что в антропологии этих мыслителей нет никакой самости, никакого скрытого ядра личности, никакой свободы человека. Человек у них есть только некий пучок восприятий, пучок интересов, пучок рефлексов, продукт общественных отношений. Сама же личность – самое главное, именно то, что отличает человека от животного, есть лишь нечто эфемерное, несубстанциальное. Маркс, как это он и обычно делает, здесь тоже извращает гегелевскую идею самоотчуждения.

Н. Н. Алексеев в целом прав, когда утверждает, что «человек у Маркса перестает быть человеком, теряет себя, отчуждает себя, если верит в Бога и обладает частной собственностью; он становится человеком, возвращается к себе, освобождает свое сознание, лишь в том случае, если отказывается от Бога и от всякой собственности. Иначе говоря, человек достигает спасения в атеистическом коммунизме. К этому сводится все мирозерцание Маркса и все его учение о человеке».

Сам по себе человек ни у Фейербаха, ни у Маркса, по большому счету, не имеет никакой особой ценности, он ценится только как предикат отличной от него некой «родовой», прежде всего социальной сущности. Ни в чем так не проявляется самая интимная часть человеческой индивидуальности, как в его специфических верованиях. Наполняя гегелевское глубокое понятие отчуждения антропологическим содержанием, Фейербах до неузнаваемости уродует идею отчуждения. Извращенно понимая религию «именно как форму человеческого самоотчуждения, проявляющегося не в представлении, а в сфере человеческих отношений, как идеальную форму социального отчуждения» («Сущность христианства»), он ограничивается поверхностно-натуралистичной критикой религии.

Судя по всему, авторы книги «Марксизм и полифония разумов» – сами материалисты-атеисты, никак не возражают атеистической позиции ни Фейербаха, ни Маркса. В книге говорится, что «фантом, которому поклоняется человек – это он сам, воспринимаемый как “другой”, но совершенный. Точнее, как не освоенная, не развитая, “отчужденная” чувственность, заключающая в себе и способность человека быть творцом. В религии человек поклоняется своей собственной творческой силе, субъектом которой он себя не осознает. Критику религиозных убеждений верующие воспринимают очень болезненно именно потому, что видят в ней (и справедливо) “наезд” на свою личность, на самые свои интимные,

потаенные переживания. Но тем самым они (совершенно “по Фейербаху”: “отрицание человека равносильно отрицанию религии”) только разоблачают, очеловечивают своего бога, который на деле есть они сами, или то, что представляется им в себе самым существенным» (с. 304).

На самом деле в религии человек пытается, напротив, снять возникшее собственное «отчуждение» от очевидного Первоисточника всего феноменологически проявляющегося в реальности, в т. ч. и собственной творческой силы (в фихтеанском смысле – от «сверх-Я»), присутствие которого постигается в Откровениях и в прочем реальном мистическом опыте. Конечно, настоящие верующие болезненно или, скорее, с соболезованием воспринимают критику религии, ведь для них очевидна полная «слепота» критикующих, не видящих и не ощущающих в себе самую сущность Присутствия-Смысла, составляющего самые интимно-потаенные и наиболее ценные переживания всей жизни человеческой. Вне всякого сомнения, прав И. Бродский, слова которого приводятся в книге: «Обычно тот, кто плюет на Бога, плюет сначала на человека», ведь «религия выражает не специфическое состояние человеческих отношений», а специфическое состояние сугубо индивидуальной души, реально переживающей Присутствие Духа. Именно в этом переживании «заключается ее истинность и нравственная спасительная сила», которая так важна для действительно верующего человека.

Религия не выражает собой, как думают Фейербах и наши авторы Коряковцев и Вискунов, отношение к чему-то просто как бы к «другому, отличному от него и даже противоположному ему существу, в этом заключается ее неистинность, ограниченность, противоречие разуму и нравственности» («Сущность христианства»). На самом деле живая религия выражает собой отношение к чему-то Высшему совершенному и идеальному Изнутри самого себя, но не чуждому противоположному человеку, т. е. себе существу, а напротив, родному и по-отечески близкому, порождающему и изнутри, и извне всякую возможную истинность, неограниченность, нравственность и свободу в Духе.

Вне всякого сомнения, указываемый в книге «пагубный источник религиозного фанатизма» имеет совершенно противоположные корни и основания. Вероятно, одним из основных источников всякого фанатизма является т. н. ограниченная примитивная «душевность» (а не «духовность») массового сознания, противостоящая и всячески противящаяся истинным индивидуальным проявлениям Духа.

Т. е., как представляется, «отчуждение и самоотчуждение – с одной стороны, и освоение / присвоение и самоосвоение / самоприсвоение – с другой, составляют разные существенные стороны» не религии, а ее профанации и/или попросту ее проявления в этом модусе мирского пося-

стороннего бытия. Из-за совершенного непонимания и/или непринятия (игнорирования) сущности и действительных фундаментальных истоков религии «Фейербах связывает религиозное самоотчуждение человека с его недостаточной развитостью» (с. 305), а Маркс, со своей стороны, наивно полагал, что «эпоха отчуждения» это лишь «предыстория» человечества, предвосхищая этим и будущие социопсихологические утопические теории. «Маркс также указывал на то, что только деятельность, ее особый тип, способна вывести человека за рамки отчуждения» (с. 305–306).

Но в действительности ничто не в силах вывести мирского реального человека за рамки необходимого отчуждения, некие невероятные шансы приобретения удивительной способности по преодолению отчуждения, кажется, могут как-то быть лишь у измененных и/или у преображенных «рождением свыше» мистическим Откровением.

Удивительно и нелепо, «но сама чувственность человека в понимании Фейербаха рациональна и деятельна» (с. 306). «Иного субъекта, кроме человека, Фейербах не признает. Ему ясно, что для преодоления отчуждения не достаточно созерцания того, что уже есть. Для этого необходимо изменение в самой человеческой активной чувственности, в человеческой деятельности и в человеческих отношениях» (с. 306–307). По Фейербаху, это «всего лишь» значит, что надо опустить Бога до чувственной человеческой природы и просто не позволить Ему как бы далее опускаться уже ниже этого уровня (потрясающий бред пораженного материализмом разума!).

В действительности можно, конечно, утратить и настоящую религиозную веру, изменившись как бы обратно – потеряв всякую феноменальную способность к мистическому опыту. Но в таком случае вера в Бога будет неизбежно замещена верой в различных мирских идолов и квази-божков, в т. ч., возможно, и имеющих и/или носящих внешние религиозные атрибуты. И эти естественно вредоносные, т. к. это уже, конечно, – несовершенные и неидеальные антропные мирские посюсторонние мифы, идолы и боги, будут создавать / порождать ложные ценности и приоритеты, ведущие только к гибели своих адептов и всех их начинаний. Если же говорить о психических патологиях, то они, по всей видимости, вообще во всех случаях возможны.

Примечание. Указание книги на то, что «Фейербах (и в этом его повторяют классики марксизма) учит, что во всех попытках насильно уничтожить веру в бога прежнее, религиозное отношение к нему только воспроизводится лишь в другой конфессиональной или идеологической форме» (с. 307), на самом деле говорит лишь о том, что Фейербах, классики марксизма и сами ее авторы не являются сторонниками т. н. дикого, или варварского «воинствующего атеизма». Авторы указывают на то, что требование материализма и рационализма – «очеловечивания и демистификации всех сторон челове-

ского бытия», приводит к т. н. «гуманистическому атеизму». «Как таковой атеизм есть не “онтологическая схема”, каким он был у просветителей и стал в советском “марксизме-ленинизме”, а существенный элемент общего гуманистического мировоззрения и научной антропологии, функция рациональной философии» (с. 307). Все это говорит о том, что авторы наивно полагают, что только лишь одни внешние условия человеческой жизни и «делают религиозные верования неизбежными и общественно необходимыми», упуская из виду изначальное значение самой религии, как фундаментальной формы сознания.

Отрицание и/или не понимание истинной онтологической природы отчуждения, извращение его фихтеанского и гегелевского смысла «специфическим пониманием человеческого отчуждения именно» только лишь «как социального самоотчуждения человека» неизбежно ведет к профанации самого этого понятия. Полное отчуждение от религиозности и отрицание даже ее только феноменологической роли искажает восприятие реальности, извращает ценности и ориентиры, ведет к нарушению деятельных, творящих и нравственных связей как внутри самого человеческого сознания, так затем и внутри сего «всего мира», порождаемого уже самим человеком и действительно «человеческим самоотчуждением».

Авторы, кажется, вслед за Фейербахом считают, что у Фихте и Гегеля первичное отчуждение происходит при воздействии «внешней причины», не понимая, что Первопричина и Первоисточник проявляются сингулярно прежде всего именно изнутри в сознании.

Примечание. У феноменолога Шютца есть по этому поводу глубокое замечание: «существует первичная жизнь, которая не является ни единой, ни множественной, ни фактической, ни существенной; она, скорее, есть конечное основание всех этих различий трансцендентальная первичная жизнь, которая превращается в многообразие и которая в самой себе производит дифференциацию факта и сущности». (А. Шютц, *«Смысловая структура повседневного мира»*, с. 89).

Т. е. настаивать именно на некоей «внешности» причины отчуждения у Фихте и Гегеля совершенно не оправдано, не корректно и ошибочно. При этом удивительным образом у Фейербаха: «Так же, как у Фихте и Гегеля, отчуждение и самоотчуждение, в его понимании являются моментами и условиями сохранения целостности предмета, иначе говоря, являются условиями его освоения и самоосвоения. Отчуждение, самоотчуждение, а, с другой стороны, освоение/присвоение и самоосвоение / самоприсвоение, сливаются в единый процесс становления некоего единства. Содержание освоения и самоосвоения раскрываются Фейербахом в концепциях универсализма человеческой деятельности и когнитивного коммунизма» (с. 308) – об этом совершенно верно говорится в «Марксизме и полифонии разумов».

§ 3. О КОГНИТИВНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ КОММУНИЗМЕ

«...вся история есть не что иное, как непрерывное изменение человеческой природы» (*К. Маркс, т. 4, с. 161*).

«Времена меняются, и мы меняемся вместе с ними» (*т. 5, с. 27*).

«Неизбежно ли, чтобы человек всегда был несчастен?»

(*П.-Ж. Прудон*).

По-видимому, с Коряковцевым и Вискуновым можно согласиться по поводу определения, которое они дают, действительно проявляющейся у Фейербаха некоей утопической «концепции», как «когнитивно-антропологический коммунизм или “коммунизм знаний”». На самом деле «Фейербах первым (а Маркс только последовал за ним) высказал идею об универсальном характере человеческой деятельности. Действительный предмет преобразующей деятельности человека выходит за рамки любой природной ограниченности. Условием подобной деятельности является знание» (с. 309). Стоит ли здесь говорить о том, что в реальной действительности «предмет преобразующей деятельности человека» вообще никогда не выходит за рамки необходимой природной ограниченности, а любое знание, так или иначе, всегда ведь тоже ограничено и, более того, далеко не факт, что оно при этом истинно?

Коряковцев и Вискунов приводят цитаты Фейербаха, в которых он делает далеко не бесспорные выводы: «искусства и науки процветают лишь во взаимодействии людей, они не есть частная собственность; они суть общественная собственность человечества; они та область, где пользующийся дурной славой коммунизм уже стал истиной». И дальше: «любое специальное знание если и не по объему, то по своей силе есть знание всеобщее» (с. 309–310). Вероятно, авторам близка эта позиция Фейербаха и они далее продолжают: «В них проявляется эмпирическая непосредственная универсальность человека, его родовая сущность. Она не является тем, что нужно создавать или открывать заново, и при этом она не только мыслима, но существует в общественной повседневности и воспроизводится в сфере культурного общения. Общество, основу которого составляет обмен человеческой предметностью на основе свободной жизнедеятельности, производства знаний и артефактов, общество, где подобный обмен определяет все остальные социальные связи, есть коммунизм в понимании Фейербаха» (с. 310).

Переоценка значения «родовой сущности» «в общественной повседневности» и в воспроизводстве «сферы культурного общения», с одной стороны, и недооценка, с другой стороны, индивидуального и частного

в любой человеческой культуре и общественной жизни, естественно, приводят к неадекватности и/или утопичности всех выводов и представлений. Любой обмен неизбежно прежде всего предусматривает наличие частного и индивидуального различия в любой общности. «Свободная жизнедеятельность» точно так же предусматривает прежде всего некую свободу частного и индивидуального от имеющейся «родовой общности». Как представляется, именно свободный обмен и свободная жизнедеятельность (т. е. наличие нормального рынка во всех сферах общественной жизни) на практике наиболее принципиально противостоят и противоречат любому коммунизму, всегда ратующему во всем за некое абстрактное «общее» и планово-научное хозяйство.

В книге не без симпатии или, скорее, с глубоким уважением говорится о том, что Фейербах свой коммунизм «антропологизирует», сводит его к самым органическим основам человеческого существования как необходимый акт присвоения человеком своей собственной сущности. В этом он следует интуициям Дезаи. Подобное понимание коммунизма соответствует тому, которое Маркс несколько раньше, в 1844 году, эксплицируя фейербаховское учение о человеке, определил как «положительное упразднение частной собственности – этого самоотчуждения человека – и в силу этого как подлинное присвоение человеческой сущности человеком и для человека; а потому как полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства предшествующего развития, возвращение человека к самому себе как к человеку общественному, то есть, человеческому. Такой коммунизм, как заверченный натурализм, = гуманизму, а как заверченный гуманизм, = натурализму» (с. 310). По Марксу «История не делает ничего, она “не обладает никаким необъятным богатством”, она “не сражается ни в каких битвах”! Не “история”, а именно человек, действительный, живой человек – вот кто делает все это, всем обладает и за все борется. “История” не есть какая-то особая личность, которая пользуется человеком как средством для достижения своих целей. История – не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека» (т. 2, с. 102). Ведь в конечном итоге «для каждого человека самым близким существом является он сам» (т. 2, с. 110).

Примечание. Плеснер верно указывает на то, что «прагматически-биологическая теория возникновения культуры (отвлекаясь от многих иных теорий) в целом терпит крушение именно на том, что она выводит не имеющие целевой ориентации сферы культурной деятельности, нравы и культуру в более узком смысле, из целесообразных средств человеческого поведения, из инструментов, и таким образом оказывается не в состоянии постичь внутреннюю значительность человеческих дел, то есть свойственную им ценность, их предметный характер». У человека к целесообразному инструментарию «присоединяется еще нечто особенное», а именно «возможность

абстрагирования от процесса их изобретения. То, чего человек не открыл, он не может и изобрести. Животное может найти, но не изобрести, поскольку оно ничего при этом не находит (то есть не открывает). Ему не открывается результат его действия. Насколько же больше требуется в том случае, когда живое существо направляет свои усилия на нравы и лишенную целесообразности работу» (Плеснер Х. *«Ступени органического и человек: введение в философскую антропологию»*, с.277).

В ноябре 1844 года Энгельс говорит: «мы должны воспринять и то, ..., что если мы хотим чем-то помочь какому-нибудь делу, оно должно сперва стать нашим собственным, эгоистическим делом, – что, следовательно, мы в этом смысле, даже помимо каких-либо материальных чаяний, просто из эгоистических побуждений, являемся коммунистами и именно из эгоистических побуждений хотим быть людьми, а не только индивидами... Фейербаховский “человек” есть производное от бога, Ф[ейербах] пришел от бога к “человеку”», и потому его “человек” еще увенчан теологическим нимбом абстракции. Настоящий же путь, ведущий к “человеку”, – путь совершенно обратный. Мы должны исходить из “я”, из эмпирического, телесного индивида, но не для того, чтобы застрять на этом, ..., а чтобы от него подняться к “человеку”. “Человек” всегда остается призрачной фигурой, если его основой не является эмпирический человек. Одним словом, мы должны исходить из эмпиризма и материализма, если хотим, чтобы наши идеи и, в особенности, наш “человек” были чем-то реальным; мы должны всеобщее выводить из единичного, а не из самого себя или из ничего, как Гегель. Все это тривиальности, которые сами собой разумеются и которые, каждая в отдельности, уже сказаны были Фейербахом» (Ф. Энгельс, *т. 27, с. 12–13*). Чуть раньше, 11 августа 1844 года, Маркс пишет в письме Фейербаху: «я рад случаю засвидетельствовать Вам исключительно высокое уважение и – позвольте мне употребить это слово – любовь, испытываемые мною по отношению к Вам. Ваши книги “Философия будущего” и “Сущность веры”, несмотря на их небольшой размер, имеют во всяком случае большее значение, чем вся теперешняя немецкая литература, вместе взятая. В этих сочинениях Вы – я не знаю, намеренно ли – дали социализму философскую основу, и коммунисты сразу так и поняли эти Ваши работы. Единение людей с людьми, основанное на реальном различии между людьми, понятие человеческого рода, перенесенное с неба абстракции на реальную землю, – что это такое, как не понятие общества!» (К. Маркс, *т. 27, с. 381*).

Однако, как было уже показано, присвоение человеком своей собственной идеальной сущности невозможно в условиях посюстороннего реального мира по совершенно принципиальным причинам, т. к. именно эволюция форм отчуждения, самоотчуждения и есть по существу сам

процесс жизнедеятельности как отдельного индивида, так и общества в целом. Когда отвергают отчуждение и/или самоотчуждение в этом мире, по существу отвергается сама возможность существования всей этой реальности. (Не случайно Каиафа сказал в свое время, что «лучше одному человеку умереть за народ» – ведь если бы все последовали Примеру и пошли путем Иисуса, то, вне всякого сомнения, человеческая цивилизация стала бы попросту невозможной и неизбежно бы погибла!). Естественно, что какое-либо «положительное упразднение частной собственности» (этой совершенно необходимой социальной формы самоотчуждения человека, без которой нормальный рынок просто немыслим) никак не является подлинным присвоением человеческой сущности человеком и для человека; а также это ни в коем случае не является «возвращением человека к самому себе, как к человеку общественному, то есть, человеку». Опыт т. н. «социализма» во всех странах, где его навязывали, по уничтожению частной собственности убедительно показал, что тем самым отчуждение и самоотчуждение не преодолевалось, а, напротив, только катастрофически усиливалось, вплоть до полной утраты всякой человечности. «Коммунизм как заверченный натурализм» – неизбежно антигуманизм, а «заверченный гуманизм» – это вообще нонсенс, т. к. гуманизм на практике – это обязательно всегда процесс, а не некое законченное идеальное состояние.

Примечание. Классики полагали, что «индивид как таковой, рассматриваемый сам по себе, подчинен разделению труда, которое делает его односторонним, уродует, ограничивает» (т. 3, с. 439.) Любопытно, что при этом говорили они все-таки и о том, что «Должна... существовать разница между политической и человеческой эмансипацией. Необходимо поэтому исследовать сущность политической эмансипации, т. е. сущность развитого современного государства» (т. 2, с. 123).

В книге «Марксизм и полифония разумов» говорится: «В “Капитале” Маркс развивает диалектико-антропологическую концепцию коммунизма: «Капиталистический способ присвоения, вытекающий из капиталистического способа производства, а следовательно, капиталистическая частная собственность, есть первое отрицание индивидуальной частной собственности, основанной на собственном труде. Но капиталистическое производство порождает с необходимостью естественного процесса свое собственное отрицание [NB: коммунизм в данном случае понимается Марксом не как действие политической партии, а как именно «естественный процесс». – А. К., С. В.]. Это – отрицание отрицания. Оно восстанавливает не частную собственность, а индивидуальную собственность [выделено нами. – А. К., С. В.] на основе достижений капиталистической эры: на основе кооперации и общего владения землей и произведенными

самим трудом средствами производства». «Произведенные самим трудом средства производства», фигурирующие в роли предпосылки индивидуальной собственности – это и есть феербаховское «любое специальное знание», наука и искусство, производство всеобщего продукта, чья общественная форма исключает частную собственность на результаты человеческой деятельности» (с. 312).

Если даже согласиться с тем, что «капиталистическая частная собственность, есть первое отрицание индивидуальной частной собственности, основанной на собственном труде», то из этого вовсе не обязательно следует, что «капиталистическое производство порождает с необходимостью естественного процесса свое собственное отрицание». Действительно, коммунизм в данном случае понимается Марксом (при этом, следует заметить, совершенно неоправданно), как «естественный процесс». Упомянутое здесь Марксом «отрицание отрицания» в очередной раз показывает, как, манипулируя диалектическим методом, можно добиться убедительности любого бреда. Говорить же еще к тому же, что оно будет восстанавливать «не частную собственность, а индивидуальную собственность... на основе кооперации и общего владения землей и произведенными самим трудом средствами производства», по существу, совершенно ничем не обоснованное предположение или, точнее, банальное ложное пророчество.

Продолжая далее свои размышления, авторы не вполне верно трактуют марксово понимание «произведенных самим трудом средств производства», т. к. знания, науку и т. п. Маркс относил к производительным силам общества. Тем более, никак не оправданно считать, что «феербаховское “любое специальное знание”, наука и искусство, производство всеобщего продукта» может фигурировать «в роли предпосылки индивидуальной собственности», якобы отвергающей частную собственность. Предположение о том, что общественная форма человеческих знаний исключает частную собственность на эти результаты человеческой деятельности, ничем не обосновано, в действительности ничего после «времени» так ни ценится и так ни дорого, как приватная «информация» и приватные произведения искусства. Приводимое высказывание Андре Горца о том, что «Знания в принципе не приспособлены к тому, чтобы служить товаром», не выдерживает никакой критики – как будто какие-то естественные ресурсы как-то изначально «приспособлены к тому, чтобы служить товаром». Стоит ли здесь напоминать о том, каковы колоссальные средства регулярно тратятся на охрану этих форм частной и государственной собственности в мире?

Умиляет то, как авторы обращают внимание на то, что, согласно Марксу, «собственности общества противостоит не индивидуальная

собственность – они тождественны друг другу. Им обоим противостоит собственность частная, исключая индивидуальную как всеобщую». Здесь, как нам кажется, принципиально важно осознать, что в действительности на практике не существует и, вероятно, никогда не будет существовать никакой «собственности общества» как таковой. «Собственность общества» (так же, как и надуманная кем-то т. н. некая «субъектность коллектива») – это нонсенс, на практике под таким термином следует понимать наличие некой властной или полномочной особы, имеющей право так или иначе распоряжаться этой собственностью. В реальности существует, по большому счету, только две формы собственности: государственная собственность, которой распоряжаются чиновники, и частная собственность, подразумевающая и естественно включающая в себя менее развитую (собственную, вероятно, первоначальную форму) – индивидуальную, а также возможные различные корпоративные ее формы. Возможная смешанная форма собственности различается тем, кому принадлежит реальный контроль – чиновнику или «частнику». Вряд ли всегда оправданно говорить о каком-либо противостоянии между формами собственности, ведь в нормальном рыночном хозяйстве они скорее друг друга необходимо предполагают и дополняют. Трудно не согласиться с утверждениями авторов, что представление о существующем повсеместном противостоянии между формами собственности «могло сложиться лишь на диалектико-антропологической основе», т. к. к подобным ложным выводам, которые никак не соответствуют действительности, можно легко прийти именно путем манипулирования и/или злоупотребления диалектическим методом.

Итак, употребляя слова книги, но изменив их смысловое содержание, можно подвести некоторый промежуточный итог. В антропологически ориентированном рационализме Фейербаха начинается синтез или, точнее выражаясь, насильственное эклектическое скрещивание «материалистической и диалектической философских традиций», корректная совместимость которых изначально более чем сомнительна. Это его дело действительно «продолжил Маркс. Он заимствовал у Фейербаха диалектико-антропологическую идею самоотчуждения человека, но переосмыслил ее в ином ключе, выйдя за рамки прежних философских школ и направлений» (с. 313).

При этом авторы правильно аккуратно замечают: «Признавая методологическую и мировоззренческую близость Фейербаха и классического марксизма, мы вовсе не хотим сказать, что “последний немецкий классик” был “марксистом до Маркса”, а еще менее мы хотели бы выставить самого Маркса эпигоном Фейербаха» (с. 313–314).

Далее книга обещает прояснить читателям «научный метод Маркса в своей сугубой оригинальности», чтобы затем «оценить познавательные возможности этого метода в контексте общественных проблем современности». Специально об этом упоминаем, чтобы еще раз подтвердить ранее уже замеченное – то, что авторы являются адептами Маркса, глубоко верящими в «научность» его метода.

Закончить эту главу будет уместно, наверное, следующим высказыванием: «Вера в исторический закон, стоящий над историей, с помощью которого можно объяснить не только прошлое, но и настоящее, а также предсказать будущее, не имеет, очевидно, никакого основания в природе переживания человеком социальной действительности» (А. Шютц, *«Смысловая структура повседневного мира»*, с. 164).

Глава 6.

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ УСТАНОВКА И ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА

«...природа не храм, а мастерская» (*И. Тургенев «Отцы и дети»*).

«...я всегда движусь в диалектическом противоречии»
(*К. Маркс, т. 32, с. 449*).

«...логические категории все же прямо вытекают из “наших отношений”, т. е. внешних материальных причин»
(*К. Маркс, т. 32, с. 45*).

§ 1. О РЕЛИГИИ ПРЕДВАРИТЕЛЬНО, КРАТКО

«Принцы нуждаются больше в том, чтобы их развлекали, чем почитали. Только у бога хватает чувства юмора не тяготиться всеми воздаваемыми ему почестями» (*К. Маркс, т. 33, с. 525*).

«...религиозное божество, создало мирские условия, которые и отражаются в нем, в виде чего-то фантастического и вознесенного на небо» (*К. Маркс, т. 4, с. 306*).

«...атеизм, как голое отрицание религии, ссылающийся постоянно на религию, сам по себе без нее ничего не представляет и поэтому сам еще является религией» (*Ф. Энгельс, т. 36, с. 161*).

«...тот, кто произносит слово “Бог” и помыслы его действительно связаны с Ты, как бы он ни заблуждался, он обращается к истинному Ты своей жизни, которое не ограничить никаким другим и в отношении к которому, включающему все другие, он пребывает. Но и тот, кто презирает Имя и мнит себя безбожным, когда он самоотверженно, всем своим существом обращается к Ты своей жизни, как к Ты, которое не ограничить другими, он обращается к Богу» (*М. Бубер, «Я и Ты», с. 25–26*).

Трудно не согласиться с Марксом в том, что, как правило, «в находящемся в плену у религии процессе мышления продукт мышления не только претендует на господство над самим мышлением, но и осуществляет это господство» (*т. 26, ч. 3, с. 286*). Однако в представлениях клас-

сиков этот в целом верный тезис трактовался довольно-таки наивно-натуралистически: «Религия возникла в самые первобытные времена из самых невежественных, темных, первобытных представлений людей о своей собственной и об окружающей их внешней природе»; отнесена она была ими к т. н. «идеологической сфере», под идеологией же они подразумевали, кажется, чуть ли не всю мысленную сферу наблюдаемой реальности. Продолжая, Энгельс учит тому, что «Эти первоначальные религиозные представления, по большей части общие каждой данной родственной группе народов, после разделения таких групп развиваются у каждого народа своеобразно, соответственно выпавшим на его долю жизненным условиям». «Боги, созданные таким образом у каждого отдельного народа, были национальными богами, и их власть не переходила за границы охраняемой ими национальной области, по ту сторону которых безраздельно правили другие боги. Все эти боги жили в представлении людей лишь до тех пор, пока существовала создавшая их нация, и падали вместе с ее гибелью» (*т. 21, с. 313*). Любопытно избыточное рассуждение Энгельса, кажется, осознававшего, что «императорскими декретами, нельзя создать новую мировую религию», но считавшего, что Никейский собор, приспособивший христианство к роли государственной религии, как бы пророчески предусматривал исторически практически необозримое будущее, т. е. «тот факт, что уже через 250 лет оно стало государственной религией, достаточно показывает, до какой степени соответствовало оно обстоятельствам того времени» (*т. 21, с. 313–314*).

По всей видимости, вряд ли кому-то в данном контексте удастся определить конкретно эту «степень соответствия» тогдашним актуальным обстоятельствам. Ведь, как говорит Плеснер: «Одно только характерно для любой формы религиозности: она придает всему окончательность» (Плеснер Х. «*Ступени органического и человек: введение в философскую антропологию*», с.293). Не менее удивительным является и утверждение Энгельса о том, что «христианство вступило в свою последнюю стадию», поясняя это уменьшением его прогрессивной роли в политике – «оно все более и более стало исключительным достоянием господствующих классов, пользующихся им просто как средством управления, как уздой для низших классов. Вдобавок на деле оказывается совершенно безразличным, верят или не верят сами эти господа в свои религии». При этом «раз возникнув, религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен. Но изменения, происходящие в этом запасе представлений, определяются классовыми, следовательно, экономическими отношениями людей, делающих эти изменения» (*т. 21, с. 315–316*).

Примечание. Есть еще и достаточно характерное высказывание Энгельса: «Традиция – это великий тормоз, это сила инерции в истории; но она только пассивна и потому неизбежно оказывается сломленной. Поэтому религия тоже не может долго служить оплотом капиталистического общества. Если наши юридические, философские и религиозные представления являются более близкими или более отдаленными отпрысками господствующих в данном обществе экономических отношений, то эти представления не могут удержаться продолжительное время после того, как экономические отношения в корне изменились. Либо мы должны поверить в сверхъестественное откровение, либо согласиться, что никакие религиозные догмы не в состоянии спасти гибнущее общество» (Ф. Энгельс, *т. 22, с. 318–319*). Он об этом так уверенно говорит, что можно даже подумать, будто какие-то религиозные догмы были хоть когда-нибудь призваны к спасению гибнущего мирского общества. Какое к этому имеют или могут иметь отношение Откровения, реально переживаемые мистиками, вряд ли кто-то в силах пояснить.

Энгельс, конечно, прав, говоря как о формах социальных проявлений, что «Религии создаются людьми, которые сами ощущают потребность в ней и понимают религиозные потребности масс» (Ф. Энгельс, *т. 19, с. 308*). При этом Маркс говорит: «Как мне ни противна израильская вера, но взгляд Бауэра кажется мне все же слишком абстрактным. Надо пробить в христианском государстве столько брешей, сколько возможно, и провести туда контрабандой столько рационального, сколько это в наших силах» (К. Маркс, *т. 27, с. 375*). «Что может быть более роковым и вместе с тем более смешным, чем быть распятым на кресте из-за фантазии, которая взбрела на ум “плотнику”?» (К. Маркс, *т. 27, с. 476*). Получается, главная претензия Маркса к религиозному мышлению заключается в его изначальной иррациональности и как бы неразумной оторванности от насущной реальности, выражаемых в вере в слишком абстрактные фантазии. Вероятно, именно поэтому еще в ноябре 1842 года Маркс «разумно» материалистически-рационально утверждает, что «религия сама по себе лишена содержания, ее истоки находятся не на небе, а на земле, и с уничтожением той извращенной реальности, теоретическим выражением которой она является, она гибнет сама собой» (К. Маркс, *т. 27, с. 369–370*).

Классики марксизма извращенно полагают, что «религия как таковая не имеет ни сущности, ни царства. В религии люди превращают свой эмпирический мир в некую лишь мыслимую, представляемую сущность, противостоящую им как нечто чуждое. Объясняется же это опять-таки не посредством выведения из каких-нибудь других понятий, из “Самосознания” и тому подобной чепухи, а из всего существующего

дныне способа производства и общения, который так же не зависит от чистого понятия, как изобретение сельфактора и использование железных дорог не зависят от гегелевской философии». Более того, они еще настаивают и на том, что если кто-то очень сильно «уж хочет говорить о “сущности” религии, т. е. о материальной основе этой фантастической сущности, то он должен искать её не в... “сущности Человека” и не в предикатах бога, а лишь в материальном мире, который любая ступень развития религии застаёт уже существующим». Все т. н. «призраки», т. е. религиозные представления, – «если отвлечься от их реальной основы..., – поняты как представления внутри сознания, как мысли в голове человека, перенесённые из своей предметности обратно в субъект, возведённые из субстанции в само-сознание, суть, причуда или навязчивая идея» (т. 3, с. 146). Позиция Маркса и Энгельса в данном случае однозначно свидетельствует об их полном непонимании сущности религиозной формы сознания.

Как бы понятно, что Коряковцев и Вискунов – марксисты, они так же очень далеки от философии религии, но чтобы настолько – это уже слишком, они заявляют: «Христианство, ислам и буддизм стали продуктом взаимодействия трех додиалектических разумов на поле социального бессознательного» (с. 270).

В ответ на все эти марксистские опусы здесь сейчас скажем лишь следующее. Религия – это одна из основных необходимых форм сознания, на которую так или иначе опираются все остальные возможные «разумы» (это трюизм), хоть т. н. «додиалектические», хоть «диалектические», хоть «постдиалектические» (которые тоже, вероятно, должны быть, если диалектический метод все-таки когда-нибудь снимет сам себя, будучи последовательным в своем развертывании). Таким образом, если и упоминать здесь некое бессознательное, то в данном случае следует рассматривать не его социальный модус, а скорее опыт живого Присутствия надсознательного или «сверхъестественного» Бессознательного, который и является имманентной Первопричиной религиозно-мистической формы сознания, порождающей уже, в свою очередь, все возможные социальные формы проявления религиозности. Ведь, как отметил Декарт, – «мое восприятие Бога более первично, (даже – Ю.М.) нежели восприятие самого себя» (Декарт Р. *«Размышления о первой философии»* // соч. в 2-х т., т. 2, с. 38).

По самой крайней мере совершенно очевидно, что и «сегодня не следует рассматривать вопрос о религии как вопрос ясный и разрешенный» (Ж. Деррида *«Маркс и сыновья»*, с. 44).

§ 2. О «МАТЕРИАЛИЗМЕ» И «ИДЕАЛИЗМЕ»

«Нет ничего легче, как быть идеалистом за счет других людей»
(К. Маркс, т. 12, с. 434).

В книге «Марксизм и полифония разумов» утверждается, что «действительно, всякое новое раскрытие естественной причинно-следственной связи в живой и неживой “первичной” природе» ставит идеализм и религию под сомнение. На место произвола человеческого индивида или некоего внеприродного, внеисторического, сверхъестественного духа (“бога”) становится природная закономерность. Астрофизика изгоняет духов из космоса, генетика – из мира живых существ и так далее. Наука как целостный, развернутый в истории процесс развития сущностных сил человека, расколдовывает мир. В этом заключается несомненная правота сциентистского материализма!» (с. 319).

Некоторое время даже сомневались, стоит ли тратить время, комментировать эти столь вульгарно-поверхностные высказывания и повторять уже набившие оскомину банальности. Сразу считаем нужным здесь оговориться, что не относим себя к мистикам или религиозным людям (и уж, тем более, христианам), но и к однозначным атеистам, отнести себя, тем более, не можем.

По всей видимости, нашим авторам совершенно невдомек:

1) что т. н. «естественная причинно-следственная связь в живой и неживой “первичной” природе», т. е. в «материи» или в физической сфере бытия никаким боком вообще не касаются живой религии, религиозного сознания, религиозно-мистического опыта; естественно, речь не идет о внешних, мирских, ее проявлениях – социально-формальных институтах, культах, обрядах и т. п.;

2) что любая посюсторонняя «природная закономерность» совершенно принципиально никаким образом не может стать на место «некоего внеприродного, внеисторического, сверхъестественного» потустороннего;

3) очевидность того, что наука никаким образом не может ничего потустороннего даже как-то касаться, не говоря уже об «изгонять» (причем даже непонятно – откуда и куда); более того, наука в действительности скорее «заколдовывает», чем «расколдовывает мир» своими абстрактными обозначениями и бесконечными допущениями-аксиомами (в каком-то смысле, сама по себе наука – это и есть магия).

В изложенных взглядах заключается не «несомненная правота сциентистского материализма» (как извращенно полагают Коряковцев с Вискуновым), а его очевидная вульгарность, натуралистическая поверхностность, ограниченность и даже некая пошлость! Любопытно, что при этом авторы выдвигают, по большому счету, оправданные обвинения сторонникам указанной точки зрения (правда, делают они это в не

вполне приемлемой форме), говоря, что «как справедливо указывали классики марксизма (повторяя Фейербаха), несовершенство просветительского, естественнонаучного материализма всякий раз обнаруживало себя, как только его адепты принимались объяснять феномены человеческого сознания или общественной жизни, то есть, те сферы, где материя и сознание объединены в едином субъекте – в человеке» (с. 319).

Следует заметить, что говорить о некоем объединении «материи» и «сознания» вообще не вполне корректно, т. к. в данном случае они практически неразличимы. В книге говорится, что «в этом случае они впадали в самый, что ни на есть, одиозный идеализм, в умозрительную схематику и спекуляцию», но, как представляется, все совершенно напротив, грубое натуралистично-материалистическое отрицание идеальных сущностей и умозрения в их постижении неизбежно делает сциентистский материализм очень уязвимым для критики. При этом далее совершенно верно замечается, что «Бог, вообще мир идеального, сверхчувственного, им отвергался постольку, поскольку они индивиду не “даны в ощущениях”. Допустим, это верно, но непосредственно в ощущениях индивиду не даны и некоторые материальные объекты, например, атомы, электроны или электромагнитное поле» (с. 319–320).

Здесь нужно сделать, как бы попутно, пару собственных замечаний.

1. Как уже ранее нами указывалось, вообще не вполне корректно говорить о «непосредственности» того, что дано в ощущениях, да и в восприятии в целом. Непосредственным, кажется, может как-то быть (и то очень вряд ли) лишь очевидность мистического Откровения. Все восприятие так или иначе неминуемо как-то опосредовано (по крайней мере уже эмоцией и собственным врожденным индивидуальным психотипом).

2. Далее, «в ощущениях индивиду не даны» не «некоторые материальные объекты», а их подавляющее большинство, особенно если вспомнить, кстати, т. н. «темную материю».

3. Более того, не вполне понятно то, насколько обоснованно многие из приведенных умозрительных и/или абстрактных объектов могут считаться именно «материальными».

Маркс и Энгельс уверенно тавтологично заявляют, что почва для догматических предпосылок исчезнет вообще только после признания действительными предпосылками своего собственного мышления материалистических предпосылок (т. 3, с. 436). Итак, материалисты говорят о, так сказать, самой главной своей предпосылке: «материя физична, состоит из физических вещей, данных в ощущении». Им оправданно возражают: «Заметьте, нам не даны в ощущениях ни атомы, ни молекулы, ни многие волновые эффекты, ни вакуум и т. д. – это, по-вашему, материя или нет?» Материалисты же, отвечая, как бы «объясняют»: «Всё физическое имеет параметры – массу, размеры и энергетический потенциал (заряд,

импульс, мощность). Наличие этих параметров определяет материальность объектов».

Но, вздумайтесь, что такое именно на самом деле эти: масса, размер, энергия, сила, мощность и т. п.? Ведь, если не по учебникам физики, все это – лишь некие условленности, названия, лишь каких-то еще явлений или феноменов, таких же, по большому счету, неопределенных, как и все остальные. Поэтому говорить о материальности вообще, с нашей точки зрения, не корректно. Более оправданно всё-таки в данном случае говорить только лишь о физических объектах, которые описываемы в физико-математических терминах. К нефизическим объектам следует, по-видимому, отнести прежде всего всё то, что никаким образом не зависит от пространства-времени, т. е. образы, идеи, идеальное, совершенное, абстрактное, математическое и т. п. Т.е., это значит то, что в принципе не может быть никак описано в физико-математических терминах.

Примечание. Плеснер, как бы уточняя Ионна Дамаскина отмечает немало важный нюанс – плоть и тело, будучи кажется одним и тем же, «хотя и не представляют собой материально делимые системы, все же не совпадают между собой» (Плеснер Х. *«Ступени органического и человек: введение в философскую антропологию»*, с.256). Ведь «физическое вещественное тело (то, что реально определимо в пространственно-временном смысле) полностью сводимо к явлению» (там же, с.257), а плоть – нет.

Поэтому и ответ на вопрос о том, в какой мере сознание является физическим объектом или процессом, а в какой нет, для нас не очевиден. Хотя мы, конечно, и склонны в целом к тому, что, по крайней мере, само осознание квалиа является уже точно не физическим актом (при этом, вероятно, оно как-то оставляет некие как бы следы в собственной сфере сознания). Таким образом, осознание имеет своей оболочкой всё имеющееся сознание (возможно, это даже некие его физические модусы), горизонт которого может, вероятно, как-то выходить за рамки его собственного организма или носителя. То, что некое сознание имеется у других, кроме человека, живых организмов, видно по их способности к различению, восприятию и памяти. Но есть ли у них при этом хоть какое-то осознание? Об этом мы можем лишь догадываться. Нужно, однако, подчеркнуть, что если восприятие – это процесс переформатирования первичного внешнего физического материала, поступающего через органы чувств, во внутреннее читабельное ментальное содержание – квалиа (иными словами, восприятие – это и есть процесс порождения информации), то значит по меньшей мере результат всякого восприятия уже нефизичен. То, что в дальнейшем эта информация может быть записана, как бы возвращена в какой-то материальный носитель или физический модус сознания, ничего не меняет в ее нематериальной сущности. Таким образом, нефизический модус сознания должен быть имманентен вообще всякому живому организму.

Нужно согласиться и со следующими совершенно верными рассуждениями авторов: «Сциентистский материализм говорит об объективной реальности, но о том же говорит и идеалист Платон: о существовании объективного, независимого от человеческого сознания мира идей. Можно ответить на это, что в отличие от идеалистов материалисты под объективной реальностью имеют в виду не идеи, а природу, “данную в ощущении”. Но чем природа отличается от идеи, если она не вся “дана в ощущении”? Атом, электрон или прибавочная стоимость для отдельного индивида пребывают в “идее”, в “идеальном” и сверхчувственном. Сводя все дело к “объективной реальности” и “вторичности” индивидуального сознания (то есть, по сути, выстраивая вертикаль, где место бога занимает “материя”), сциентистские материалисты делали свое учение неотличимым от взглядов идеалистов или даже религиозно-догматического мировоззрения: “Используемая как символ веры, как кредо, наука (как и вообще всякое кредо) может служить самым дьявольским силам – узколюбость сциентизма ничуть не предпочтительнее узколюбости воинствующей религии”. (Хоркхаймер М. “Затмение разума. К критике инструментального разума”). Получался замкнутый круг: противоборствующие философские школы – “линия Платона” и “линия Демокрита” – сходились в признании “объективной реальности” и зависимости от нее отдельного сознания, а так же в том, что при ее объяснении одинаково использовали умозрительные схемы» (с. 320). Трудно не согласиться и с последующими выводами, приведенными в книге: «Стало быть, сциентистско-материалистический подход в лучшем случае – это только условие решения научных и мировоззренческих проблем, а не само решение их. В действительности материалистическая установка на познание объективной реальности самой по себе не может реализоваться в декларациях и в конструировании “материалистически онтологических” схем, умозрительно толкующих о том, что “материя первична”. Эта установка реализуется в чем-то другом. Строго говоря, материализм – это только мировоззренческая система, не существующая вне человеческих голов и их дискурсивного общения. В природе, независимо от человека, не существует никакого “материализма”. В этом смысле материализм в такой же степени “идеален” как и собственно идеализм, в смысле: укоренен в человеческих представлениях и в человеческой практике» (с. 320–321).

Удивительно, что авторы при всём этом почему-то не указали на, казалось бы, очевидную целесообразность вообще отказаться от употребления этих, в конце концов, только лишь самим марксизмом идеологизированных и явно переоцененных терминов – «материализм» и «идеализм».

Но вот уже с дальнейшими утверждениями авторов, конечно, нельзя никак согласиться: «оставаясь разными мировоззрениями, сциентистский материализм (позитивизм) и идеализм приводят к одному и тому

же результату, если они развиваются на одной и той же методологической основе принципа тождества. Только у материалистов это выражает непоследовательность их мировоззрения, в то время как у идеалистов как раз наоборот, это происходит именно в силу последовательности их идеализма. Последнее подтверждается тем, что когда на идеалистической основе зарождается диалектика, то это порождает противоречие между ней и идеалистической системой, как это произошло у Гегеля» (с. 321).

Действительно, «у материалистов это выражает непоследовательность» их фактических логических построений и ошибочность их допущений, в отличие от видимой последовательности идеалистических, как бы «безупречных» спекулятивных схем. Не случайно именно на идеалистической основе зарождается диалектика. Более того, необходимо осознать, что диалектика только на этой основе и может адекватно и последовательно формироваться. Именно игнорирование идеалистической основы порождает сущностное противоречие и нарушает необходимую последовательность вообще всякой возможной диалектической системы. Это на самом деле, сами того не замечая, подтвердили своими же вышеприведенными рассуждениями и сами авторы.

Естественно, что «само по себе постулирование “первичности материи” и независимости законов природы от человеческого сознания еще» не только не является признаком диалектики, но даже, напротив, противоречит ее самым необходимым основаниям. На самом деле, чтобы согласиться с наивно-поверхностным бредом о некоем «приоритете материального объекта перед сознанием» диалектика и вовсе не нужна. Вне всякого сомнения, «философская позиция материализма... сама по себе к диалектике не имеет никакого особого отношения» (с. 321–322). Выходит, что авторы наконец-то как бы и признали то, что так упорно изначально отвергали в этой же книге.

Нельзя пройти мимо и вот этих утверждений Коряковцева и Вискунова: «Сейчас много пишут и говорят о том, что оппозиция “материализма” и “идеализма” устарела. Но часто это делается лишь затем, чтобы восстановить в правах спекуляцию и мистику, и подчинить философию вполне определенным идеологическим целям. Однако противостояние “материализма” и “идеализма” как философских школ действительно устаревает в той степени, в какой философия перестает заниматься спекуляциями о “сакральном”, “метафизическом”, “феноменальном”, “трансцендентальном” и “априорном”, в какой степени она превращается из рационализированного мифа или набора сциентистско-позитивистских формул в антропологическую и социальную теорию. Этот процесс ее очеловечивания начал Фейербах и продолжил Маркс. То, что у обоих принимало форму третирования философии как таковой, в действительности привело к созданию философии второго диалектического синтеза» (с. 358).

Примечание. Классики задаются вопросом «Чем было бы естествознание без промышленности и торговли?» и смело на него отвечают: «Даже это “чистое” естествознание получает свою цель, равно как и свой материал, лишь благодаря торговле и промышленности, благодаря чувственной деятельности людей. Эта деятельность, этот непрерывный чувственный труд и созидание, это производство служит настолько глубокой основой всего чувственного мира, как он теперь существует, что если бы оно прекратилось хотя бы лишь на один год, то Фейербах увидел бы огромные изменения не только в мире природы, – очень скоро не стало бы и всего человеческого мира, его, Фейербаха, собственной способности созерцания и даже его собственного существования. Конечно, при этом сохраняется приоритет внешней природы, и всё это, конечно, неприменимо к первичным, возникшим путём самопроизвольного зарождения» (т. 3, с. . 43). Что здесь особенно бросается в глаза, так это прежде всего грубая, совершенно ложная изначальная установка – приоритет внешнего. Каким образом может быть соблюден этот приоритет, непонятно, ведь истоки всякой сущности могут как-то проявляться только исключительно изнутри. Конечно, прекращение деятельности экономики неминуемо приведет к деградации, да и гибели цивилизации, но говорить из-за этого вообще о гибели всего человеческого мира и даже человеческой способности созерцания, кажется всё-таки несколько гипертрофировано избыточным.

Здесь лишь изложим то, как бы мы сами говорили об этом. Противостояние «материализма» и «идеализма» как философских школ действительно устаревает в той степени, в какой степени сама философия перестает заниматься, так сказать, рационализированными, натуралистическими мифами или превращениями определенных сциентистско-позитивистских формул в некую специфическую «универсальную» антропологию и социальную утопию и при этом как бы возвращается к неконъюнктурным имманентным размышлениям о «сакральном», «метафизическом», «феноменальном», «трансцендентальном» и «априорном».

Процесс т. н. «очеловечивания философии» действительно начал Фейербах и продолжил Маркс. При этом «то, что у обоих принимало форму ретирования философии как таковой, в действительности при вело» не «к созданию философии второго диалектического синтеза», а к убиению самой по себе философии, т. е., иными словами, к игнорированию самого ее глубинного изначального существа.

Примечание. Наверное, здесь следует хоть коротко высказаться по поводу схоластического концепта Коряковцева и Вискунова т. н. «первого и второго диалектического синтеза». Как нам представляется, он совершенно избыточен и может быть как-то допустим лишь с ложной, как бы постмарксистской, позиции самих авторов. Однако в наши задачи вовсе не входит исследование и анализ самого по себе концепта Коряковцева и Вискунова, как бы уже выходящего за горизонты учения Маркса. Поэтому мы оставляем, эту работу для их почитателей или учеников.

§ 3. ОБ ОНТОЛОГИИ В УЧЕНИИ МАРКСА

В обсуждаемой книге Коряковцева и Вискунова совершенно верно указывается на то, что «в своей онтологии классический марксизм не пошел дальше материализма XVIII века. И это несмотря на всю методологическую разницу между ними!». То, что «в классическом марксизме онтология осталась в зачаточном состоянии», как уже должно быть ясно, это вовсе не случайно, т. к. без трансцендентной идеальной составляющей ни бытие, ни онтология попросту не могут быть мыслимы последовательно! В связи с чем, кстати, следует признать ложными и/или не соответствующими действительности все обобщающие «диалектические» рассуждения, выводы и определения книги о искусственно различенных т. н. «первом» и «втором диалектическом синтезе» в развитии философской мысли. Кроме того, очень трудно согласиться с утверждением авторов о том, что классиками марксизма якобы была «системно разработана социальная философия и четко намечена антропология». Никакой оригинальной философии, по большому счету, в учении Маркса нет, да он ее, собственно, и сам отвергал. Говоря словами книги, это учение, принципиально порывая с богословием, стремилось расколдовать мир и, опираясь на достижения науки, радикально преобразовать общество, тем самым оно лишь выражало собственную навязчивую революционность, а также «секуляризацию, индивидуализацию и рационализацию общественного сознания».

§ 4. МАРКС КАК ОНТОЛОГ И МЕТОДОЛОГ

Если Маркс и не был гениальным мыслителем, то ярчайшим синтезатором различных идей он был без сомнения. Он действительно не был типичным мыслителем XIX века – радикализм сделал из него своего рода маргинала. Но необходимо видеть разницу между политическим радикализмом Маркса и его интеллектуальной оригинальностью. Политически Маркс резко отвергал либерально-консервативное согласие и компромисс. Интеллектуально же его радикализм был не отрицанием, а скорее движением вперед и вглубь.

В этом смысле интересно сравнить Маркса и Ницше. Если Ницше был радикальным в своем отрицании как бы базовых тенденций современного мышления, то Карл Маркс был радикален идентификацией этих тенденций. Кстати, одной из причин столь значительного влияния обоих

этих мыслителей на цивилизацию вполне оправданно считать их своеобразную ревизию-интерпретацию некоторых фундаментальных евангельских идей.

Позиция Маркса, несмотря на его негативное отношение к духу «торгашества», по-еврейски практична и прагматична. Он исследует и анализирует только то, что касается людей конкретно, а их, по его мнению, прежде всего касается окружающий их социальный и природный мир. Этот Марксов подход, называемый (с легкой руки Энгельса) эпигонами «историческим материализмом», не особо оригинален и очень ограничен (прежде всего в философском смысле) рассмотрением только сугубо общественной истории, но не всей наблюдаемой реальности жизни человека вообще.

Примечание. Здесь следует отметить любопытный факт: Маркс рассматривал Гегеля только как онтологического идеалиста, но на самом деле однозначно Гегель прежде всего был идеалистом в методологии (по большей части, даже феноменологом), ведь его метод основывался на рефлексивной и разъясняющей силе человеческого самосознания. По Гегелю, доступ к миру человек получает только через свое мышление (вспомните Николая Кузанского и «предтечу» Гегеля – Фихте). Очень похоже на то, что для Гегеля Дух сам по себе есть лишь абстракция и обретает какое-то существование только благодаря деятельности смертных.

В методологическом плане Маркс полагал, что возникающая наука о человеке в чем-то аналогична ньютоновскому естествознанию, которое, как он подчеркивал, было весьма «практическим». По выводу Аллана Мегилла (с которым нам здесь трудно не согласиться), Карл Маркс, тем не менее, никогда не был позитивистом, хотя и разделял их стремление к открытию законов природы и общества. Но он не считал, что путь к открытию этих законов лежит только через сбор фактов и индуктивный вывод. Ему, кажется, вообще были неинтересны вопросы о конечной природе мира или, например, о сущности самого по себе бытия. (После такого вывода, честно говоря, очень трудно называть его философом. Вообще совершенно неясно, понимал ли он адекватно таких философов, как Фихте или, например, Шеллинг).

Что же лежит в основе метода Карла Маркса? По мнению того же Мегилла, Маркс был эмпириком в процессе сбора и анализа данных, но характерным образом при рассмотрении проблем он старался всё-таки артикулировать ее концепт (сущность, если угодно) и затем вывести из этого следствие. Маркс в целом, по-видимому, разделял гегелевскую тенденцию к абстрактности. Любопытно, что сам Гегель критиковал абстрактное, формальное мышление Аристотеля, которое он описывал

как выведенное из единичностей реального мира. (По Гегелю, «философия... не рассматривает несущественного определения, а рассматривает определение, поскольку оно существенно; не абстрактное или недействительное ее стихия и содержание, а действительное, само себя полагающее и внутри – себя – живущее, наличное бытие в своем понятии» (*Феноменология Духа*, с. 24). Это утверждение, кстати, уместно сравнить с положениями феноменологии Гуссерля). Очевидно, что Маркс пытался подорвать Гегеля на «мине», заложенной им самим, но, похоже, не осознавал, что такую же «мину» он закладывает и под себя самого.

Мегилл вполне обоснованно полагает, что Маркс извлек из философии Гегеля свои понятия всеобщности и универсальности и понятие разумной прогрессивной истории. Только у него, как верно говорит Мегилл, «вместо общей ориентации в прошлое появилась ориентация на будущее». Он как бы постоянно повторяет: «Я нахожусь здесь и сейчас, но вещи, меня окружающие не таковы, каковыми должны быть». Вопрос лишь в следующем: как изменить вещи? Маркс утверждает, что «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его». По нашему глубокому убеждению, в этом положении заключается, по большому счету, вся абсурдная ментальная сущность учения Маркса. Отклоняясь от Гегеля, Маркс, без сомнения, отклонился и от концепции «разумной истории» Гегеля в прямо противоположную сторону. История у Маркса уже не выглядела лишь как история философов, шаг за шагом, кажется, снимающая покров со становящейся все более сложной истины.

§ 5. ФИЛОСОФСКИЕ УЧЕНИЯ И ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ

«Всякая изреченная мысль – это уже всегда ложь» (Ф. Тютчев)

Никакие историко-философские исследования не в силах вполне адекватно изобразить «действительную разницу между философскими учениями и действительным развитием философской мысли». Даже если они будут, как этого требует книга Коряковцева и Вискунова, обращать все «свое внимание на методологическую разницу мировоззрений и на методологическую полифонию внутри них», у этих исследований ничего толком не выйдет. По всей видимости, так происходит из-за того, что при этом «внешнем» анализе уже изначально игнорируется необходимая для

более полного и исчерпывающего описания «внутренняя» автономная и ненаблюдаемая история самого духа. Естественно, что «сама по себе принадлежность к материалистическому или идеалистическому лагерю мало что говорит о содержании и методологии философского учения» (с. 325).

Неверно полагать, что «суждения о том или ином философе необходимо выносить» только «в соответствии с используемым им методом. Ибо поступок философа как философа – это его изреченная мысль. Даже будучи ложной относительно внешнего мира, она содержит истину о самом философе, о стиле», о специфике его ментального и эмоционального состояния, а не только лишь о «методе его мышления» (с. 325).

Вероятно, материализм можно определить негативно как представление или учение, нелепо отрицающее какую-либо зависимость материи или, точнее, физического мира, от идеального и грубо вульгарно отвергающее само его наличие в объективной действительности, а не лишь «проводящее различие между ними, то есть, разрывающее парменидовское тождество», как об этом говорят авторы.

Диалектика же, которая представляет собой последовательное различение в конкретном тождестве, в том числе и прежде всего в тождестве бытия и Абсолютной Идеи, ни в коем случае не приходит к материализму, скорее наоборот, она его необходимо отвергает как некое недоразвитое мировоззрение (иными словами, как недоразумение), не отличающее различные имманентные сферы или модусы бытия посястороннего и потусторонних миров. Никакой «следующий, более последовательный диалектический синтез» на материалистической основе на самом деле принципиально не возможен, т. к. отрицает саму единственно возможную идеалистическую диалектическую систему или последовательность.

Примечание. На всякий случай, сообщим и/или повторимся, что очень скептически относимся к диалектической логике и вообще к диалектике в целом и, уж точно, не являемся адептами диалектического метода. Тем не менее, понимаем и/или ощущаем всю красоту и великолепие диалектических спекуляций.

«Диалектические» извращения Маркса убедительно это подтверждают. Таким образом, утверждение книги, что «только преодоление тождества на основе диалектики способно сделать материализм последовательным материализмом, равно как и диалектика, только будучи материалистической, может стать последовательной диалектикой, то есть, способной провести синтез противоречий» (с. 326), попросту совершенно нелепо и бессмысленно. Наверное, правильно сказать, что марксистская диалектика и его материализм совпадают. В данном случае эта извращенная

диалектика есть метод материализма как изначально ограниченного натурализмом мировоззрения, в то время как последний есть истина этого извращения и/или искажения диалектики, есть условие самоликвидации действительно диалектического мышления и его практической самореализации в философии как одной из форм сознания или духа.

Вне всякого сомнения, вполне естественно, «диалектика есть только представление, декларация», т. к. она никогда не может быть вполне «соотнесена с практической и теоретической деятельностью конкретного человека, понимаемого как общественный “мир” (Маркс), как социальная тотальность» (с. 326). Правда, в таком случае, совершенно непонятно, на каком основании она претендует на всеобщность и универсальность.

Коряковцев с Вискуновым утверждают следующее: «Диалектика не формализуема, ее нельзя “изложить” наподобие формальной логики, в виде готовых абстрактных категорий, как это было принято в “марксизме-ленинизме”. Материализм же, в свою очередь, так же превращается в абстракцию, в онтологическую схему без диалектико-рационалистической рефлексии, в которой мыслимое превращает себя в “материю”, в объект и постигает себя в своей необходимой связи как логику. Диалектический рационализм есть мировоззрение науки» (с. 326).

По этому поводу, как представляется, нужно указать на имеющуюся принципиально иную точку зрения. Диалектика естественно формализуема, ее можно «изложить» наподобие формальной логики в виде готовых специфических диалектических абстрактных категорий, что, собственно, и было блестяще выполнено в гениальной гегелевской системе. Ведь очевидно, что диалектика является только одним из видов понятийного мышления. Материализм же, по большому счету, что совершенно очевидно, изначально является лишь абстракцией (некоей сферы мысленного). В некую онтологическую схему с помощью диалектико-рационалистической рефлексии, в которой мыслимое превращает себя там, где это нужно, в «материю», в объект и постигает себя при этом в своей необходимой связи как логику, можно загнать все что угодно.

Диалектический рационализм ни в коем случае не является мировоззрением науки и не может им быть, притом по совершенно принципиальным причинам. Вне всякого сомнения, «научное мировоззрение, преодолевшее узкую специализацию, и выходящее на обобщение данных разных наук, на отражение мира в целом, есть философия». Но совершенно неприемлемо полагать, что «материализм, рационализм, диалектика, наука, философия – это все названия одного и того же, а именно – имена человеческого сознания, понимающего самого себя в необходимой связи с окружающим миром» (с. 326). Ведь в данном слу-

чае в этот ряд следует поставить вообще весь ряд имеющихся т. н. «имен человеческого сознания». Справедливо к ним еще относятся: идеализм, воля, парадоксальность, жизненность, искусство, религия, иррациональное, эмоциональное, чувственное и т. п. Какой же тогда резон все эти понятия «сваливать в одну кучу»?.. В данном смысле диалектика – это лишь одна из возможных форм познания и всего лишь один из вариантов ее теоретического описания. Употребление всех этих понятий проистекает из проявлений имманентных свойств сознания и именно тем самым отражает его так или иначе как бы разорванное состояние. Именно то, что диалектика способна развиваться только на спекулятивной основе, ее принципиально и специфически ограничивает. Не материализм и диалектика, как об этом толкует книга, а диалектика и именно идеализм в своем последовательном выражении тождественны. Ведь необходимым началом диалектического процесса в любом случае является отчуждение и/или самоотчуждение не-Я от сверх-Я, или от Абсолютной Идеи, последовательный диалектический синтез может произойти только на основе этого уже имеющегося содержания или допущения. Материализм и диалектика взаимно друг друга скорее отвергают, т. к. нарушают или искажают нужную последовательность друг друга. Поэтому представления Коряковцева и Вискунова о том, что «спекулятивно-идеалистические воплощения диалектики в учениях Фихте и Гегеля связаны с ее становлением, когда она была еще непоследовательно выражена и перепутана со своей противоположностью» (с. 327), конечно же, более чем сомнительны и неприемлемы.

Не менее сомнительным и искусственно надуманным является указание книги о том, что «Истина состоит не в противостоянии материалистического и идеалистического мировоззрений, как было изложено в советских учебниках по философии, да и трактуется по сей день, а в противостоянии различных типов рациональности, которые, как свидетельствует история философии, могут выражаться одинаково в обоих этих мировоззрениях» (с. 327).

Вероятнее всего, истина изначально находится вообще за горизонтом возможностей понимания и представлений всякой рациональности. Противопоставление «различных типов рациональности» по существу ничего радикально нового не могут добавить или прояснить, т. к. топчутся, предлагая различные убедительные интерпретации, собственнно постоянно в одной и той же локальной, так или иначе, спекулятивно-понятийной сфере бытия, сознания или мысленного. Проблема же, дальнейших возможных различений, как представляется всегда актуальна.

§ 6. О ТЕОРЕТИЧЕСКОМ И ПРАКТИЧЕСКОМ

«...даже для большинства вещей, написанных в расчете на то, что они будут жить вечно, существует определенный период, когда они производят наибольший эффект и наиболее своевременны»
(Ф. Энгельс, *т. 28, с. 446*).

«Некоторые вещи мы понять не можем, но работать с ними мы можем» (Р. Фейман).

«я понял, что практика не больше, чем теория, достигает реальности объекта» (Г. Харман).

Авторы, в полной или должной мере не осознавая (как это было уже ранее замечено) фундаментальное значение идеального модуса бытия, наивно натуралистически или материалистически полагают, что из «практического отношения» «вырастает отношение теоретическое».

Примечание. Отметим, что Энгельс в своей работе «Положение рабочего класса Англии» говорил всё-таки несколько иное: «Немецкий социализм и коммунизм более чем всякий другой исходили из теоретических предположений: мы, немецкие теоретики, ещё слишком мало знали действительный мир, чтобы действительные отношения могли непосредственно пробудить в нас стремление к преобразованию этой “дурной действительности”. Среди тех, кто сейчас является открытым поборником подобных преобразований, едва ли кто пришёл к коммунизму иначе, чем через фейербаховское преодоление гегелевской философии» (*т. 2, с. 211*).

Вероятно, подобные натуралистические заблуждения возникают как раз из-за игнорирования необходимости неких не прямых, не только горизонтальных и/или не вполне горизонтальных или может даже перпендикулярных вертикальных связей и отношений. Понимание так или иначе должно предполагать неизбежные и необходимые взаимосвязи или отсутствие их с различными объектами, событиями, процессами, мирами и сферами бытия, как внутри сознания, так даже (как вероятно) и вне его.

Это означает далеко не только «двойную горизонталь», как думают Коряковцев и Вискунов: «отношение человека к природным предметам опосредовано отношением к другому человеку (иначе это будет названо сочетанием отношения “Я-Ты” с “Я-Оно”» (*с. 329*). Ведь отношение человека к природным предметам и всякому другому или иному так или иначе предопределяется соответствующими идеальными представлениями мира идей. Кроме того, всегда необходима и воля. Поэтому хотя человек и природа и «представляют собой единый, саморазличающийся организм», но человеческое в нем является не только лишь «природным, естественным», но в известном смысле и как бы «сверхъестественным» в

своем Первоисточнике. При этом следует иметь в виду, что «природное преобразованное человеком», хотя и «делается личным», но вовсе не обязательно «сознательным, разумным существом», как думал Фейербах, да и Маркс тоже.

«Для обозначения отличия между старым и новым материализмом», книгой предусматривается специальное «понятие: методологический органицизм» (с. 329). Думается, что исходя из всего уже выше сказанного, нет никакого смысла обсуждать оправданность введение этого нового термина. Авторы считают, что «в сфере философской методологии органицизм проявляет себя как материалистически интерпретированная диалектика: представления группируются по принципу зеркальной симметрии, на действительность накладывается сетка категориальных пар, приводимых, по мере изучения действительности, к тождеству-понятию» (с. 329).

Представляется здесь более интересным другое – эта данная самими авторами четкая характеристика техники применения диалектического метода на практике, где представления специально группируются по принципу зеркальной симметрии. Затем на представленную действительность накладывается эта искусственная сетка категориальных пар, приводимых по мере не предварительного нужного «изучения действительности», (которого, кстати, никогда вполне не бывает достаточно), а по мере собственной надобности к продвижению к некоему заранее уже известному тождеству-понятию. На самом-то деле, по большому счету, в этом, собственно, и заключена вся хваленная универсальная спекулятивная сущность «всеобщего» и «непогрешимого» диалектического метода.

Вероятно, можно согласиться с тем, что «диалектическое отношение между субъектом и объектом занимает центральное место в методологии марксизма», а «субъект-объектное теоретическое противостояние выступает как момент изначального практического отношения, которое заключается в обмене веществ с внешним миром» (с. 329–330). Но здесь следует заметить, что если этот обмен и универсален, то это вовсе никак еще не указывает на то, что он «сознательно и целенаправленно регулируется».

Коряковцев и Вискунов глубоко заблуждаются, когда говорят, что «Человеческий (индивидуально-общественный) организм не потому является человеческим, что содержит в себе какие-то сверхприродные, сверхъестественные элементы (мистическую “душу”», а потому лишь, что в нем имеются иные, чем во внешней природе, связи между элементами, связи, положенные самим человеком сообразно со своей собственной природой (то есть, целесообразно) и с учетом особенностей природы внешней (то есть, разумно)» (с. 330).

Примечание. Нам близка мысль Плеснера о том, что: «взятый в своей чистоте, дух отличен от души и сознания. Реально душа предстает как внутреннее существование личности. Сознание же есть аспект представления мира, обусловленный эксцентричностью личностного существования. Дух, напротив, представляет собой созданную своеобразной позиционной формой и устойчиво существующую сферу, и потому не составляет реальности, но реализуется в сопредельном мире, даже если существует только одна личность» (Плеснер Х. «Ступени органического и человек: введение в философскую антропологию», с.263). «Человек являет собой дух и обладает духом. Он обладает им не в том же самом смысле, в каком он обладает телом и душой. Последними он обладает потому, что он есть они и он живет. Дух же, напротив, есть сфера, в силу которой мы живем как личности, в которой мы находимся, именно потому, что наша позиционная форма ее в себе содержит... Поэтому есть своя правда и в том, что дух составляет предпосылку и природы, и души» (там же, с.264). Плеснер, подчеркивая важность понимания «неприменимости понятий субъективного и объективного к духу как сфере», говорит о том, что «Нельзя истолковывать это и так, будто речь здесь идет об абсолютном духе. Если не принимать во внимание все производное от духа, все то, что за него высказывается, сферу духа можно определить только как нейтральную по отношению к субъективному и объективному, то есть как безразличную к различению субъекта и объекта. Но это еще не дает оснований прилагать предикат абсолютности к данному слою бытия» (там же, с.264). Он оправданно полагает, что пропасть между субъектом и объектом, которая несмотря ни на что сохраняет свое значение для человека, и снимается или преодолевается именно в сфере духа. «Возможность объективации самого себя и противостоящего нам внешнего мира опирается на дух. Это значит, что объективирование, или знание, не есть сам дух, но имеет его своей предпосылкой» (там же, с.265).

Напротив, пора уже осознать, что «человеческий (индивидуально-общественный) организм» потому как раз прежде всего «является человеческим, что содержит в себе какие-то сверхприродные, сверхъестественные элементы» (и/или некие выходы к ним, к некоему потустороннему миру), и потому, что в нем, кажется, имеются иные, чем во «внешней» природе, связи между элементами, специфические связи, положенные уже как бы самим человеком сообразно со своей собственной естественной и сверхъестественной природой (то есть соответственно собственным идеям и как бы целесообразно) и с учетом особенностей конкретной «внешней» природы (то есть, адекватно ей и как бы разумно). Надо подчеркнуть, что «как бы» целесообразно и «как бы» разумно здесь специально указывают на необязательность наличия в «индивидуально-общественном организме» и его жизнедеятельности хоть в отдельности целесообразности или разумности, хоть в целом разумной целесообразности. Иными словами, человеческий «индивидуально-общественный организм» вовсе не везде и далеко не всегда разумен и целесообразен.

«Материя», чувственность, равно как и «дух», идея, сознание и Разум, от которых зависит человек, остаются в марксизме натуралистически насильно и/или искусственно обособленными и отличными от самого человека качествами. Вне всякого сомнения, ни человеческое, ни общественное не представляют и принципиально не могут представлять собой тождество чувственного и сверхчувственного (идеального) моментов. Вероятно, один лишь феномен Иисуса Христа может действительно как-то явить собой такое чудесное и идеальное тождество. Поэтому смелое утверждение Фейербаха и Маркса о том, что «природа не храм, а мастерская», совершенно избыточно. Перед тем как превращать природу в мастерскую, следует для начала по крайней мере задаться известным вопросом «Что же есть Истина?»

Приведя целый ряд довольно смелых и даже, наверное, в чем-то новаторских утверждений, касающихся марксовского учения и интерпретаций его аутентичного содержания, Коряковцев с Вискуновым приходят к промежуточному выводу о том, что «по гамбургскому счету, новаторство Маркса касается не столько диалектического метода самого по себе (в общих чертах он был развит и опробован до него Фихте, Гегелем и Фейербахом), сколько содержания, которое скрывается за словом «материализм» и которое воплощено в социальной теории» (с. 337).

Думаем, с этим выводом книги можно согласиться. Вообще, вникая в сказанное в 9 главе обсуждаемой книги по поводу классического марксизма, можно заметить, что утверждения авторов не столько описывают позиции Маркса и Энгельса, как во многом даже предвосхищают возможную их последовательную интерпретацию, исходя из самого духа марксовского учения. Как нам кажется, сами Маркс и Энгельс вряд ли именно так трактовали свои взгляды и/или вполне осознавали значение тех или иных собственных философских «прозрений», на которых акцентировали внимание авторы. Но при этом следует согласиться и с тем, что сказанное авторами не противоречит утверждениям Маркса, и признать, в этих случаях факт совершенного авторами даже если не «творческого развития марксизма», то его некоего нужного обновления и осовременивания.

Коряковцев и его соавтор следующим образом характеризуют отношение классиков марксизма к материальному и идеальному: «под материальным понимают то, что воздействует непосредственно на тело человека, под идеальным/духовным – то, что имеет отношение к его сознанию. Идеи..., равно как и материальность, понятая... в качестве непроницаемой и протяженной субстанции, как вещественность, являются только носителями связей между людьми, отражением их мыслей и ничем более» (с. 330–331).

Обратите внимание: идеальное и духовное никак здесь не различаются, кроме того, никакого внимания не уделяется и имеющейся разновекторной рефлексии, существующей помимо внешнего опыта. Маркс утверждал: «Человеческая сущность природы существует только для общественного человека; ибо только в обществе природа является для человека звеном, связывающим человека с человеком, бытием его для другого и бытием другого для него, жизненным элементом человеческой действительности; только в обществе природа выступает как основа его собственного человеческого бытия» (т. 42, с. 118).

Примечание. Уместно прояснить и отметить, что классики учили всё-таки следующему материалистическому представлению: «Итак, дело обстоит следующим образом: определённые индивиды, определённым образом занимающиеся производственной деятельностью, вступают в определённые общественные и политические отношения. Эмпирическое наблюдение должно в каждом отдельном случае – на опыте и без всякой мистификации и спекуляции – вскрыть связь общественной и политической структуры с производством. Общественная структура и государство постоянно возникают из жизненного процесса определённых индивидов – не таких, какими они могут казаться в собственном или чужом представлении, а таких, каковы они в действительности, т. е. как они действуют, материально производят и, следовательно, как они действительно проявляют себя в определённых материальных, не зависящих от их произвола границах, предпосылках и условиях...» Далее в их рукописи перечёркнуто: «Представления, которые создают себе эти индивиды, суть представления либо об их отношении к природе, либо об их отношениях между собой, либо об их собственной телесной организации. Ясно, что во всех этих случаях эти представления являются сознательным выражением, – действительным или иллюзорным, – их действительных отношений и деятельности, их производства, их общения, их общественной и политической организации. Обратное допущение возможно лишь тогда, когда, помимо духа действительных, материально обусловленных индивидов, предполагается ещё какой-то особый дух. Если сознательное выражение действительных отношений этих индивидов иллюзорно, если они в своих представлениях ставят свою действительность на голову, то это есть опять-таки следствие ограниченности способа их материальной деятельности и их, вытекающих отсюда, ограниченных общественных отношений» (т. 3, с. 24). Таким образом, в конечном итоге получается, что «Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь ещё непосредственным порождением материального отношения людей. То же самое относится к духовному производству, как оно проявляется в языке политики, законов, морали, религии, метафизики и т. д. того или другого народа. Люди являются производителями своих представлений, идей и т. д., – но речь идёт о действительных, действующих людях, обусловленных

определённым развитием их производительных сил и – соответствующим этому развитию – общением, вплоть до его отдалённых форм. Сознание [das Bewusstsein] никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием [das bewusste Sein], а бытие людей есть реальный процесс их жизни. Если во всей идеологии люди и их отношения оказываются поставленными на голову, словно в камере-обскуре, то и это явление точно так же происходит из исторического процесса их жизни, – подобно тому как обратное изображение предметов на сетчатке глаза происходит из непосредственно физического процесса их жизни. В прямую противоположность немецкой философии, спускающейся с неба на землю, мы здесь поднимаемся с земли на небо, т. е. мы исходим не из того, что люди говорят, воображают, представляют себе, – мы исходим также не из существующих только на словах, мыслимых, воображаемых, представляемых людей, чтобы от них прийти к подлинным людям; для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди, и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков этого жизненного процесса. Даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками. Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие своё материальное производство и своё материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также своё мышление и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание. При первом способе рассмотрения исходят из сознания, как если бы оно было живым индивидом; при втором, соответствующем действительной жизни, исходят из самих действительных живых индивидов и рассматривают сознание только как их сознание. Этот способ рассмотрения не лишён предпосылок. Он исходит из действительных предпосылок, ни на миг не покидая их. Его предпосылками являются люди, взятые не в какой-то фантастической замкнутости и изолированности, а в своём действительном, наблюдаемом эмпирически, процессе развития, протекающем в определённых условиях. Когда изображается этот деятельный процесс жизни, история перестаёт быть собранием мёртвых фактов, как у эмпириков, которые сами ещё абстрактны, или же воображаемой деятельностью воображаемых субъектов, какой она является у идеалистов.» (т. 3, с. 24–25). Классики подчеркивают, что «если даже... теория, теология, философия, мораль и т. д. вступают в противоречие с существующими отношениями, то это может происходить лишь благодаря тому, что существующие общественные отношения вступили в противоречие с существующей производительной силой» (т. 3, с. 30).

Однако при этом ни классики, ни Коряковцев с Вискуновым совершенно не обращают внимания на то, что природа выступает одной из основ человеческого бытия и помимо социума, т. е. общественных отношений. Имеются в виду не только биологические и экологические фак-

торы, но и вся совокупность физического и химического воздействия на человека среды или места его обитания, имеющие свою собственную историю, эволюцию, ритмы и закономерности (об этом убедительно рассуждали Чижевский, Вернадский, Моисеев и Гумилев). Вполне вероятно, что автономно от социальных обстоятельств осуществляется процесс эволюции и самого человеческого духа, не только бессознательной, но и способностей сознательной его сферы. Можно допустить (хоть это и кажется маловероятным), что есть некий собственный исторический или эволюционный процесс даже в мире идей и идеальной сфере. Таким образом, сведение проблемы бытия человека к его одной лишь общественной природе представляется поверхностным и не вполне удовлетворительным.

Поэтому вполне соответствующие взглядам классиков утверждения книги о том, что «Материя или чувственность, взятые в тождестве с сознанием как его противоположность (подобно “субстанции” Спинозы) – это, согласно Фейербаху и Марксу, сам человек, но рассмотренный в единстве с другими людьми. Это общество, общественный человек. Единство индивида и общества есть очеловеченная, преобразованная человеком природа», «Фейербах и Маркс не только проводили идею единства человека и природы в его чувственности, но и четко осознавали противоположность между ними, которая заключена в целенаправленной деятельности как тождестве материального и идеального» и «В практическом освоении человеком природы происходит самоосвоение человека и утверждается их единство. В этом состоит специфика человеческого бытия – индивидуального и общественного одновременно, в одинаковой степени практического и созерцательного» (с. 331) звучат хоть и пафосно красиво, но несколько по-«коммунистически» наивно и, конечно, не вполне адекватно действительности. Ведь практика не больше, чем теория, достигает сущности объекта. Вообще реальные «объекты глубже, чем любые отношения, в которых они могут оказаться с человеческими существами» (Г. Харман «Спекулятивный реализм: введение», с.173); «теория и практика не являются великой философской оппозицией, это два способа обращения с вещами и они не могут исчерпать их»; «и теория, и практика лишь переводят более глубокое бытие вещей, которое никогда не может быть полностью развернуто в отношениях с нами» (там же, с.174).

По-видимому, авторам всё-таки стоило бы обратить внимание и на иные возможные представления по этому поводу, в т. ч., например, и на достаточно продуктивную идею Знанецкого о том, что «все социальные феномены могут быть описаны в одной из следующих систем координат: социальной личности; социального действия; социальной группы; социальных отношений» (А. Шютц, «Смысловая структура повседневного мира», с. 102).

7. ОБ ИСКАЖЕНИИ РЕАЛЬНОСТИ ВЕЩЕЙ

«Мы неизбежно искажаем вещи и своим видением, и своим использованием» (Г. Харман «О замещающей причинности»).

«...жизнь – это не логический процесс, а реальный» (Ф. Гиренюк).

Книга «Марксизм и полифония разумов» учит, что «Органическое единство природы и человека, как и различие между ними, для человека субстанциональны. Это означает: их целостность и различие в своей конкретике проявляются только в ходе человеческой практики, когда “предмет, действительность, чувственность берется... как человеческая чувственная деятельность, практика”, – “субъективно”, или, если использовать термины Фейербаха, как человеческая деятельная, разумная, чувственность. Практика образует субстанцию человеческого бытия» (с. 331–332). «Согласно органицистскому взгляду на природу, человек никогда не имеет с ней дело в “чистом” виде. Она уже “искажена”, околдована тем, что он до нее прикоснулся, изъят природный феномен из естественных связей и поместил его в свой, человеческий, социально-исторический и общественно-практический контекст» (с. 334).

Скорее всего, следует допустить, что Харман прав – две сущности влияют одна на другую только при встрече внутри чего-то третьего, где они существуют как бы бок о бок, пока не произойдет что-то, что позволит им взаимодействовать. Всякое восприятие изначально и теории в последующем как бы переформируют и опредмечивают сущности (тем самым порождая их в реальности), вне всякого сомнения, то же самое, можно сказать и о практическом обращении с ними. «Мы неизбежно искажаем вещи и своим видением, и своим использованием» (Г. Харман «О замещающей причинности»). Нужно понимать, что: «Сила иллюзии состоит не только в том, что она вводит в заблуждение мышление, но и в том, что она ведет свою игру внутри самого бытия. Эта сила имеет онтологическое значение» (Э. Левинас «Избранное. Тотальность и Бесконечное», с.239).

Плеснер убеждает нас в том, что: «Именно потому, что субъект помещается внутри самого себя и располагается в пределах своего сознания, то есть вдвойне обособляется от ощущающих поверхностей своей плоти, он соблюдает по отношению к реальности как реальности, открывающейся ему, требуемую, соответствующую бытию дистанцию, пространство действия, в котором только и может проявляться действительность. Именно потому, что он находится в непрямом отношении к сущему-самому-по-себе, его знание о сущем-самом-по-себе является непосредственным и прямым. Очевидность в актах сознания не обманывает, она оправдана и необходима (естественно, если речь идет именно о этой наблюдаемой реальности – Ю.М.). Столь же несомненной и необходимой

является и очевидность, свойственная рефлексии над актами сознания». «Насколько истинно то, что существующее само для себя сущее, в той мере, в какой оно есть, является опосредованной непосредственностью, то есть способной выступать в явлении действительностью, настолько же истинно и то, что оно, чтобы суметь открыться субъекту в качестве действительности, предполагает существование находящегося в самом себе, как бы заключенного в себе субъекта. Имманентность собственного сознания, полагающая между вещью и субъектом вдвое большую, чем у животного, дистанцию, оказывается единственной гарантией контакта между вещью и субъектом» (Плеснер Х. *«Ступени органического и человек: введение в философскую антропологию»*, с.286).

Примечание. «Наука элементарной материи расчленяет минимальные сознательные длительности на необычайно стремительные события – в частности, вибрации света... это материальное состояние трансформировано для нас в отдельные качества... мы должны действительно принять, что наше схватывание мира осуществляет действие, модифицирующее его». (Мейясу К. *«Вычитание и сокращение»*, с.18).

Вероятнее всего, будет правильным говорить и об их неминуемом искажении мистическим ведением тоже. Конечно, не только человеческое сознание искажает реальность вещей, но реальность искажается или искривляется прежде всего своей собственной необходимой относительностью. Кроме того, вполне естественно, что никакие практика или практическое отношение к тем или иным объектам не может полностью охватить их. В восприятии мы имеем дело не с отдельными от тел качествами, как может показаться (как думают эмпирики), но с целыми мирами, как бы еще и распадающимися на кучи различных, нередко несовместимых, совершенно чуждых друг другу элементов. Никакая, даже самая разумная, практическая деятельность не способна исчерпать всю глубину объектов и событий, т. к., вероятнее всего, в сердцевине самих этих объектов пребывает не конечность и не негативность, а некая принципиальная неопределенность вещи-в-себе или бытия-в-себе, т. е. как бы ничто для нас.

Примечание. По странному, но тем не менее интересному мнению Квентина Мейясу – «непосредственно видимые качества восприятия на деле уже оформлены сознанием. Восприятие есть сумма – или, лучше, интеграл – дифференциалов, которые отдельно от него могут быть отождествлены с вещью в себе. Но чтобы переоткрыть эту вещь в себе так, как она есть, мы должны иметь в нашем распоряжении процесс происхождения, в котором мы бы были уверены, что он соответствует точному обращению предсознательной интеграции восприятия. Он то, как раз и есть то, что мы не можем определить хоть с какой-нибудь достоверностью при любых обстоятельствах» (Мейясу К. *«Вычитание и сокращение»*, с.17). При этом, если даже допустить отождествление ноуменов с этими дифференциалами

сознания, и феноменов с их интеграцией то тогда, исходя из того, что ноумены должны оставаться неизвестными (*здесь наверное можно согласится с С. Маймоном*), – путь от феноменов к ноуменам для нас практически закрыт. Ни о каком вполне адекватном «переоткрытии ноуменов», вероятно, не может быть и речи. В ложном материалистически извращенном представлении Мейясу – «Вещь в себе – это все точки зрения с, которых можно посмотреть на эту вещь: от самых приближенных, когда видны мельчайшие детали, до самых отдаленных» (*там же, с.18*). Но, вещь-в-себе – это скорее «точка зрения» изнутри этой вещи, чем извне. Извне же проявлена необходимо лишь вещь-для-нас. Мейясу утверждает, что «в материи содержится куда больше нежели чем в представлении» и при этом парадоксально полагает, что «материя не отлична от представления, но больше него» (*там же, с.18*).

Авторы полагают, что «в философии второго диалектического синтеза оказывается относительной противоположность между деятельностью человеческого сознания, мыслительным актом, ограниченным пределами человеческой головы (“идеальным”) – с одной стороны, и с другой – материальностью, чувственностью предметного мира, то есть процессами, которые совершаются, вне и помимо человеческой головы. Конечно, оппозиция между ними очевидна, как очевидна разница между наличием денег в мыслях и отсутствием их в кармане» (с. 332).

Здесь не может не обратить на себя внимание отождествление мыслительного, мыслительного акта с «идеальным», что, как уже не раз нами указывалось, некорректно по существу. Далее, если даже и не «материальность» вообще, то «чувственность» уж точно немыслима помимо некоей «головы». Конечно, оппозиция между «мыслительным актом» и «чувственностью» далеко не столь очевидна, как кажется авторам.

Примечание. Любопытно то, как Маркс скептически описывает выступление естествознания Гексли, который говорил, что «пока мы действительно наблюдаем и размышляем, мы не можем никогда выйти за пределы материализма. Но все это верно лишь в применении к причине и действию, а «ваш великий соотечественник Юм» ведь уже доказал, что эти категории не имеют никакого отношения к вещам в себе. Итак, вам предоставляется верить всему, что вам угодно. Что и требовалось доказать» (*т. 32, с. 182*), как будто мы в силах выйти за сферу своего мысленного, ведь уже именно само по себе осуществляемое наблюдение – это акт мысленный. Восприятие – это фундаментальный элемент сознания, призванный, как представляется, прежде всего переформатировать физический материал, поступающий через органы чувств, в нефизическое содержание сознания или мысленной сферы. Естественно, ни восприятие, ни вся мысленная сфера в целом не имеют отношения к вещам-в-себе, т. к. постигает лишь проявленное. Что же касается «верить всему», то следует признать, что вера – это один из первичных, притом необходимых имманентных элементов всякого сознания, сомнение – всегда уже только вторичный элемент сознания. Не зря сказано: «по вере вашей да будет вам» (Мф. 9:29). На самом деле далеко не всегда нужно или «требуется» некое доказательство.

«Мысль, сознание, обращая внимание на вещь, встречается на деле с овеществленной мыслью другого человека и отражает не только вещь как мертвый материальный субстрат – “материю” Платона – но и человеческие отношения. Иначе говоря, всякая вещь, втянутая в человеческий мир, оказывается носителем идеального, сверхприродного» (с. 333).

Все как бы верно. Но вот только неуместна здесь фраза «иначе говоря», т. к. в данном случае ссылка на «человеческие отношения» как на чуть ли не главный источник идеального и сверхприродного не оправдана. Как и не верно понимание позиции Платона, для которого изначально всякая вещь, втянутая в человеческий мир, оказывается лишь видимым феноменом и неким «воспоминанием» – идеей, носителем идеального, сверхприродного, мистического, вспомните его знаменитую пещеру.

Коряковцев и Вискунов говорят: «То, что мы сказали сейчас о вещи, тем более можно сказать и о знаке, о слове. Ведь знак в большей степени продукт человеческого общения и истории, чем, скажем, та же нефть. Мысль завершает себя в слове, определяет им себя. Слово с точки зрения философской антропологии Фейербаха и Маркса – это всегда сообщение о чем-то другому, движение навстречу мысли другого. В слове мысль встречается с мыслью, встречается сама с собой, если слово, речь находят слух, внимание, освоение мысли мыслью же, если один человек встречается другого понимающего человека. Слово есть не что иное, как вид очеловеченной материи, материя понимания. В нем раскрывается функция материального мира служить посредником между человеческими мыслями, между людьми. Благодаря слову мысль обретает кровь и плоть, только благодаря нему она жива» (с. 333–334).

Примечание. В дополнение к сказанному Коряковцевым и Вискуновым, судя по всему, нужно привести и мнение самих классиков марксизма, которые полагают, что «Для философов одна из наиболее трудных задач – спуститься из мира мысли в действительный мир. Язык есть непосредственная действительность мысли. Так же, как философы обособили мышление в самостоятельную силу, так должны были они обособить и язык в некое самостоятельное, особое царство. В этом тайна философского языка, в котором мысли, в форме слов, обладают своим собственным содержанием. Задача спуститься из мира мыслей в действительный мир превращается в задачу спуститься с высот языка к жизни... Мы уже показали, что обособление мыслей и идей в качестве самостоятельных сил есть следствие обособления личных отношений и связей между индивидами. Мы показали, что исключительное систематическое занятие этими мыслями, практикуемое идеологами и философами, а значит и систематизирование этих мыслей есть следствие разделения труда и что в частности немецкая философия есть следствие немецких мелкобуржуазных отношений. Философам достаточно было бы свести свой язык к обыкновенному языку, от которого он абстрагирован, чтобы узнать в нём извращённый язык действительного мира и понять, что ни мысли, ни

язык не образуют сами по себе особого царства, что они – только проявления действительной жизни» (т. 3, с. 448–449). Здесь прежде всего нельзя не отметить довольно странное понимание «одной из задач» философов – «спуститься из мира мыслей в действительный мир». Представляется, что как раз напротив, вся философия сводится к тому, чтобы попытаться как бы подняться над наблюдаемой реальностью и интерпретировать ее в мысленном мире, проявляя в нем собственную интуицию философской идеи.

Но Слово – это не «вид очеловеченной материи» и не «материя понимания», а прежде всего изначальный Дух, сверх-Я или Первоначало жизненного процесса осознания как собственной душевности, так и некоей телесности. Иначе можно договориться до той безумной нелепости, что и само Идеальное, и Истина – материальны, что вообще все материально, и нематериального вовсе не существует. Не об этом ли «Сказал безумец в сердце своем: “нет Бога”» (*Псалм 13:1*)?

Примечание. По-видимому, здесь нужно нам пояснить и свою точку зрения. В нашем представлении к сфере мысленного относятся мысли, эмоции, всякого рода квалиа, чувственные переживания и образы, силлогизмы, понятия и формальная логика, то или иное использование всего относящегося к миру идей в практическом мышлении. К миру идей относятся идеи, ценности, принятые «идеалы», образы фантазии, мифы, представления о нравственном, красоте, справедливости, пространстве, времени, пустоте и идеальном, все научные законы и теории, философские и религиозные учения и системы, произведения искусства. К идеальному или потустороннему миру – Идеальное, Абсолютное, Божественное, Прекрасное, Гармоничное, Истина, Математическое (единица, число и т. п.), Совершенство, Вечность или вневременность и внепространственность, Нравственный императив. Есть еще и физический мир, к которому относится все материальное, телесное, вещественное, энергия, вакуум, пространство-время, и т. п., то есть всё то, что может быть описано в физико-математических терминах. Физический мир вместе с мысленным миром и миром идей в целом составляют этот сей наш посюсторонний или реальный мир.

Действительно, «в учении Фейербаха и Маркса материальное = природное рассматривается сквозь призму антропологического, антропологическое – общественного, а общественное предстает как практическое. Все это порознь существует только в абстракции» (с. 335).

Но в книге при этом, к сожалению, ничего не говорится о недостаточности и о поверхностности такой точки зрения. Несмотря на всю свою убедительную правдоподобность, это положение ущербно или недостаточно, т. к. ни «практическое», ни «общественное», ни «антропологическое», ни «материальное» ни в коем случае не исчерпывают всего естественного и/или «природного», тем более, они не исчерпывают всей наблюдаемой реальности бытия. Созерцание реальности с какой-то точки зрения, «можно определить как процесс, в ходе которого бытие

обнаруживает себя, не переставая быть единым» (Э. Левинас *«Избранное. Тотальность и Бесконечное»*, с. 222). Ведь наблюдаемая реальность, необходимо раздробленная на взаимно ограничивающие друг друга понятия, создает ощущение глобальной тотальности, именно благодаря этому формально взаимосвязанному (кажется бесконечному) дроблению на фрагменты. Поэтому создается впечатление, что мир как игра различных, в т.ч. противоположных сил образует целое. Т.о., если речь идет о последовательном научном мышлении, то кажется, что весь мир даже должен выводиться из единой формулы. Однако то, что можно назвать антагонизмом сил или понятий, к тому же еще необходимо предполагает и наличие субъективных перспектив, а значит и плюрализма воли. Точка, где эти перспективы могут сходиться, не является частью тотальности наблюдаемой реальности и не факт, что она вообще где-то существует. По крайней мере, действительное насилие в природе, убедительно свидетельствует нам о существовании, не ограниченному другим существованием и находящемуся вне тотальности наблюдаемой реальности. (Ср. Левинас, там же, с.223). В реальности как-то еще присутствует сфера или модус анархии и хаоса, т. е. мир, вообще «не имеющий своего истока» (там же, с.225). При этом, важно конечно иметь в виду то, что «не свобода свидетельствует о трансцендентности Другого, а трансцендентность Другого, Иного свидетельствует о свободе» (там же, с.226).

Примечание. Нашего внимания заслуживает довольно оригинальная онтологическая интерпретация, которую демонстрирует Левинас: «Не конечность бытия составляет сущность времени, как считал Хайдеггер, а его бесконечность. Приговор смерти приближается не как конец бытия, а как неизвестное, которое приостанавливает возможное. Образование интервала, освобождающего бытие от ограничения судьбой, носит имя смерти. Небытие интервала — мертвое время — это производство бесконечного. Воскресение является главнейшим событием времени. Итак, в бытии нет непрерывности. Время прерывно. Одно мгновение не вытекает из другого безостановочно, на одном дыхании. Мгновение в своей непрерывности умирает и воскресает. Смерть и воскресение вместе образуют время» (Э. Левинас *«Избранное. Тотальность и Бесконечность»*, с.270). «Бытие — это экстериорность: само осуществление бытия заключается в экстериорности» (там же, с.273). **«Истина бытия не есть образ бытия, идея его природы: она — бытие, находящееся в сфере субъективного, которая деформирует видение, но дает тем самым возможность повелевающей, властной экстериорности заявить о себе, о своем полном превосходстве. Такое искривление интересубъективного пространства, трансформирующее расстояние в возвышение, не искажает бытие, а только делает возможной его истину. Нельзя “вычислить” это преломление, “осуществляемое” сферой субъективного, чтобы его “скорректировать”. Оно образует сам способ, каким экстериорность бытия осуществляется в своей истине. Невозможность**

“тотальной рефлексии” не связана с какой-либо ошибкой субъективности. Так называемая “объективная” природа сущих, которая представляла бы вне этого “искривления пространства”, феномен, напротив, означала бы утрату метафизической истинности, свойственной высшей истине, в буквальном смысле слова. Следует отличать это “искривление” интересубъективного пространства, в котором экстериорность осуществляет себя в качестве превосходства (мы не говорим: “где она проявляет себя”), от произвола “точек зрения” на являющие себя объекты. Однако последний, как источник мнений и заблуждений, возникающий из насилия по отношению к экстериорности, платит за это насилие» (*там же*, с.273-274). «Эта преизбыточность по отношению к бытию и к идее бытия, которую мы обозначаем с помощью метафоры “искривление интересубъективного пространства”, означает божественную интенцию всякой истины. Это “искривление пространства” есть, может быть, само присутствие Бога». **«Понимание бытия как экстериорности — отвержение существования бытия как панорамы и как тотальности, производящей экстериорность, — позволяет понять смысл конечного так, чтобы при этом его ограничение внутри бесконечного не требовало непостижимого умаления бесконечного и чтобы конечное не было ностальгией по бесконечному, тоской по возвращению. Полагать бытие как экстериорность значит рассматривать бесконечное как Желание бесконечного и, следовательно, понимать, что порождение бесконечного требует отделения, возникновения абсолютной произвольности “я”, или истока» (*там же*, с.274). «Экстериорность — не отрицание, а чудо». «Между тем трансценденция именно отвергает тотальность, она недоступна взгляду, который охватывал бы ее извне. Любое **“понимание” трансценденции на деле не достигает ее и имеет дело с ее видимостью. Если понятия тотальности и бытия совпадают друг с другом, то понятие “трансцендирующий” выводит нас за пределы категорий бытия**» (*там же*, с.275). Нельзя забывать и тот апостериорный трюизм, который нам напомнил Мейясу: «Мы живём лишь на одном масштабе материи – безмерно более крупном, нежели масштаб атомов, и безмерно менее крупном, нежели масштаб галактик. Мы, таким образом, занимаем масштаб длительностей, определённый ритм течения времени, который делает нас неосознающими всякое со-бытие, длящееся меньше двух миллионных секунды, тогда как такая длительность для световой материи достаточна, чтобы произвести миллионы вибраций, то есть миллионы отдельных событий» (*К. Мейясу «Вычитание и сокращение»*, с.14).**

Справедливости ради необходимо указать на то, что в книге есть места, где авторы, кажется, как бы не игнорируют нематериальные и/или нематериальные сферы: «Мыслители обосновывают человеческую субъективность по отношению к природе и обогащают ее понятием о чувственно-производительной активности как моменте этой субъективности. Человеческую деятельность они одинаково трактуют как единство и различие мыслимого, идеального и чувственного, материального. В силу этого понятийная сетка, основанная на дихотомии “материя-идея”

и восходящая к дуализму Платона, оказывается для их философии недостаточной, сохраняя свое значение лишь для естественнонаучной онтологии. Как верно отметил советский философ Г. Н. Волков, “абсолютное противопоставление духовной (теоретической) и физической (практической) деятельности вообще неверно, оно ведет к метафизическому и идеалистическому рассечению единого процесса и мешает понять его в своей целостности” (« с. 335). Поэтому очень странно, что Коряковцев и его соавтор в своих утверждениях и критических замечаниях не руководствуются или не всегда руководствуются, этими в целом верными представлениями.

Вне сомнения, «Со становлением человеческой цивилизации вещь, будь то компьютер или “сырье” вроде нефти, несет на себе печать человеческого “практического разума”, или, по Фейербаху, “разумной чувственности”, представляя собой уже объективированный результат человеческой чувственной практики» (« с. 334). Не вызывают возражений и следующие утверждения: «Само по себе наблюдение за природными явлениями, например, за находящимися от нас за миллиарды световых лет квазарами, – это уже взаимодействие с ними. Человек, конечно, никак не изменяет вещество квазара. Но с помощью знания он воздействует на другие природные явления, и, значит, способен опосредованно повлиять и на них. С другой стороны, ученый-астрофизик, например, открывает не только далекую планету, он открывает еще и человеческие возможности, позволившие заглянуть ему так далеко вглубь Вселенной. Научное познание в этом смысле является освоением не только внешней природы, но и творческого потенциала исследователя является самоосвоением человека и средством его самоочеловечивания», «Знание объективных закономерностей позволяет опережающим образом отражать действительность и научно прогнозировать ее развитие» (« с. 334–335). Жаль только, что авторы здесь избыточно оптимистичны и, кажется, не в должной мере осторожны в своих высказываниях. Ведь можно было бы сказать и всё-таки несколько иначе: знание определенных объективных закономерностей иногда позволяет сделать более или менее адекватный прогноз развития тех или иных событий в действительности.

В книге пишется: «В рамках же социально-антропологической тематики вопрос о том, что первично – материя или идея, сводится к вопросу о том, что в человеческой жизнедеятельности является практической, реальной, осознанной целью, а что только практическим, подлинным средством? Или: что из двух – материалистический монизм или дуализм духа и материи в состоянии быть методологической и концептуальной основой для исследования практической, субъектной и субъективной сферы человека?» (« с. 335–336).

При этом авторы, как бы соглашаясь с данной постановкой вопроса, естественно, ничего не говорят о том, что ни «материалистический монизм», ни «дуализм духа и материи» изначально ни в коем случае не в состоянии быть исчерпывающей и адекватной «методологической и концептуальной основой для исследования практической, субъектной и субъективной сферы человека».

Далее в книге приводится прямо-таки удивительная, невероятно виртуозная интерпретация, так сказать, сущности марксовой специфической «материалистичности»: «По поводу специфики Марковского понимания материализма В. Межуев верно заметил: “Недаром Маркс предпочитал пользоваться понятиями не “материя” и “дух”, а “материальное” и “духовное”. В грамматическом смысле они – не существительные, а прилагательные, в философском – не субстанции, а атрибуты. Материализм Маркса можно назвать, поэтому, практическим материализмом (он так и называл его): согласно ему, материальное не предшествует практике, а выводится из нее”. По Марксу человеческая практика первична, а материальное – только не в смысле природного объекта, а либо как создаваемое, либо как познаваемое – вторично и возникает в своей конкретике только в результате практической деятельности человека. Та же самая мысль содержится и в учении Фейербаха, если иметь в виду не букву, а смысл, интенцию его учения» (с. 336). В дополнение авторы указывают еще и на то, что якобы «логика “практического материализма” – образная натуралистическому редукционизму» (с. 336).

Однако если без соответствующего замысла или идеи и еще, конечно, воли, по большому счету, совершенно немыслима никакая человеческая практика, то как возможно даже допускать некую ее первичность? Т.е., если быть последовательными и продолжать это рассуждение, то получится в конечном итоге, что по Марксу вообще идеальное или духовное, а не материальное первично – а это, как представляется, уже явно избыточное утверждение или, проще говоря, откровенный перебор. Таким образом, приведенная выше интерпретация «специфики Марковского понимания материализма» представляется очень сомнительной.

Правильно, описанная ранее в книге «суть нового материализма – двойная горизонталь: отношение человека к миру опосредовано его отношением к другому человеку», конечно, никаким образом в действительности не исчерпывает и не в силах охватить всех обстоятельств и всей проблематики реальной жизни человека. Как уже ранее указывалось, в действительности любой материализм так или иначе неизбежно скатывается к «натуралистическому редукционизму» или к «вульгарному, грубому материализму».

Примечание. Говоря на современном языке: «С такой точки зрения, истина есть физическая истина; возможность — физическая возможность, а необходимость — физическая необходимость» (Х. Патнем *«Разум, истина и история»*, с.30).

Глава 7.

МАРКСИСТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

«Маркс был, видимо,
не совершенным мыслителем,
но прекрасно несовершенным»
(А. Мегилл).

«Такие учения могут побеждать,
только захватив врасплох»
(О. Бем-Баверк).

§ 1. О ХАРИЗМЕ МАРКСА

«...легче переносить деспотизм гения,
чем деспотизм идиота...
и нет ничего более ужасного,
более унижительного, чем быть рабом раба»
(К. Маркс, т. 6, с. 163).

Следует понимать, что марксизм – сложный и многогранный исторический феномен, отнюдь не то же самое, что само по себе учение Маркса или размышления о человеке по имени Карл Маркс. В самом Марксе мы обнаруживаем харизматичную, потрясающе обаятельную и привлекательную личность, гениального мыслителя, пришедшего к оригинальным догадкам и интригующим гипотезам, даже если мы почти всегда не можем согласиться с его идеями. Энциклопедические знания, широта его интересов, страсть, с которой он проводил свои исследования, глубина проводимого им анализа, удивительная смелость выводов заставляют себя уважать и восхищаться ими. А. Мегилл очень точно высказался: «Маркс был, видимо, не совершенным мыслителем, но прекрасно несовершенным». Маркс – действительно один из величайших мыслителей XIX века, и это – несмотря на то, что, с нашей точки зрения, на самом деле прав он был в очень и очень немногом.

§ 2. МАРКС КАК РАЦИОНАЛИСТ

«Совокупное движение этого беспорядка есть его порядок»

(К. Маркс, т. 6, с. 439).

«...не кричите очень о цинизме! Цинизм заключается не в словах, описывающих действительность, а в самой действительности!»

(К. Маркс, т. 4, с. 87).

Мегилл верно заметил, что прежде всего Маркс должен быть понят именно как «рационалист». Интуитивно нам давно уже было понятно, что анализ марксовых идей следует начинать именно с осознания его рационализма. В нем, без сомнения, таится специфичность истоков всего учения Маркса.

Ведь у Маркса всегда были:

1) в приоритете – знания, возникающие из идей, генерируемых сознанием, несмотря на все его уважение к эмпиризму;

2) стремление руководствоваться неким разумным началом (может, даже где-то «здравым смыслом» по Риду), в т. ч. требующим рассматривать даже сверхъестественное в контексте науки, выражающее тем самым совершенно внешнее и поверхностное понятие о религии и мистике;

3) интуиция ощущения, а может, и представления о том, что определенное множество неизменных ценностей может быть постигнуто только неизменяющимся разумом; несмотря на то, что известна и как бы понятна идея о том, что все существующее подчинено историческим изменениям; сам мир Марксом обычно, как бы по умолчанию, рассматривается как обладающий разумом сам по себе.

Как представляется, Маркс был больше рационалист, чем эмпирик именно потому, что хотел прежде всего найти лежащие в основе бытия логические сущности, которые не могут быть обнаружены путем их простого выведения из эмпирических данных. При этом Маркс, конечно, не рассматривал поиски логических сущностей в качестве противоположности эмпирическим исследованиям и стремился везде, где это возможно, к добросовестному эмпирическому изучению. Здесь важно подчеркнуть, что в реальности, на практике люди даже окружающий их социальный мир рационально интерпретируют только лишь в особых обстоятельствах, как-то вынуждающих их отойти от изначальной базовой установки – просто жить своей жизнью. Представляется, что каждый из людей наивно (или, точнее, на практике единственно возможным способом) как бы организывает свой окружающий (в т. ч. социальный) мир и свою повседневную жизнь так, чтобы находиться в центре окружающей его социальной сферы. Ведь каждый уже рожден в как-то организованный биосоциум.

Альфред Шютц по этому поводу уместно указывает, что для человека в реальности «Имеет значение только типический характер события внутри типизированной ситуации. Таким образом, в организации социального мира людьми, наивно живущими в нем, мы уже обнаруживаем зачатки системы типов и типических отношений, которую мы распознаем позднее в ее наиболее полных следствиях как существенную черту научного метода. Эта типизация возрастает по мере того, как личность спутника исчезает в нераскрытой анонимности его функции. При желании мы можем интерпретировать этот процесс прогрессивной типизации как процесс прогрессивной рационализации. По меньшей мере, это подразумевается в одном из нескольких смыслов, который Макс Вебер приписывает термину «рационализация», когда говорит о «расколдовывании мира». Этот термин означает трансформацию неконтролируемого и непостижимого мира в структуру, которую мы можем понять и, следовательно, контролировать и в рамках которой становится возможным предсказание» (А. Шютц, *«Смысловая структура повседневного мира»*, с. 172). Поэтому как бы становится понятной и изначальной Марксова интенция на рациональное постижение всех социальных процессов.

Продолжая далее, Шютц приходит к глубоко верным и очень важным для нас выводам: «Из наследия и образования, из многообразных влияний традиции, привычек и из предшествующих размышлений человека формируется совокупность его переживаний. Повсюду имеют место разрывы, пропуски, пробелы. Очевидно, существует своего рода структура, состоящая из привычек, правил и принципов, которые мы регулярно и с успехом применяем. У нас нет гарантии надежности всех этих допущений, которые направляют наше поведение. С другой стороны, этого опыта и правил нам достаточно, чтобы обустроить жизнь. Поскольку мы обычно должны действовать, а не размышлять, чтобы выполнить требования момента, мы не заинтересованы в “поиске достоверности”. Наше знание в повседневной жизни не исключает гипотез, индукций и предсказаний, но все они имеют характер приблизительных и типических. Идеалом повседневного знания являются не достоверность и не вероятность в математическом смысле, но лишь возможность. Представления о будущем положении дел являются предположениями о том, на что надо надеяться и чего бояться, или, лучше, о том, что можно разумно ожидать. Когда впоследствии предвосхищенное положение дел обретает реальную форму, мы не говорим, что наше предсказание оправдалось или оказалось ложным или что наша гипотеза выдержала испытание, а говорим, что наши надежды или страхи были обоснованы или необоснованы. Консистентность этой системы знания является не консистентностью естественных законов, но консистентностью типических последова-

тельностью и отношений... Такое знание связано только с регулярностью событий во внешнем мире, независимо от ее природы. В силу этой регулярности можно обоснованно ожидать, что солнце взойдет завтра утром» (*там же*, с. 174).

В этом контексте обоснованно звучит вопрос «Должны ли мы классифицировать такое поведение как рациональное или иррациональное?» Ведь мы же никак не можем отнести к рациональному тип повседневных действий, которые рассматривали до сих пор как основанные на обычном благоразумии. При этом, кажется, мы не можем и, просто отмахнувшись, сказать, что нерациональные рутинные действия повседневной жизни не планируются сознательно. Очень затрудняет анализ и то, что каждую из этих ступеней в практическом действии можно считать в зависимости от точки зрения либо средством, либо промежуточной целью. Кстати, сам Маркс тоже однажды замечает: «причина и следствие во взаимодействии утрачивают свои отличительные признаки» (*т. 8, с. 214*). Без сомнения, повседневное практическое мышление интересуется жесткой антитезой «истина – ложь» значительно меньше, чем как бы скользящим переходом «вероятно – невероятно».

Примечание. К сожалению, «на уровне повседневного опыта логика в ее традиционной форме не может сослужить нам службу, в которой мы нуждаемся и которую мы ожидаем. Традиционная логика является логикой понятий, основанных на определенных идеализациях. Например, настаивая на постулате ясности и различимости понятий, традиционная логика пренебрегает периферией, окружающей ядро внутри потока мышления. С другой стороны, в повседневной жизни главный интерес мышления направлен как раз на отношения периферий, которые связывают ядро с действительной ситуацией мыслителя. Это, очевидно, очень важный момент. Он объясняет, почему Гуссерль классифицирует большую часть наших высказываний повседневного мышления как «окказиональные высказывания», то есть значимые и понимаемые только относительно ситуации говорящего и их места в его потоке мышления» (А. Шютц, «Смысловая структура повседневного мира», с. 177).

Как представляется, Маркс забывал, что только рассматривая событие или действие как уже завершенное и тем ограниченное, можно пытаться судить о том, являются ли подходящими предполагаемые средства его осуществления, или согласуется ли сама подлежащая реализации цель с общим планом нашей жизни. Феноменологически это означает рассуждение как бы «мышлением в будущем прошедшем времени». Глубоко ошибочным является изначальное рационалистическое допущение (явно принимаемое Марксом) того, что сознание якобы всегда имеющихся альтернатив и, следовательно, выбор с необходимостью уже даны до каждого человеческого действия, и в результате как бы выходит, что всякая актив-

ность и функциональность предусматривают рассуждение и предпочтение. Такая интерпретация очевидным образом некритически смешивает отбор в смысле простого выделения без сравнения альтернатив и выбор в смысле избрания предпочтенного. Игнорируется то, что именно отбор является, как указал Джеймс, кардинальной функцией человеческого сознания. От себя добавим: как правило, неосознаваемой функцией. Интерес является не чем иным, как отбором, но он не включает обязательно с необходимостью вполне осознанный выбор между альтернативами, который предполагает размышление, воление и предпочтение. Зато вообще во всех без исключения случаях при поиске наиболее удобного решения каждый человек руководствуется своими эмоциями гораздо в большей степени, чем рациональными рассуждениями, и он в этом, как это ни парадоксально, «прав, потому что эти эмоции также коренятся в его практическом интересе» (А. Шютц, *«Смысловая структура повседневного мира»*, с. 180).

Примечание. Каковы же именно «условия, при которых мы можем классифицировать основанный на рассуждении акт выбора как рациональный? По-видимому, мы должны различать рациональность знания, которая является предварительным условием рационального выбора, и рациональность самого выбора. Рациональность знания имеется только в том случае, если все элементы, из которых актор должен сделать выбор, воспринимаются им ясно и различимо. Сам выбор рационален в том случае, если актор отбирает из всех доступных ему средств одно, наиболее подходящее для реализации преследуемой цели» (А. Шютц, *«Смысловая структура повседневного мира»*, с. 180). «Нет сомнения, что “рациональные действия” вместе с их антитезой, определенной Максом Вебером как “традиционные” и “привычные” действия, представляют собой скорее идеальные типы, которые в чистой форме редко встречаются в повседневном действии» и еще «рациональный выбор имел бы место только тогда, когда актор обладал бы достаточным знанием о подлежащей реализации цели, а также о различных средствах, способствующих успеху» (*там же*, с. 180).

В конечном итоге – и это нужно особо подчеркнуть – сама по себе идея рациональности не есть и не может быть отличительной чертой повседневного мышления, и, что самое для нас главное, она не может, следовательно, быть также методологическим принципом интерпретации мотивации и самих человеческих действий в повседневной жизни любого социума. Таким образом становится как бы понятным, что естественное место понятия рациональности – не на уровне повседневного практического понимания социального мира, а на лишь теоретическом или абстрактном уровне научного его наблюдения, и именно здесь оно обнаруживает свое гипотетическое поле методологического приложения. Ведь если бы рассматриваемая реальная социальная система могла

как-то достичь своего некоего достаточно идеального состояния, то тогда, кажется, стало бы возможным и создание конкретной, для нее вполне адекватной формулы дальнейшего преобразования или совершенствования. Но нельзя упускать из виду еще и то, что вместе со смещением используемой точки наблюдения преобразуется весь биосоциум, и все уравнения, как бы доказавшие свою значимость в прежней системе, теперь должны быть парадоксально выражены в терминах новой. Видели ли этот парадокс Маркс? Судя по всему – нет!

Наше знание всегда остается некогерентным (!), наши высказывания – случайными, наше будущее – неопределенным, наша общая ситуация – нестабильной. Каждый следующий миг может вызвать катаклизм, который может радикально повлиять на наши выбор и отбор, модифицировать все наши планы и даже, вполне допустимо, разрушить всякую ценность всего имеющегося человеческого опыта. Мы, кажется, всегда сохраняем некую свободу выбора, поскольку свобода вообще дана нам только внутри границ наших человеческих и социальных обстоятельств. При этом, как это ни парадоксально, пространство / сфера наших возможных ошибок и есть коридор свободы нашего выбора. Пока мы акторы, мы продолжаем оставаться субъектами, центрами спонтанной деятельности, предполагающими возможность радикального изменения самой нашей ориентации в социальном мире. Ясно, что ни о какой рациональной, «совершенной предустановленной гармонии», какую воображал для мира, сотворенного Богом, Лейбниц, в реальности и речи быть не может.

По мнению Шютца, постулат рациональности может быть сформулирован следующим образом: «идеальный тип социального действия должен быть сконструирован таким образом, что актер в реальном мире выполнял бы типизированное действие, если бы ему были свойственны ясное и отчетливое научное знание обо всех элементах, релевантных для его выбора, и постоянная тенденция выбирать самые подходящие средства для реализации самой подходящей цели» (*«Смысловая структура повседневного мира»*, с. 189). В каждой отрасли социальных наук, достигшей теоретического уровня в своем развитии, существует фундаментальная гипотеза, которая определяет или должна определять поле исследования и одновременно дает регулятивные принципы для построения системы идеальных типов. К огромному сожалению, социологи до сих пор еще не разобрались со всеми аспектами одной из фундаментальных проблем феноменологии – вопросом о причинах и/или обстоятельствах, при которых наши спутники по жизни и их деятельность представляются нам данными. Таким образом, очевидно, что даже уже сама попытка создания универсальной теории в социальной сфере изначально утопична.

Ведь постулат адекватности требует, чтобы типическая конструкция была совместима с целостностью как нашей повседневной жизни, так и научного опыта, а не только лишь одного научного опыта. Судя по всему, ни Маркс, ни его друг вполне не осознавали, что «Мы ложно понимаем существенный характер науки, когда думаем, что она имеет дело с действительностью, и при этом считаем образцом действительности мир повседневной жизни. Миры естествоиспытателя и социального ученого реальны не больше и не меньше, чем может быть реальным мир мысли вообще. Это не мир, внутри которого мы действуем и в котором мы живем и умрем. Но это действительное прибежище тех важных событий и достижений, которые человечество во все времена называет культурой» (А. Шютц, *«Смысловая структура повседневного мира»*, с. 190).

§ 3. О РАЗУМНОСТИ ИЛИ ЛОГИЧНОСТИ МИРА У МАРКСА

«Наконец-то взбираемся мы на окутанную облаками вершину, где гнездятся орлы, человек встречается лицом к лицу с божеством и откуда он с пренебрежением взирает на копящихся где-то глубоко-глубоко внизу жалких человеков, побивающих друг друга с помощью скудных аргументов обыкновенного человеческого рассудка!» (Ф. Энгельс, *т. 5*, с. 363).

«...вечные истины ни в коем случае не являются основой, а, наоборот, являются продуктом того общества, в котором они фигурируют» (Ф. Энгельс, *т. 4*, с. 279).

Как представляется, Маркс был глубоко убежден в том, что в мире существуют имманентная ему логика или разум. Правда, здесь следует заметить, что он категорически не признавал никаких как бы внешних гарантий мировой разумности, хотя и полагал, что «Разум в мировой истории все же побеждает» (Маркс, *т. 15*, с. 569) или, например, говорил, что «В истории человечества существует нечто вроде возмездия, и по закону исторического возмездия его орудие выковывает не угнетенный, а сам же угнетатель» (*т. 12*, с. 296). Перекос кажется очевидным: в мире существует имманентная логика, но и тем более ему имманентен абсурд, присутствует хаос, случайность, принципиальная неопределенность и сингулярность. Но не будем сейчас на этом останавливаться, а будем разбираться в истоках «разумности».

Маркс пишет, что если «вся так называемая всемирная история есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом, становление природы для человека, то у него есть наглядное, неопровержимое доказа-

тельство своего порождения самим собою, процесса своего возникновения» (*т. 42, с. 149*). Здесь довольно странно, если не сказать парадоксально, мир изображается как феномен, не требующий для своего существования ничего, находящегося вне его. Более того, мир предстает (чуть ли не по Ницше) как мир именно человеческий, слишком человеческий.

Здесь нельзя, по ходу не заметить, что **мир структурирован лишь в той мере, в какой мог бы быть хоть как-то понят, онтологически же ему необходимы принципиальная неопределенность, элементы непонятности и абсурда. Вероятнее всего, мир как данность (или реальность) таков, что даже Абсолютным Сознанием совершенно принципиально он не может быть исчерпывающе понят, т. к. все – в динамике (и мир, и сознание, и даже идеальные идеи Бога). Это предположение следует считать нашим двенадцатым тезисом.** С позиции Гегеля, вся реальность рационально структурирована, логична, а содержание логики есть «изображение Бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и конечного духа». Нам же представляется, что **логика – лишь одна из возможных, но далеко не единственная и не обязательная из граней сущности, которая парадоксальным образом находится скорее в сфере «бессознательного» в смысле Эдуарда Гартмана, чем «разумного» в смысле Гегеля или Маркса.**

Мегилл прав: несмотря на безмерную широту интеллекта и интересов Гегеля, горизонт Маркса в каком-то смысле может быть даже шире, чем гегелевский (правда, нельзя сказать того же о глубине самого понимания бытия – Маркс все-таки слишком внешен и зачастую поверхностен). Скорее всего, наверное, можно согласиться и с тем, что теоретический проект Маркса включал в себя элементы и идеализма, и натурализма. Привязанность его к философии, конечно, не может иметь исчерпывающего рационального объяснения и не может быть связана лишь с нуждами критики им капитализма. Но, как это ни странно, именно натурализмом горизонт Маркса заметно шире гегелевского. Маркс однажды высказался, что «философия и изучение действительного мира относятся друг к другу, как онанизм и половая любовь» (*т. 14, с. 25*). Тем не менее, именно гегелевская онтологизация логики резонировала в работах Маркса в ходе всей его деятельности. Поэтому мы даже согласимся с Мегиллом в том, что было бы ошибочно или поверхностно думать, что характеристика Маркса сугубо лишь как материалиста будет полной и совершенно адекватной. Особенно если под материализмом понимать мнение, что мир в конечном счете лишь исключительно материален, и ничего более. Такой материализм в учении Маркса, без сомнения, есть, но, кажется, он у него играл все-таки не самую главную роль, хотя классики и были очень вдохновлены успехами наук о природе. Вероятно, для того чтобы понять

Маркса, нужно оценить позицию идеализма, воспринятую им от Гегеля, и воздействие на него интеллектуальных ожиданий, ассоциирующихся с естествознанием. Маркс явно был солидарен с Фейербахом, утверждавшим, что «в основе всех наук должна лежать природа... Философия должна вновь связаться с естествознанием, а естествознание с природой» (Фейербах). Тем не менее, «В том, что называется марксистской философией, нет ни малейшего намека на тот факт, что основная задача деятельности подготовиться к событиям неопределенного будущего» (Мизес «Человеческая деятельность», с. 655).

Судя по ряду высказываний классиков, прежде всего Энгельса, существенной «неразумной» дилеммой исторического развития человеческого общества, подлежащей обязательному «разумному» преодолению, является «развитие незначительного меньшинства за счет эксплуатируемого и угнетенного громадного большинства» (Энгельс, т. 21, с. 99). «Должно быть, есть что-то гнилое в самой сердцевине такой социальной системы, которая увеличивает свое богатство, но при этом не уменьшает нищету» (Маркс, т. 13, с. 515). Из этой изначальной, как им казалось, очевидной своей «разумностью» аксиомы вытекали все остальные задачи и трудности, нуждающиеся в разрешении, которые при грубом приближении выглядели у них примерно следующим образом.

1. Частная собственность неминуемо ведет к обмену между отдельными лицами, к превращению продуктов в товары. «Едва люди начали менять, как уже они сами стали предметами обмена» (Энгельс, т. 21, с. 175). Как только производители начинают отчуждать свой продукт путем обмена, они естественно утрачивают свою власть над ним. Таким образом, сразу возникает «возможность использовать продукт против производителя, для его эксплуатации и угнетения. Поэтому ни одно общество не может сохранить надолго власть над своим собственным производством и контроль над социальными последствиями своего процесса производства, если оно не уничтожит обмена между отдельными лицами» (Энгельс, т. 21, с. 113).

2. Придумав деньги, люди вместе с тем создали практически независимую «новую общественную силу – единственную имеющую всеобщее влияние силу», перед которой неизбежно склоняется все общество (Энгельс, т. 21, с. 113).

3. Общество путем простого разделения труда создает себе «особые органы для защиты своих общих интересов» (Энгельс, т. 22, с. 199), но в неизбежном итоге существенным признаком государства становится публичная власть, имеющая монопольное право на насилие, и уже тем самым отделенная от большинства народной массы (Энгельс, т. 21, с. 118).

Любопытно, что коммунисты, наивно предполагая через уничтожение классов и всего выше перечисленного ликвидировать всякое угнетение и эксплуатацию в социуме, а значит, тем самым и как бы всякую имеющуюся в реальности неразумность, даже не рассматривали гипотетическую возможность появления радикально иной общественной проблемы – существования подавляющего большинства, паразитирующей и деградирующей народной массы за счет эксплуатируемого и, может, даже угнетенного незначительного меньшинства – наиболее талантливых из людей.

Трудно не согласиться с Мизесом, что «То, что наивный ум называет разумностью, представляет собой не более чем абсолютизацию его собственных субъективных оценок. Индивид просто отождествляет продукт собственного рассуждения с сомнительным понятием абсолютного разума. Ни один социалистический автор никогда не задумывался о том, что абстрактное образование, которое он хочет наделить неограниченной властью называется ли оно человечеством, обществом, нацией, государством или правительством, может предпринять такие действия, которые сам бы он не одобрил. Социалист защищает социализм, потому что он полностью убежден, что верховный диктатор социалистического сообщества будет разумным с его конкретного социалиста точки зрения, что он будет преследовать те же цели, которые он конкретный социалист полностью одобряет, и что верховный диктатор будет стараться достичь этих целей, выбирая методы, которые он конкретный социалист сам бы выбрал. Каждый социалист называет подлинно социалистической системой только такую систему, в которой эти условия полностью выполняются. Все остальное, что прикрывается именем социализма, представляет собой ложные системы, не имеющие ничего общего с истинным социализмом. Любой социалист является замаскированным диктатором. Горе всем несогласным! Они лишаются права на жизнь и должны быть ликвидированы. Рыночная экономика делает возможным общественное сотрудничество людей несмотря на то, что они расходятся в своих субъективных оценках. В планах социалистов не оставлено места для несогласных. Их принцип полная унификация или полное единообразие, проводимое в жизнь полицией» (Мизес, «Человеческая деятельность», с. 525).

Если согласиться с Мегиллом (а мы склонны это сделать), то решающее значение для Маркса имели четыре критерия разумности: всеобщность, необходимость, диалектика (в данном случае, как всеобщий прогресс через единство и борьбу противоположностей) и прогнозируемость (прогнозируемость есть импликация всеобщности и необходимости, взятых вместе и дополнительно поддержанных ньютоновским естествознанием). Скорее всего, вслед за древним Аристотелем Маркс полагал, что

основным объектом научного познания есть всеобщее, а само научное познание есть познание необходимое, что не может быть никакого истинного знания вещей, которые есть только единичности, или которое есть следствие случайности или сингулярности (а не необходимости). Для чувственно воспринимаемых единичных сущностей нет ни определения, ни доказательства (т. к. они наделены материей). Кроме того, всеобщность и необходимость обнаруживаются еще и в ньютоновской физике, особенно ярко во втором законе Ньютона, который, кажется, действует вообще везде безо всяких исключений. Правда, при этом – и это нужно особо подчеркнуть – т. н. «всемирно-историческая точка зрения» с ее якобы «понятым миром», у Маркса и Энгельса весьма убедительным образом, но совершенно неоправданно сводилась лишь к исторически прогрессивной или революционной классовой позиции. Нужно ли здесь что-то говорить о глубокой утопической наивности самой веры во всеобщий прогресс? Ниже мы будем вынуждены еще вернуться к критическому анализу этих представлений.

Однако нам придётся здесь заметить, что, скорее всего, все законы так или иначе имеют только лишь локальное значение, а также, вероятно, и то, что они все в той или иной степени подвержены эволюции. Здесь будет уместным вспомнить соответствующие продуктивные идеи Ф. Юнгера, А. Уайтхеда и М. Мамардашвили.

Маркс утверждал, что «натурализм способен понять акт всемирной истории», история, и отсюда весь человеческий мир в целом должны быть поняты (в контексте естествознания). Сегодня уже очевидна невозможность этой задачи – история и человеческий мир в целом не могут быть поняты, они лишь могут быть как-то интерпретированы (нами об этом уже говорилось в начале). Прогнозируемость как критерий разумности рождается из критериев всеобщности и необходимости. Если наши утверждения обладают всеобщей валидностью, то они должны генерировать точные и надежные прогнозы. И наоборот, если мы неспособны дать точный прогноз в любой какой-то области, то значит, мы не обладаем достаточным рациональным знанием этой области. Идея предельно проста, но на самом деле мы, как правило, не имеем утверждений, обладающих всеобщей валидностью и, конечно же, не имеем способности во всех случаях дать точный прогноз. Естествознание действительно дает нам возможность наделить природу каким-то смыслом, как бы воплотить ее в нашем сознании. Но при этом лишь некоторые науки формулируют законы и теории (и то опять-таки лишь для некоторых локальных модусов бытия), которые, кажется, реально обладают наблюдаемой прогностической силой.

§ 4. ОБ ОТНОШЕНИИ ВСЕЛЕННОЙ К ЧЕЛОВЕКУ

Коряковцев и Вискунов говорят, что «Если вещь, материя, природа оказываются враждебными человеку, это означает одно из двух. Либо то, что он сам враждебен им, не научившись с ними обращаться, не познав их объективных свойств, либо что они служат проводником, средством таких человеческих отношений, которые враждебны ему» (с. 333).

Но на самом деле это весьма оптимистичное высказывание может быть уместным и оправданным лишь в весьма узких и/или, точнее, уникальных «тепличных» условиях подходящей экосистемы, соответствующей человеческим потребностям биосферы. В действительности следует признать, что Вселенная лишь в лучшем случае холодно-равнодушная по отношению к человеку. По большому же счету она крайне неблагоприятна и даже скорее враждебна всему живому. Далее следует иметь в виду, что вещи и объекты существуют в различных модусах бытия, где могут осуществляться как рациональные, так и случайные, иррациональные связи, которые, к тому же, могут даже как-то парадоксально взаимно порождать друг друга.

Авторы правильно указывают на тот факт, что «прогресс рациональности в ходе поступательного развития цивилизации неизбежно порождает массу иррационального, подобно тому, как прогресс современной промышленности вместе с совершенными изделиями создает и кучу отходов» (с. 333). Но, как с оптимизмом бодро сказал классик, «не станем задерживаться более на этих мелких невзгодах человеческой жизни, которые случались и с более великими людьми» (Энгельс, *т. 5, с. 366*).

§ 5. О БИОСОЦИАЛЬНОСТИ

«Иногда то, что мы знаем, бессильно перед тем, что мы чувствуем»
(С. Кинг).

Среди рассуждений о марксистском понимании социального (противостоящего, по мнению авторов, биологизаторским концепциям социальности) в книге утверждается, что «Животное может создавать изумительные вещи, которые человеку очень трудно или даже невозможно повторить (например, мед), но оно не в состоянии ни ошибаться, ни импровизировать при их создании, ни ухудшать, ни совершенствовать их» (с. 338).

Примечание. Энгельс по этому поводу говорил: «Существенное отличие человеческого общества от общества животных состоит в том, что животные в лучшем случае собирают, тогда как люди производят. Уже одно это – единственное, но фундаментальное – различие делает невозможным перенесение, без соответствующих оговорок, законов животных обществ на человеческое общество. Благодаря этому различию стало возможным, ..., чтобы «человек вел борьбу не только за существование, но за наслаждение и за увеличение своих наслаждений... готов был для высшего наслаждения отречься от низших». Человеческое производство на известной ступени достигает, следовательно, такой высоты, что могут быть произведены предметы не только для удовлетворения необходимых потребностей, но и для удовлетворения потребностей в роскоши, сначала, правда, только для меньшинства. Борьба за существование, – если мы на момент оставим здесь в силе эту категорию, – превращается, таким образом, в борьбу за наслаждения, в борьбу не за одни только средства существования, но и за средства развития, за общественно-производимые средства развития, а к этой ступени категории из животного царства уже не могут быть применены» и «Между прочим, достаточно взглянуть на предыдущий ход истории как на непрерывный ряд классовых битв, чтобы стала ясной вся поверхностность понимания этой истории как некоторого слегка видоизмененного варианта “борьбы за существование”» (*Энгельс, т. 34, с. 137–138*).

На самом же деле, и об этом здесь важно сказать, животные (в т. ч. и насекомые) все-таки тоже могут ошибаться и даже, более того, импровизировать. Поэтому вряд ли вполне оправданно категорично заявлять, как Б. Ф. Поршнев (с которым согласны авторы), что «искать у животных “социальность”, хотя бы самую микроскопическую, это значит совершенно не понимать, что такое социальность, что такое общество, какие законы управляют этим явлением» (*Поршнев Б. Ф., «О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии)», с. 551*).

Примечание. Классики, говоря об идеологии вообще (кстати, к которой они удивительным образом относили даже философию – похоже, что идеологией они считали всю мысленную сферу бытия), утверждали: «Мы знаем только одну единственную науку, науку истории. Историю можно рассматривать с двух сторон, её можно разделить на историю природы и историю людей. Однако обе эти стороны неразрывно связаны; до тех пор, пока существуют люди, история природы и история людей взаимно обуславливают друг друга. История природы, так называемое естествознание, нас здесь не касается; историей же людей нам придется заняться, так как почти вся идеология сводится либо к превратному пониманию этой истории, либо к полному отвлечению от неё. Сама идеология есть только одна из сторон этой истории» (*т. 3, с. 16*).

Вероятно, законы, управляющие всякой социальностью, значительно разнообразнее и сложнее, чем полагали не только классики марксизма, но и до сих пор полагают эпигоны-марксисты и прочие сторонники

левых идей. Вне всякого сомнения, в обществе, помимо сугубо специфически «социальных» связей, осуществляются и некие биологические взаимодействия, которые вовсе не обязательно предусматривают исключительно только некое «целое».

Примечание. Здесь, вероятно, будет уместным привести взгляд и со стороны т. н. социальной феноменологии: «Общий окружающий мир и социальное отношение не могут быть выведены из идеи коммуникации. Всякая коммуникация – будь то экспрессивные движения, деиктические жесты, употребление визуальных или акустических знаков – уже предполагает внешнее событие в том общем окружающем мире, который, согласно Гуссерлю, не конституируется исключительно коммуникацией. Эти события происходят в “персоналистической” сфере, и ни в коем случае – в “натуралистической”; они принадлежат не к общей природе, предконституированной на более низком уровне, а скорее к окружающему миру. Предполагается, что я – как личный субъект, – производя знаки, ориентирую себя на Другого, который должен интерпретировать мои знаки как коммуникацию, и предполагается, что я допускаю, что тот, кто интерпретирует знаки, равно ориентирован на меня и мои коммуникативные действия в качестве личного субъекта. Эта взаимная ориентация, которая единственно делает возможной коммуникацию, является фундаментальной предпосылкой всякого социального отношения, так что социальное отношение не может быть конституировано коммуникацией» (А. Шютц, *«Смысловая структура повседневного мира»*, с. 71).

«Целое», которое «в них существует, как сумма связей односторонне зависящих друг от друга особей, лишенных индивидуальности», где они изменяют только лишь «природное вещество, но не себя и, следовательно, не свою общность». Согласно современной этологии люди ведь, как и животные, в какой-то мере тоже «воспроизводят программы, сложившиеся в результате биологической эволюции», неизбежно так или иначе подчиняясь соответствующим природным законам.

Гете сказал однажды, что «Ничто не внушает большего отвращения, чем большинство, так как оно состоит из немногих сильных вожаков, из плутов, которые приспособляются, из слабых которые ассимилируются, и из массы, которая семенит за ними, не зная и в отдаленной степени, чего она хочет». Маркс же, имея в виду это глубоко верное высказывание (по большому счету, описывающее естественное или нормальное положение в любом биосоциуме), определил его, как «поистине филистерское мнение», отличающееся «невежеством и близорукостью» (т. 4, с. 240), вероятно, подразумеывая тем самым сугубую историчность этого явления, которое будет обязательно преодолено сознательностью пролетариев – это не может не свидетельствовать о всей глубине коммунистических заблуждений и иллюзий Маркса.

Примечание. Вероятно, здесь нужно упомянуть о марксовом извращенном представлении – о повсеместности классовости, если можно так сказать, чуть ли не самого даже нравственного императива. У Маркса, например, есть рассуждение об отличии совести у представителей различных классов и сословий: «"Совесть" привилегированных – это ведь и есть привилегированная совесть» (*т. 6, с. 190*).

При этом классики, кажется, говорили как бы о банально правильных вещах: «Первая предпосылка всякой человеческой истории – это, конечно, существование живых человеческих индивидов. (Первый исторический акт этих индивидов, благодаря которому они отличаются от животных, состоит не в том, что они мыслят, а в том, что они начинают производить необходимые им средства к жизни). 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, орогидрографических, климатических и иных отношений, которые они застают. (Это важный момент, который свидетельствует о том, что классики всё-таки осознавали вероятную возможность существования, кроме указанных и иных форм связи между людьми, специфических имманентных форм связи биосоциума – Ю. М.). Всякая историография должна исходить из этих природных основ и тех их видоизменений, которыми они, благодаря деятельности людей, подвергаются в ходе истории. Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии – вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают производить необходимые им средства к жизни, – шаг, который обусловлен их телесной организацией. Производя необходимые им средства к жизни, люди косвенным образом производят и своё материальную жизнь. Способ, каким люди производят необходимые им средства к жизни, зависит прежде всего от свойств самих этих средств, находимых ими в готовом виде и подлежащих воспроизведению. Этот способ производства надо рассматривать не только с той стороны, что он является воспроизводством физического существования индивидов. В ещё большей степени, это – определённый способ деятельности данных индивидов, определённый вид их жизнедеятельности, их определённый образ жизни. Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами. Та, что они собой представляют, совпадает, следовательно, с их производством – совпадает как с тем, что они производят, так и с тем, как они производят. Что представляют собой индивиды, – это зависит, следовательно, от материальных условий их производства» (*т. 3, с. 19*). Один из моих ФБ-собеседников, Борис Скляренко, вероятно, именно этим выска-

званием настолько вдохновился, что даже начал разрабатывать тему «экологического» преодоления марксизма.

Здесь будет уместным привести как бы дополняющее, соответствующее описание несколько иного понимания социальности Шютца, с которым мы не можем ни согласиться: «Человек родился в мире, который существовал до его рождения, и этот мир с самого начала является не только физическим, но и социокультурным. Социокультурный мир предконституирован и предорганизован, его особая структура – результат исторического процесса, она специфична для каждой культуры и общества. Однако все социальные миры имеют некоторые общие черты, поскольку в их основе лежат общечеловеческие свойства. Везде мы находим половые и возрастные группы и обусловленное ими разделение труда; более или менее устойчивое разбиение социального мира на однородные группы с различной социальной дистанцией между ними – от близости до чуждости. Везде мы видим также иерархии суперординации (превосходства) и субординации (подчинения), лидера и последователя, командующего и повинующегося. Везде также есть принятый образ жизни, то есть представления о том, как следует обращаться с вещами и людьми, с природой и сверхъестественным. Более того, везде существуют культурные объекты, такие, как орудия, необходимые для господства над внешним миром, игрушки для детей, предметы для украшения, музыкальные инструменты, объекты, служащие символами религиозного культа» (А. Шютц, *«Смысловая структура повседневного мира»*, с. 264).

Итак, получается, что для осуществления гармоничной и стабильной жизни любого биосоциума, прежде всего, необходимо сохранение основополагающих более или менее устойчивых адекватных ему имманентных эмоционально-чувственных форм сознания, коммуникации и культуры. Глубинная природа всякого общественного кризиса, генезиса революционной ситуации – это в первую очередь и есть разрушение существующей спонтанной эмоционально-чувственной атмосферы жизни биосоциума, выход из которой предполагает уже новую интеграцию нужного нормального эмоционального состояния. Причем возврат к нормальной жизни, как подчеркивает П. Сорокин, происходит не путем полного отрыва от своего прошлого, а наоборот, путем возвращения к большей части своих устоев, институтов и традиций. Если общество не способно вступить на этот обратный путь, то кризис или революция заканчивается гибелью этого общества. Т. о., основная проблема жизнедеятельности всякого общества, состоит ни в одной из текущих политических или экономических проблем, как на первый взгляд может показаться. На самом деле, ее истоки лежат совсем в иной плоскости, ведь если освободить проблему от эмоций – останется просто ситуация. (Об этом глубоко верно говорит

П. Сорокин в своей книге «Социология революции»). Эмоции превалирующие в обществе, делают его таким каким оно есть. Если общество утрачивает свои обычные эмоции – оно теряет себя.

§ 6. О ПРИЧИНАХ ПОЯВЛЕНИЯ ОБЩЕСТВА

«Большинство никогда не бывает правым» (Г. Ибсон).

У Маркса есть очень интересный конспект работы Ленге, написанной аж в 1761 году. Удивляет глубина и точность представленных им высказываний. Приведем свою собственную интерпретацию тех из них, которые, по нашему мнению, сохранили свою актуальность и сегодня – в XXI веке.

Законы существуют действительно для «санкционирования первоначальной узурпации», но вовсе не обязательно только «частной собственности», главное, как представляется, всё-таки самой по себе политической власти. Ну и, ясное дело, – для «предотвращения новых узурпаций». «Собственность появилась раньше законов», поэтому именно «общество создало законы, а не законы – общество».

Само «общество» – т. е. тот факт, что человек живет в обществе, а не как независимый самостоятельный индивидум, – уже само по себе есть свидетельство наличия естественной иерархии, а значит, той или иной формы рабства и эксплуатации, являющихся корнем или основанием собственности, основанных на ней законов. С одной стороны, жили мирно, общинами или разрозненно земледельцы и пастухи. С другой стороны, существовали «охотники, привыкшие добывать средства к жизни кровопролитием и соединяться в банды, для того чтобы иметь возможность легче совершать облавы на животных, мясом которых они питались, и сговариваться о дележе добычи». Именно у таких рыболовов или «охотников должны были появиться первые признаки общества». Вполне вероятно, что «Настоящее общество образовалось в ущерб интересам пастухов и хлебопашцев, и основой ему послужило их порабощение» бандой объединившихся охотников. Все обязанности в любом обществе сводятся к командованию и повиновению. Эта как бы «деградация части рода человеческого сначала явилась причиной возникновения общества, а затем породила законы». «Итак, порабощение было первой причиной возникновения общества, а насилие – его первым связующим началом». «Общество порождено насилием, а собственность – узурпацией». «Как только появились господа и рабы, образовалось общество» (т. 26, ч. 1, с. 348–349).

Далее (здесь же, в 4 томе своего «Капитала»), Маркс продолжает: «Мог ли бы без национальных преступлений возникнуть мировой рынок? Могли ли бы без них возникнуть сами нации? И разве древо греха не является со времен Адама вместе с тем и деревом познания? Уже Мандевиль в своей “Басне о пчелах” (1705 г.) доказывал производительность всех возможных профессий и т. д., и у него уже видна общая тенденция всего этого рассуждения: “То, что мы называем в этом мире злом, как моральным, так и физическим является тем великим принципом, который делает нас социальными существами, – является прочной основой, животворящей силой и опорой всех профессий, и занятий без исключения; здесь должны мы искать истинный источник всех искусств и наук; и в тот самый момент, когда зло перестало бы существовать, общество должно было бы прийти в упадок, если не разрушиться совсем”» (т. 26, ч. 1, с. 394–395). Вот такая правда жизни выходит при исследовании причин появления общества!

К этому еще стоит добавить, что основанием образования и развития любой цивилизации, без сомнения, являются именно империя и ее экспансия. История строительства Вавилонской башни нам в помощь, так сказать.

§ 7. О ХОЛИЗМЕ МАРКСА

«Неправильно понятая форма есть как раз всеобщая форма, и на определенной ступени развития общества – форма, пригодная для всеобщего употребления» (К. Маркс, т. 30, с. 505).

«Рассуждения, страдающие от внутренних противоречий, не могут объяснить систему в целом, не касаясь время от времени таких вопросов, которые срывают с них покров и обнажают всю их противоречивость»
(О. Бем-Баверк, «Капитал и процент» т. 3, с. 886).

В книге «Марксизм и полифония разумов» обращается внимание на то, что Марксу неоправданно «приписывается платоновский холизм», а Маркс, «равно как и ранее Фейербах, подчеркивает тождество индивидуального и родового (общественного). Общее не поглощает единичное, наоборот, единичное (индивидуальное) становится носителем общего (общественного), поскольку является его субъектом. В то же время, общее является не пред-данным условием единичного, как у Морелли и Дезами, а, наоборот, результатом его деятельной жизни, выводимым» (с. 340). Далее приводится целый ряд высказываний классиков, которые

призваны подтвердить это представление: «В одном из писем Марксу 1844 года Энгельс писал: «Мы должны исходить из «я», из эмпирического, телесного индивида... “Человек” всегда остается призрачной фигурой, если его основой не является эмпирический человек. Одним словом, мы должны исходить из эмпиризма и материализма [NB: из контекста следует, что для Энгельса материализм тождественен антропологизму. – Л. К., С. В.], если хотим, чтобы наши идеи и, в особенности, наш “человек” были чем-то реальным; мы должны всеобщее выводить из единичного, а не из самого себя или из ничего, как Гегель». Далее Энгельс добавляет: «Все это тривиальности, которые сами собой разумеются и которая, каждая в отдельности, уже высказаны были Фейербахом» (т. 27, с. 12). К этим словам примыкает следующее замечание Маркса и Энгельса, сделанное ими после того, как они прямо сослались на своего учителя: «История [которую можно рассматривать как материалистический эквивалент всеобщего. – А. К., С. В.] – не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека» (т. 2, с. 102).

Прежде, в 3 главе, нами уже разбиралась феноменология изначального «единичного», поэтому повторяться не будем. Что же касается истории, то, это, конечно, далеко не только исключительно «деятельность преследующего свои цели человека», как думали Маркс и Энгельс, и не только та деятельность, «которую можно рассматривать как материалистический эквивалент всеобщего», как странно полагают авторы книги. История может и, по-видимому, должна стремиться к всеобщности, но она всегда неизбежно носит лишь некий локальный характер. Поэтому необходимо говорить и о иных «историях» наряду с «материалистическим эквивалентом всеобщего» (ведь, есть же еще, по крайней мере, и духовный его эквивалент). Ведь в каком-то смысле история – это и «рассказ, объединяющий Я с Мы и предполагающий понимание ответа на вопрос “Кто мы?”» (А. Наместников).

Кроме того, не следует унитарно рассматривать и само по себе материальное, которое тоже весьма разнообразно в своих проявлениях. Историю человека, конечно, неоправданно сводить лишь к истории общественных отношений и/или к смене общественных формаций (первопричиной изменений которых являются якобы только одни перемены в способе производства, обязанного так или иначе соответствовать определенному уровню развития производительных сил). Наряду с этой историей есть автономная история эволюции человека как биологического вида, есть и история того или иного этногенеза, наверное, имеет смысл так же выделить историю эволюции «носителей» сознания – мозга и т. п., и т. д.

Всякая история необходимо является становящейся как бы суммой, неких соответствующих фактов (т.е. интерпретированных событий), есть

всегда незаконченное целое. Нужно помнить, что качественно разные слагаемые нельзя суммировать. Поэтому сама идея единства истории, как и ее действующих внутренних сил, неизбежно зависима, от нужных и не очень предрассудков и от актуального понимания переживаемой конкретной истории. Идея единства мировой истории необходимо включает в себя наивное допущение непрерывной преемственности всемирно-исторического развития. При этом сама по себе ложность или истинность какой-то идеи (в т. ч. и коммунистической) вовсе никак не влияет на ее значение и силу в жизни социума.

Как нам кажется, аргументы, высказанные в книге «Марксизм и полифония разумов» против представления о Марксе как стороннике холизма не вполне убедительны. Скорее всего, Мегилл был более близок к истине, когда говорил, что «хотя Маркс и был холист в подходе к исследованию проблем методологических, но он, при этом, не был онтологическим холистом» (А. Мегилл «Карл Маркс: время разума»).

§ 8. О МАРКСОВОЙ КОНЦЕПЦИИ ИСТОРИИ

«...историческое развитие в том и состоит, что ни закон не определяет собой практики, ни практика не устраняет противоречащего ей закона» (*К. Маркс, т. 11, с. 110*).

«Важнейшая задача истории как науки – определить, какие события, действия, коммуникативные акты из целостной социальной действительности прошлого следует отбирать» (*А. Шютц, «Смысловая структура повседневного мира», с. 160*).

По убеждению Маркса, до сих пор «циклы политических форм представляли собой только политическое выражение действительных изменений, происходивших в обществе» (*т. 17, с. 605*).

Примечание. О том, что же должно являться условием для интерпретации концепции истории как процесса Шютц говорит следующее: «Поток истории содержит анонимные события, и гомогенные события повторяются. Тем не менее, все исторические события можно свести к подлинным переживаниям других людей, которые имели место в течение индивидуальной сознательной жизни и относились к спутникам и современникам. Это были переживания, которые имели место в мы-отношениях и они-отношениях. Индивиды, вовлеченные в такого рода отношения, менялись от одного поколения к другому. Спутники стали предшественниками: в некотором роде продолжительное мы-отношение существует от зари человечества до настоящего дня. Конкретные индивиды в отношении следуют друг за другом, конкретные переживания меняются, но отношение сохраняется. Это

видение истории, хотя и позволяет метафизические интерпретации, само по себе является не метафизическим, а скорее необходимым условием для единства нашего переживания не только мира, но и социальной действительности вообще. Оно также является условием для концепции истории как процесса, имеющего смысл для ее субъектов. Исходным пунктом для исторической интерпретации может быть объективный смысловой контекст совершившихся событий, завершенных действий; но им может быть также субъективный смысловой контекст некоторого Мы, в который помещено каждое действие» (А. Шютц, *«Смысловая структура повседневного мира»*, с. 161).

В «Немецкой идеологии» (1846 год) классики дают развернутое описание своего материалистического понимания человеческой истории. Подводя промежуточный итог, они излагают свой основополагающий вывод или постулат, что «уже с самого начала обнаруживается материалистическая связь людей между собой, связь, которая обусловлена потребностями и способом производства... связь, которая принимает всё новые формы, а следовательно представляет собой “историю”, вовсе не нуждаясь в существовании какой-либо политической или религиозной нелепости, которая ещё сверх того соединяла бы людей» (т. 3, с. 28).

Примечание. Здесь будет не лишним привести эту обширную цитату целиком: «мы должны прежде всего констатировать первую предпосылку всякого человеческого существования, а следовательно и всякой истории, а именно ту предпосылку, что люди должны иметь возможность жить, чтобы быть в состоянии “делать историю”. Но для жизни нужны прежде всего пища и питьё, жилище, одежда и ещё кое-что...

Итак, первый исторический акт, это – производство средств, необходимых для удовлетворения этих потребностей, производство самой материальной жизни. Притом это такое историческое дело, такое основное условие всякой истории, которое (ныне так же, как и тысячи лет тому назад) должно выполняться ежедневно и ежечасно – уже для одного того, чтобы люди могли жить. Даже если чувственность сводится, ..., к такому минимуму, как дубинка, – она предполагает деятельность, направленную к производству этой дубинки. При уяснении всякой исторической действительности необходимо поэтому первым делом учесть указанный основной факт во всём его значении и объёме и предоставить ему то место, которое он заслуживает... Второй факт состоит в том, что сама удовлетворённая первая потребность, действие удовлетворения и уже приобретённое орудие удовлетворения ведут к новым потребностям, и это порождение новых потребностей является первым историческим актом...

Третье отношение, с самого начала включающееся в ход исторического развития, заключается в том, что люди, ежедневно заново производящие свою собственную жизнь, начинают производить других людей, размножаться: это – отношение между мужем и женой, родителями и детьми, семья. Эта семья, которая вначале была единственным социальным отношением,

впоследствии, когда умножившиеся потребности порождают новые общественные отношения, а размножившееся население – новые потребности... Впрочем, эти три стороны социальной деятельности следует рассматривать не как три различные ступени, а именно лишь как три стороны, или... как три “момента”, которые совместно существовали с самого начала истории, со времени первых людей, и которые имеют силу в истории ещё и теперь. Итак, производство жизни – как собственной, посредством труда, так и чужой, посредством рождения – появляется сразу в качестве двойного отношения: с одной стороны, в качестве естественного, а с другой – в качестве общественного отношения, общественного в том смысле, что имеется в виду сотрудничество многих индивидов, безразлично при каких условиях, каким образом и для какой цели. Отсюда следует, что определённый способ производства или определённая промышленная ступень всегда связаны с определённым способом совместной деятельности, с определённой общественной ступенью, – самый этот способ совместной деятельности есть “производительная сила”, – что совокупность доступных людям производительных сил обуславливает общественное состояние и что, следовательно, “историю человечества” всегда необходимо изучать и разрабатывать в связи с историей промышленности и обмена. Но ясно также и то, что... такая история не может быть написана, так как... для этого не хватает не только способности понимания и материала, но и “чувственной достоверности»” (*т. 3, с. 27–28*).

Там же классики продолжают: «Лишь теперь, после того как мы уже рассмотрели четыре момента, четыре стороны первоначальных, исторических отношений, мы находим, что человек обладает также и “сознанием”. Но и им человек обладает в виде “чистого” сознания не с самого начала. На “духе” с самого начала лежит проклятие – быть “отягощённым” материей, которая выступает здесь в виде движущихся слоев воздуха, звуков – словом, в виде языка» (*т. 3, с. 29*). Пометка Маркса на полях: «Люди имеют историю потому, что они должны производить свою жизнь, и притом определенным образом. Это обусловлено их физической организацией, так же, как и их сознание»).

Последнее утверждение классиков более чем странно. Разве не наличие определенных, в т. ч. и материальных, связей обуславливает обязательное существование некоей политики и религии в любом социуме? Ниже вслед за Коряковцевым и Вискуновым мы еще вернемся к этой цитате.

У Энгельса есть небольшая работа «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1886 год), а у Маркса – знаменитые тезисы о Фейербахе или к Фейербаху. Эти работы довольно ясно описывают основные философские позиции классиков. Энгельс оправдано полагал, что в этой своей работе он дал уже зрелый «общий очерк марксизма понимания истории». Вероятнее всего, будет уместным прокомментировать основные послы этих работ (кроме 11 тезиса Маркса, который обсуждается нами отдельно).

1. Ясно, что «история так же, как и познание, не может получить окончательного завершения в каком-то совершенном, идеальном состоянии человечества», т. к. и то, и другое может завершиться только с гибелью или небытием человечества. Говорить же о идеальности или совершенстве чего-либо в реальности нелепо, т. к. совершенен лишь один Бог. Не менее избыточным является представление о том, что «все общественные порядки, сменяющие друг друга в ходе истории, представляют собой лишь преходящие ступени бесконечного развития человеческого общества от низшей ступени к высшей» (*Энгельс, т. 21, с. 275*) – на самом деле, естественно, нет никакой восходящей «лестницы эскалатора» бесконечного прогресса, и если нам довелось жить в эпоху позитивного развития, то это вовсе не значит, что нет возможности застоя, регресса и деградации. По всей видимости, является ложным и гегельянское утверждение о том, что на этой гипотетической лестнице «каждая ступень необходима и, таким образом, имеет свое оправдание для того времени и для тех условий, которым она обязана своим происхождением», как будто нет ни случайностей, ни спонтанности, ни сингулярности, ни ошибок и т. п., как будто бы нет абсолютно никакой альтернативы ни одному из событий осуществляющихся в реальности. Кроме того, каждая ступень «становится непрочной и лишается своего оправдания перед лицом новых, более высоких условий, постепенно развивающихся в ее собственных недрах. Она вынуждена уступить место более высокой ступени, которая, в свою очередь, также приходит в упадок и гибнет», но ведь в реальности мы часто наблюдаем и обратный процесс. Что же вынуждает развитие оборачиваться вспять?

2. Классики полагают, что для «диалектической философии нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого», и при первом приближении кажется, что это так. Но на самом деле есть целый ряд имманентных диалектической логике элементов, без которых она попросту немыслима. Прежде всего, речь должна идти о специфических именно диалектических противоположностях. В диалектической схеме они необходимо присутствуют всегда, говорить об их полном отсутствии, вероятно, неоправданно даже в момент их снятия. Вероятно, всякое бытие, с какой-то точки зрения, допустимо считать тождественным «непрерывному процессу возникновения и уничтожения», но вряд ли будет оправданным полагать его «бесконечным восхождением от низшего к высшему» или исчерпывающе разделенным на диалектические противоположности. Диалектика сама является лишь выражением одной из допустимых моделей – абстрактной структуры логики и, естественно, не имеет всеобщего или универсального значения, как полагали Гегель и вслед за ним Маркс и Энгельс. Как бы понимая возможные возражения

своей вере в диалектический метод, Энгельс, наверное, не желая углубляться в полемику на эту тему, пишет: «Нам нет надобности вдаваться здесь в рассмотрение вопроса о том, вполне ли этот способ понимания согласуется с нынешним состоянием естественных наук, которые самой Земле предсказывают возможный, а ее обитаемости довольно достоверный конец и тем самым говорят, что и у истории человечества будет не только восходящая, но и нисходящая ветвь. Мы находимся, во всяком случае, еще довольно далеко от той поворотной точки, за которой начнется движение истории общества по нисходящей линии, и мы не можем требовать от гегелевской философии, чтобы она занималась вопросом, еще не поставленным в порядок дня современным ей естествознанием» (т. 21, с. 276). Эта последняя его реплика ну просто умиляет.

3. Гегелевская установка на то, что «философская система... должна была завершиться абсолютной истиной того или иного рода» (т. 21, 276) – очевидно ложна или избыточна. Абсолютная истина необходимо непостижима, поэтому корректная «философская система» должна, напротив, быть разомкнутой таким образом, чтобы оставаться всегда оправданно незавершенной или хотя бы допускать альтернативные варианты своего подразумеваемого завершения. Предполагаемая т. н. вечная истина не «есть не что иное, как сам логический (resp.*: исторический) процесс», т. к. необходимо должна находиться вне его. Ведь ни история не в силах охватить вечность, и ни какая-либо логика в принципе не может ее исчерпывающе объяснить. Более того, «само собой понятно, что нужды “системы”» заставляют всякого систематизатора систематически «прибегать к тем насильственным конструкциям», которые были бы в силах как-то обосновать и/или оправдать создание именно этой конкретной «системы» описания. Вне всякого сомнения, эти искусственные конструкции могут служить очень убедительными «рамками» и «лесами» для фантастических зданий невероятной сложности, богатства различных содержаний как действительно «бесчисленных сокровищ», так и их лишь обманчивого иллюзорного блеска, не имеющего никакой реальной ценности. В целом, наверно, можно согласиться с Энгельсом в том, что «У всех философов преходящей оказывается как раз “система”, и именно потому, что системы возникают из непреходящей потребности человеческого духа: потребности преодолеть все противоречия» и впихнуть в себя исчерпывающе всё, что в принципе невозможно. Энгельс, к сожалению, не говорит о том, что же остается. Как нам представляется, как право – ничего, в самом лучшем случае – лишь одна или две оригинальные идеи или мысли.

4. Энгельс высказывает наивную мысль о том, что «Требовать от философии разрешения всех противоречий, значит требовать, чтобы

один философ сделал такое дело, какое в состоянии выполнить только все человечество в своем поступательном развитии». Не может не удивлять, утопичная избыточность этих надежд классиков, по их мнению, получается, что «всё человечество в своем поступательном развитии» в состоянии выполнить «разрешение всех противоречий». Откуда такая нелепая, ничем не оправданная уверенность? Впрочем, это как бы и не столь важно, т. к. Маркс и Энгельс, по словам Энгельса, оставили «в покое недостижимую на этом пути и для каждого человека в отдельности “абсолютную истину” и зато устремляемся в погоню за достижимыми для нас относительными истинами по пути положительных наук и обобщения их результатов при помощи диалектического мышления» (*т. 21, с. 278*).

5. По мнению Энгельса, диалектическая «система стоила ему (Гегелю – Ю. М.) гораздо более “тяжелой работы мысли”, чем его метод» (*т. 21, с. 279*). Скорее всего, так оно и было. Но, по всей видимости, было еще тяжелее Марксу, когда он загонял содержание «Капитала» в диалектическую схему описания.

6. Классики учат, что «материализм рассматривает природу как единственно действительное», «Природа существует независимо от какой бы то ни было философии. Она есть та основа, на которой выросли мы, люди, сами продукты природы. Вне природы и человека нет ничего, и высшие существа, созданные нашей религиозной фантазией, это – лишь фантастические отражения нашей собственной сущности» (*т. 21, с. 280–281*). Уже эти фразы свидетельствуют о всей степени наивно-натуралистических представлений Маркса и Энгельса. Они даже не задумываются сначала попробовать дать хотя бы определения тому, о чём с такой лёгкостью и уверенностью говорят: что такое природа, что такое действительность, что такое продукты природы, что значит «быть вне природы или человека», что такое фантастическое, что такое наша сущность и какова сущность всех этих феноменов. Однажды один из наших оппонентов попросил сказать, «что же есть в реальности, ведь всё-таки что-то должно же быть?» Ответ был следующий: есть как бы объективный материал, полученный через органы чувств (о его объективности напоминают боль, смерть близких, к нему лишь в некотором смысле допустимо отнести воспринятые элементы физического мира), воспринятый нашим сознанием: наблюдаемая реальность (вероятнее всего, наряду с ним всегда есть то, что наше сознание не в силах воспринять), есть внутреннее содержание сознания (квалиа) и есть необходимые объективные идеальные объекты (математическое, красота, нравственный императив и т. п.)

7. «Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии есть вопрос об отношении мышления к бытию». «Вопрос об отно-

шении мышления к бытию, о том, что является первичным: дух или природа, – этот вопрос... принял более острую форму: создан ли мир богом или он существует от века?» (т. 21, с. 282).

Примечание. Энгельс дает развернутое пояснение своего понимания терминов «материализм» и «идеализм»: «создан ли мир богом или он существует от века? Философы разделились на два больших лагеря сообразно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, в конечном счете, так или иначе признавали сотворение мира, – а у философов, например у Гегеля, сотворение мира принимает нередко еще более запутанный и нелепый вид, чем в христианстве, – составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма. Ничего другого первоначально и не означают выражения: идеализм и материализм, и только в этом смысле они здесь и употребляются» (т. 21, с. 283). Занять материалистическую точку зрения, «Это значит, что люди этого направления решились понимать действительный мир – природу и историю – таким, каким он сам дается всякому, кто подходит к нему без предвзятых идеалистических выдумок; они решились без сожаления пожертвовать всякой идеалистической выдумкой, которая не соответствует фактам, взятым в их собственной, а не в какой-то фантастической связи. И ничего более материализм вообще не означает» (т. 21, с. 300–301).

Энгельс замечает: «Но вопрос об отношении мышления к бытию имеет еще и другую сторону: как относятся наши мысли об окружающем нас мире к самому этому миру? В состоянии ли наше мышление познавать действительный мир, можем ли мы в наших представлениях и понятиях о действительном мире составлять верное отражение действительности?» По его мнению, «На философском языке этот вопрос называется вопросом о тождестве мышления и бытия». Но, как представляется, это, строго говоря, всё-таки несколько различные вещи. Или бытие и мышление – это абсолютно одно и то же (тождество), или бытие – лишь некий модус мышления (сознания), или само мышление – это один из имеющихся элементов или сфер бытия (мысленный мир)? Гегель дает феноменологический, при первом приближении, кажется, наиболее корректный ответ: в реальности мы познаем именно лишь внутреннее, уже всегда как бы собственное имманентное мыслительное содержание. При последовательной феноменологической редукции Гегель находит необходимым первоисточником всякого феноменологического процесса Абсолютную Идею. Но реплика о том, что «само собой понятно, что мышление может познать то содержание, которое уже заранее является содержанием мысли» (т. 21, с. 283), вовсе никак не свидетельствует о том, что степень осознания этого в целом необходимо всегда неосознанного (бессознательного, подсознательного, надсознательного) содержания сознания вполне адекватна и исчерпывающая. Таким образом, познание

или, точнее, осознанность практически никогда не охватывает всего имманентного содержания мысли или собственного сознания. Поэтому, без сомнения, оправданно то, что «рядом с этим существует ряд других философов, которые оспаривают возможность познания мира или, по крайней мере, исчерпывающего познания. К ним принадлежат среди новейших философов Юм и Кант, и они играли очень значительную роль в развитии философии». Но классики, наивно полагая эти критические или скептические позиции лишь «философскими вывертами», настаивают на том, что «самое же решительное опровержение этих, как и всех прочих, философских вывертов заключается в практике, именно в эксперименте и в промышленности». Более того, они самоуверенно считают, что «Если мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы тем, что сами его производим, вызываем его из его условий, заставляем его к тому же служить нашим целям, то кантовской неуловимой “вещи в себе” приходит конец», нелепо и наивно-натуралистически, как бы дополнительно, аргументируя это тем, что «Химические вещества, образующиеся в телах животных и растений, оставались такими “вещами в себе”, пока органическая химия не стала приготавливать их одно за другим; тем самым “вещь в себе” превращалась в вещь для нас» (*т. 21, с. 284*), не понимая того простого факта, что любая «химия», как и магия, приготавливает или проявляет из исключительно только вещей-для-нас, какую-то иную нужную нам вещь-для-нас, совершенно никоим образом не касаясь вероятной вещи-в-себе, которой она в принципе, естественно, не в силах коснуться. Так что утверждение о том, что «и теория, и практика давно уже опровергли и те и другие» (*т. 21, с. 284*), вне всякого сомнения, избыточно или ложно.

8. Классики извращенно полагали, что Гегель пытался «пантеистически примирить противоположность духа и материи», а его система «и по методу, и по содержанию представляет собой лишь идеалистически на голову поставленный материализм» (*т. 21, с. 285*). Однако при этом они даже не потрудились дать определения самих по себе ни духа, ни материи. Вряд ли для Гегеля понятия «дух» и «материя» были противоположны друг другу в марксовом смысле. Ведь для Гегеля «все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект» («Феноменология духа»). Согласно Гегелю окружающая действительность, значит и материя в т. ч., – это не что иное, как результат деятельности абсолютного субъекта познания, в познании которого и достигается совпадение мысли и вещи. Марксу и Энгельсу казалось пустым и бессмысленным необходимое допущение Гегелем «домирового существования “абсолютной идеи”, “предсуществование логических категорий” до возникновения мира». При этом нужно пом-

нить, что в понимании Гегеля «мир» в этом контексте – это вся наблюдаемая феноменологическая реальность, а у Маркса и Энгельса – это сугубо только лишь исключительно чувственный мир, наличие других миров ими в принципе не допускается. В их представлении это допущение «есть не более, как фантастический остаток веры в потустороннего творца», ведь «тот вещественный, чувственно воспринимаемый нами мир, к которому принадлежим мы сами, есть единственный действительный мир и что наше сознание и мышление, как бы ни казались они сверхчувственными, являются продуктом вещественного, телесного органа – мозга. Материя не есть продукт духа, а дух есть лишь высший продукт материи» (*т. 21, с. 285–286*).

Это описание и есть «чистый материализм» в их понимании. Нужно заметить, что здесь наконец дается хоть какое-то определение материи: материя – это то, что «вещественно и/или чувственно воспринимаемо» как некое вещество или телесность. Таким образом, в конечном итоге после проведения феноменологической редукции получается, что это нечто, имеющее массу, протяжённость, локализацию в пространстве, проявляющее корпускулярные свойства. Но что такое масса? Что такое протяжённость? Что такое локализация в пространстве? Что именно такое – проявляющее корпускулярные свойства? Очевидно, что это лишь термины, свойственные физико-математическому описанию. При первом приближении материя, таким образом, есть только лишь одна из удобных принятых абстракций о видимой реальности.

9. Классики были уверены, что «Фейербах был совершенно прав, когда говорил, что исключительно естественнонаучный материализм “составляет основу здания человеческого знания, но еще не самое здание”. Ибо мы живем не только в природе, но и в человеческом обществе, которое не в меньшей мере, чем природа, имеет свою историю развития и свою науку. Задача, следовательно, состояла в том, чтобы согласовать науку об обществе, то есть всю совокупность так называемых исторических и философских наук, с материалистическим основанием и перестроить ее соответственно этому основанию» (*т. 21, с. 289*).

Характерное натуралистическое непонимание того, что «естественнонаучный материализм» составляет основу лишь НАУЧНОГО здания человеческого знания, но научные знания вовсе не исчерпывают собой вообще все знания и опыт. С другой стороны, нельзя не согласиться с оправданным стремлением выявить именно возможное научное знание в сфере обществоведения и истории.

10. По мнению Энгельса, когда «идеализмом называется не что иное, как стремление к идеальным целям», то «эти цели необходимым образом связаны разве только с кантовским идеализмом и его «категорическим

императивом». Но как бы его оправданно ни критиковал Гегель за бессилие («бессильный потому, что требует невозможного, следовательно, никогда не приходит ни к чему действительному»), мы не можем не заметить колоссальное влияние уже одних таких интенций, стремлений на переживаемую историческую реальность. Личность Христа – убедительный тому ярчайший Пример. 2000 лет назад распяли Бродягу, а мы до сих пор обсуждаем те события.

11. Энгельс соглашается с тем, что «никак не избежать того обстоятельства, что все, что побуждает человека к деятельности, должно проходить через его голову: даже за еду и питье человек принимается вследствие того, что в его голове отражаются ощущения голода и жажды, а перестает есть и пить вследствие того, что в его голове отражается ощущение сытости». Но он извращенно полагает, что «Воздействия внешнего мира на человека запечатлеваются в его голове, отражаются в ней в виде чувств, мыслей, побуждений, проявлений воли, словом – в виде “идеальных стремлений”, и в этом виде они становятся “идеальными силами”», таким образом не различая и/или приравнивая переживаемые ощущения сознания, вызванные воспринятым материалом, полученным через органы чувств, с интуитивными объективными идеальными объектами и устремлениями. Однако очевидно, что между наблюдаемой реальностью и идеальной сферой пролегает необходимый онтологический разрыв, почти непреодолимая пропасть небытия или ничто.

12. У Энгельса есть реплика: «В обществе, в котором мы вынуждены жить теперь и которое основано на противоположности классов и на классовом господстве, возможность проявления чисто человеческих чувств в отношениях к другим людям... достаточно жалка» (*т. 21, с. 294*). Получается, что он всё-таки полагал актуальной «возможность проявления чисто человеческих чувств» вне какого-либо классового контекста..., хотя «с тех пор как возникла противоположность классов, рычагами исторического развития сделались дурные страсти людей: жадность и властолюбие» (*т. 21, с. 296*). Более того, «В действительности каждый класс и даже каждая профессия имеют свою собственную мораль, которую они притом же нарушают всякий раз, когда могут сделать это безнаказанно. А любовь, которая должна бы все объединять, проявляется в войнах, ссорах, тяжбах, домашних ссорах, разводах и в максимальной эксплуатации одних другими» (*т. 21, с. 298–299*). Т. е. с уничтожением классов должны быть невероятным образом как-то утрачены и все дурные страсти людей, по меньшей мере – жадность и властолюбие.

13. Классики были уверены, что «стремлению к счастью в наименьшей степени нужны идеальные права. Оно нуждается больше всего в материальных средствах; капиталистическое же производство заботится

о том, чтобы огромное большинство равноправных лиц имело лишь самое необходимое для самой скудной жизни. Таким образом, капитализм вряд ли оказывает больше уважения равному праву большинства на счастье, чем оказывало рабство или крепостничество. И разве лучше обстоит дело с духовными средствами, обеспечивающими счастье, со средствами получения образования?» (*т. 21, с. 297–298*). Однако, если быть последовательным и честным, на самом деле предприниматели, организующие капиталистическое производство, озабочены извлечением максимально возможной прибыли, а не тем «чтобы огромное большинство равноправных лиц имело лишь самое необходимое для самой скудной жизни». Поэтому если эффективность производства требует, чтобы рос потребительский спрос у населения, то это значит, что экономика в конечном итоге будет необходимо организована таким образом, чтобы огромное большинство потребителей имело далеко не только самое необходимое. Таким образом, несмотря на то, что «капитализм вряд ли оказывает больше уважения равному праву большинства на счастье, чем оказывало рабство или крепостничество», он гораздо больше озабочен поступательным ростом потребительского спроса у большинства. По подобным причинам капитализм обеспокоен и соответствующей организованностью у населения.

14. Энгельс поясняет, что Марксом и им «за исходную точку была взята» революционная сторона гегелевской «философии, диалектический метод. Но этот метод в его гегелевской форме был непригоден», т. к. «Обнаруживающееся в природе и в истории диалектическое развитие, то есть причинная связь того поступательного движения, которое сквозь все зигзаги и сквозь все временные попятные шаги прокладывает себе путь от низшего к высшему, – это развитие является у Гегеля только отпечатком самодвижения понятия, вечно совершающегося неизвестно где, но во всяком случае совершенно независимо от всякого мыслящего человеческого мозга. Надо было устранить это идеологическое извращение» (*т. 21, с. 301*). «Вернувшись к материалистической точке зрения, мы снова увидели в человеческих понятиях отображения действительных вещей, вместо того чтобы в действительных вещах видеть отображения тех или иных ступеней абсолютного понятия. Диалектика сводилась этим к науке об общих законах движения как внешнего мира, так и человеческого мышления: два ряда законов, которые по сути дела тождественны, а по своему выражению различны лишь постольку, поскольку человеческая голова может применять их сознательно, между тем как в природе, – а до сих пор большей частью и в человеческой истории – они прокладывают себе путь бессознательно, в форме внешней необходимости, среди бесконечного ряда кажущихся случайностей. Таким образом,

диалектика понятий сама становилась лишь сознательным отражением диалектического движения действительного мира. Вместе с этим гегелевская диалектика была перевернута, а лучше сказать – вновь поставлена на ноги, так как прежде она стояла на голове». «Но одно дело признавать ее на словах, другое дело – применять ее в каждом отдельном случае и в каждой данной области исследования». Для классиков принципиально важно при этом, что «Если же мы при исследовании постоянно исходим из этой точки зрения, то для нас раз навсегда утрачивает всякий смысл требование окончательных решений и вечных истин; мы никогда не забываем, что все приобретаемые нами знания по необходимости ограничены и обусловлены теми обстоятельствами, при которых мы их приобретаем» (*т. 21, с. 303*). Таким образом, правильно реализуемый метод давал как бы еще и индульгенцию на неминуемую ограниченность и ошибку. Диалектика в представлении классиков – это один общий закон, как бы некая т. н. сила «связного целого». Энгельс говорит, что теперь «нам достаточно взглянуть на результаты изучения природы диалектически, то есть с точки зрения их собственной связи, чтобы составить удовлетворительную для нашего времени “систему природы”. Но то, что применимо к природе, которую мы понимаем теперь как исторический процесс развития, применимо также ко всем отраслям истории общества и ко всей совокупности наук, занимающихся вещами человеческими (и божественными)» (*т. 21, с. 305*). Вот такая, оказывается, нужная в конечном итоге волшебная палочка-выручалочка из диалектики получилась у Маркса и Энгельса.

Примечание. О причинах возможности формирования общей картины природы как связного целого Энгельс говорит следующее: «Во-первых, благодаря открытию клетки как той единицы, из размножения и дифференциации которой развивается все тело растения и животного. Это открытие не только убедило нас, что развитие и рост всех высших организмов совершаются по одному общему закону, но, показав способность клеток к изменению, оно наметило также путь, ведущий к видовым изменениям организмов, изменениям, вследствие которых организмы могут совершать процесс развития, представляющий собой нечто большее, чем развитие только индивидуально».

Во-вторых, благодаря открытию превращения энергии, показавшему, что все так называемые силы, действующие прежде всего в неорганической природе, – механическая сила и ее дополнение, так называемая потенциальная энергия, теплота, излучение (свет, лучистая теплота), электричество, магнетизм, химическая энергия, – представляют собой различные формы проявления универсального движения, которые переходят одна в другую в определенных количественных отношениях, так что, когда исчезает некоторое количество одной, на ее место появляется определенное количество

другой, и все движение в природе сводится к этому непрерывному процессу превращения из одной формы в другую.

Наконец, в-третьих, благодаря впервые в общей связи представленному Дарвином доказательству того, что все окружающие нас теперь организмы, не исключая и человека, возникли в результате длительного процесса развития из немногих первоначально одноклеточных зародышей, а эти зародыши, в свою очередь, образовались из возникшей химическим путем протоплазмы, или белка.

Благодаря этим трем великим открытиям и прочим громадным успехам естествознания, мы можем теперь в общем и целом обнаружить не только ту связь, которая существует между процессами природы в отдельных ее областях, но также и ту, которая имеется между этими отдельными областями. Таким образом, с помощью фактов, доставленных самим эмпирическим естествознанием, можно в довольно систематической форме дать общую картину природы как связанного целого». (*т. 21, с. 304*). Здесь нельзя не заметить произведенный классиками неоправданный натуралистический перенос полученного эмпирического опыта в естествознании на вообще все сферы бытия.

В силу того, что Марксом и Энгельсом для интерпретации исторического процесса «за исходную точку был взят» гегелевский диалектический метод, мы будем вынуждены погрузиться в их анализ гегелевских представлений о истории. Возможно, так нам удастся нащупать или приоткрыть истоки и самой марксистской концепции истории – т. н. «исторического материализма».

По Гегелю, «выходило, что история бессознательно, но необходимо работала на осуществление известной, заранее поставленной идеальной цели», а неуклонное стремление к ней «составляло, по его мнению, внутреннюю связь в исторических событиях». По мнению классиков, у Гегеля: «На место действительной, еще не известной связи ставилось, таким образом, какое-то новое, бессознательное или постепенно достигающее сознания таинственное провидение. Здесь надо было, значит, совершенно так же, как и в области природы, устранить эти вымышленные, искусственные связи, открыв связи действительные. А эта задача в конечном счете сводилась к открытию тех общих законов движения, которые в качестве господствующих прокладывают себе путь в истории человеческого общества». «Но история развития общества в одном пункте существенно отличается от истории развития природы. В природе (поскольку мы оставляем в стороне обратное влияние на нее человека) действуют одна на другую лишь слепые, бессознательные силы, во взаимодействии которых и проявляются общие законы» (*т. 21, с. 305*). «Здесь нигде нет сознательной, желаемой цели: ни в бесчисленных кажущихся случайностях, видимых на поверхности, ни в окончательных результатах,

подтверждающих наличие закономерности внутри этих случайностей». Здесь нужно подчеркнуть, что по мнению Энгельса, да и Маркса тоже, случайности бываю лишь кажущимися. Поэтому они как бы подправляют позицию Гегеля и полагают: «Наоборот, в истории общества действуют люди, одаренные сознанием, поступающие обдуманно или под влиянием страсти, стремящиеся к определенным целям. Здесь ничто не делается без сознательного намерения, без желаемой цели. Но как ни важно это различие для исторического исследования, особенно отдельных эпох и событий, оно нисколько не изменяет того факта, что ход истории подчиняется внутренним общим законам. В самом деле, и в этой области на поверхности явлений, несмотря на сознательно желаемые цели каждого отдельного человека, царствует, в общем и целом, по-видимому, случай. Действия имеют известную желаемую цель; но результаты, на деле вытекающие из этих действий, вовсе нежелательны. Таким образом, получается, что в общем и целом случайность господствует также и в области исторических явлений. Но где на поверхности происходит игра случая, там сама эта случайность всегда оказывается подчиненной внутренним, скрытым законам. Все дело лишь в том, чтобы открыть эти законы. Каков бы ни был ход истории, люди делают ее так: каждый преследует свои собственные, сознательно поставленные цели, а общий итог этого множества действующих по различным направлениям стремлений и их разнообразных воздействий на внешний мир – это именно и есть история. Вопрос сводится, стало быть, также к тому, чего хочет это множество отдельных лиц. Воля определяется страстью или размышлением. Но те рычаги, которыми, в свою очередь, непосредственно определяются страсть или размышление, бывают самого разнообразного характера. Отчасти это могут быть внешние предметы, отчасти – идеальные побуждения: честолюбие, “служение истине и праву”, личная ненависть или даже чисто индивидуальные прихоти всякого рода» (т. 21, с. 306). Здесь же Энгельс, уточняя то, что все эти побуждения так или иначе «имеют по отношению к конечному результату лишь подчиненное значение», задает новым вопросом: «какие движущие силы скрываются, в свою очередь, за этими побуждениями, каковы те исторические причины, которые в головах действующих людей принимают форму данных побуждений?» (т. 21, с. 307). «Но, спрашивается, каково же содержание этой только формальной воли, – все равно, отдельного лица или целого государства, – откуда это содержание берется и почему желают именно этого, а не чего-либо другого? Ища ответа на этот вопрос, мы находим, что в новейшей истории государственная воля определяется в общем и целом изменяющимися потребностями гражданского общества, господством того или

другого класса, а в последнем счете – развитием производительных сил и отношений обмена» (т. 21, с. 310).

Итак, Маркс и Энгельс настойчиво всё сводят к тому, что «воля определяется в общем и целом изменяющимися потребностями...», «а в последнем счете – развитием производительных сил и отношений обмена». Вывод у классиков однозначен: в истории тоже нужно открыть скрытые законы. Речь, получается, идет ни о чем другом, как о законах развития производительных сил и отношений обмена.

С принятой Марксом и Энгельсом материалистической позиции, обращая внимание именно на «подлинные движущие силы истории,... надо иметь в виду не столько побуждения отдельных лиц, хотя бы и самых выдающихся, сколько те побуждения, которые приводят в движение большие массы людей, целые народы, а в каждом данном народе, в свою очередь, целые классы» (т. 21, с. 308). Классики были уверены, что связи этих движущих причин и/или сил уже «до такой степени упростились, что решение загадки стало, наконец, возможным». Для них «стало слишком очевидным» и то, что в обществе «происхождение и развитие... двух больших классов определялось чисто экономическими причинами... так же, как и борьба между буржуазией и пролетариатом, велась прежде всего ради экономических интересов, для осуществления которых политическая власть должна была служить всего лишь средством» (т. 21, с. 309).

Примечание. «По крайней мере для новейшей истории», Энгельс полагал без сомнения доказанным, что «всякая политическая борьба есть борьба классовая и что всякая борьба классов за свое освобождение, невзирая на ее неизбежно политическую форму, – ибо всякая классовая борьба есть борьба политическая, – ведется, в конечном счете, из-за освобождения экономического. Итак, несомненно, что, по крайней мере в новейшей истории, государство, политический строй является подчиненным, а гражданское общество, царство экономических отношений, – решающим элементом» (т. 21, с. 309–310).

Энгельс, вне всякого сомнения, был убежден, что изложенное им марксово понимание истории «наносит философии смертельный удар в области истории точно так же, как диалектическое понимание природы делает ненужной и невозможной всякую натурфилософию. Теперь задача в той и в другой области заключается не в том, чтобы придумывать связи из головы, а в том, чтобы открывать их в самих фактах. За философией, изгнанной из природы и из истории, остается, таким образом, еще только царство чистой мысли, поскольку оно еще остается: учение о законах самого процесса мышления, логика и диалектика» (т. 21, с. 316).

По парадоксальному мнению Маркса и Энгельса, озвученному Энгельсом, «чем смелее и решительнее выступает наука, тем более при-

ходит она в соответствие с интересами и стремлениями рабочих. Найдя в истории развития труда ключ к пониманию всей истории общества, новое направление с самого начала обращалось преимущественно к рабочему классу и встретило с его стороны такое сочувствие, какого оно не искало и не ожидало со стороны официальной науки». Более того, оказывается, даже само по себе «немецкое рабочее движение является наследником немецкой классической философии» (т. 21, с. 317).

По Марксу (т. 3, с. 1–4), предмет, действительность, чувственность должны браться не только в форме объекта или в форме созерцания, но и как человеческая чувственная деятельность, практика, т. е. субъективно. Поэтому у него и «вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, – вовсе не вопрос теории, а практический вопрос». Но при этом практика понимается Марксом как лишь сугубо внешняя активность, обязательно проявляемая в наблюдаемой реальности. Именно вот эта ожидаемая или прогнозируемая проявляемость и тождественна у него доказанности истинности соответствующего мышления. Чисто теоретический, умозрительный «спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто схоластический вопрос», т. е. фактически не имеющий никакого смысла. Принципиально важным Маркс полагает иметь в виду не только то, что «люди суть продукты обстоятельств и воспитания», но и «обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан». В конечном итоге становится как бы очевидным, что «Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться и быть рационально понято только как революционная практика». Маркс акцентирует внимание на том, что обстоятельство, при котором реальное внешнее как-то экстраполируется в некое абстрактное «самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы. Следовательно, последняя, во-первых, сама должна быть понята в своем противоречии, а затем практически революционизирована путем устранения этого противоречия». Поэтому каждая реальная земная проблема и/или дилемма необходимо «должна сама быть подвергнута теоретической критике и практически революционно преобразована», кроме того, следует понимать, что «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений». Предполагаемый «абстрактный индивид» в действительности всегда принадлежит к определенной общественной форме. Отсюда его недовольство «вообще» – абстрактным мышлением, оно не везде уместно или оправданно. В силу того, что «общественная жизнь является по существу практической»,

Маркс странным или парадоксальным образом считал, что «Все мистерию, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики». Любопытно то, что Маркс считает неприемлемой прежнюю точку зрения «гражданского» общества, т. к. оно выражает позицию созерцания лишь отдельных индивидов, а единственно возможной адекватной точкой зрения «есть человеческое общество, или обобществившееся человечество». Поэтому до сих пор «философы лишь различным образом объясняли мир», но, с точки зрения интересов всего в целом «человеческого общества», без сомнения, «дело заключается в том, чтобы изменить его» (*речь о 11 тезисе о Фейербахе*).

Энгельс утверждает, что согласно концепции Маркса, «вскрыть внутреннюю причинную связь» означает «свести политические события к действию причин, в конечном счете экономических». Однако и Энгельс правильно на это обращает внимание, к большому сожалению, «при суждении о событиях и цепи событий текущей истории никогда не удается прийти до конечных экономических причин». «Ясной картины экономической истории какого-нибудь периода никогда нельзя получить одновременно с самими событиями, ее можно получить лишь задним числом, после того как собран и проверен материал. Необходимым вспомогательным средством является тут статистика, а она всегда запаздывает». В итоге «материалистическому методу слишком часто приходится здесь ограничиваться тем, чтобы сводить политические конфликты к борьбе интересов наличествующих общественных классов и фракций классов, созданных экономическим развитием, а отдельные политические партии рассматривать как более или менее адекватное политическое выражение этих самых классов и их фракций. Само собой разумеется, что такое неизбежное игнорирование совершающихся в то же время изменений экономического положения, этой подлинной основы всех исследуемых процессов, должно быть источником ошибок. Но все условия обобщающего изложения текущих событий неизбежно заключают в себе источники ошибок, что, однако, никого не заставляет отказываться писать историю текущих событий» (*Энгельс, т. 22, с. 529–530*). К сожалению, этого всего сказанного ни Марксу, ни Энгельсу почему-то оказывается недостаточно для того, чтобы сделать очевидный вывод о изначальной имманентной ограниченности т. н. «материалистического метода» в постижении истории.

Классики, кажется, не забывают, что «Вопреки претензиям “прогресса”, постоянно наблюдаются случаи регресса и кругового движения» (*т. 2, с. 91*). Тем не менее, именно понятие прогресса – центральное для понимания марксовой концепции истории. К сожалению, насколько нам

известно, они нигде всерьез не рассматривали так называемый регресс. Но каждая историческая ситуация, с их же диалектической точки зрения, должна быть отмечена хотя бы двумя характеристиками. Во-первых, она должна быть некоторой тотальностью, связанной целым. Допускал или отрицал Маркс идею о том, что могут быть «простые качества целого», то есть считал ли он, что существуют качества, которые принадлежат самому целому, а не просто частям целого или отношениям его образующим? Маркс был холистом в подходе к исследованию проблем методологических, но он не был онтологическим холистом, так считает Мегилл, и, кажется, он прав. Ситуация должна быть связной, потому что нет никакого смысла рассуждать о самих противоречиях до тех пор, пока ситуация не приобретет связность в ходе разрешения этих противоречий. Или исчезает сама историческая ситуация, или исчезают противоречия, ее вызвавшие. Во-вторых, по крайней мере одно противоречие должно быть вызвано необходимостью внутри самой исторической ситуации. Разрешение, снятия противоречия, кажется, всегда должно приводить к появлению из старой тотальности новой. Но так ли это всегда происходит на самом деле? Таким вопросом классики, к сожалению, не заморачивались.

Маркс и Энгельс (и Ленин тоже) свято верили, что Гегелю действительно удалось (первому!) угадать «в смене взаимозависимости всех понятий, в тождестве их противоположностей переходах одного понятия в другое, в вечной смене, движении понятий, именно такое отношение вещей, природы». Но нам очень хочется от себя здесь добавить: «только лишь в тех сферах или модусах бытия, которые структурированы тем же образом, как и наша логика».

Никто не может быть уверен в том, что произошло в прошлом, но еще менее кто-то может быть уверен в том, что произойдет в будущем. Существуют фундаментальные сферы, модусы бытия, где принципиально невозможна доказательная определенность, где фундаментальный принцип неопределенности Гейзенберга абсолютен. Наряду с этим там, где есть достаточные причины полагать, что найти аргументы «за» и «против» имеющихся оппозиций все-так можно, диалектическая игра или спекулятивная манипуляция возможны, а значит, возможно, достичь некоего приблизительного, кажущегося, соответствия достоверности. Но повторимся: не все и не всякое систематическое (и, тем более, несистематическое) мышление диалектично, и, тем более, не таков весь мир вообще. Вообще мир скорее абсурден, чем логичен.

Гегель же не только систематическое мышление стал рассматривать как диалектическое, он стал рассматривать таковым весь мир. В его представлении процесс движения истории и есть сам мир. Гегель почему-то (вероятно, исходя из традиции) считал, что история сама по себе есть

разумный процесс, даже более того – это точно определенный разумный процесс, в силу чего истина с течением времени открывает себя во всей полноте, а философы всегда способны оглянуться назад и вновь осмыслить этот процесс. Маркс, по всей видимости, был в целом как бы сторонником этой гипотезы. Но считать такое мнение приемлемым не представляется возможным. Куда более убедительной кажется точка зрения Э. Гартмана, опирающаяся на понятие бессознательного первоисточника. Ведь ни начало человеческой истории, ни даже осуществление историй различных цивилизаций (или империй) ни в коей мере не свидетельствуют об адекватной актуальной осознанности самих этих процессов.

Почему мы должны думать, что история, столь зависимая от многообразных естественных явлений и феноменов, всяческих случайностей и так далее, разворачивается повсеместно всегда аналогично именно диалектическим аргументам? Даже еще невероятнее – почему мы должны думать, что она реализуется как разработка дедуктивного вывода? «Кто разумно смотрит на мир, на того и мир смотрит разумно. То и другое взаимно обуславливает друг друга». Но почему история вообще допускает разумный аспект? Потому что она сама по себе без нас рациональна, или потому что мы интерпретируем ее рациональным способом?

Судя по всему, нам следует согласиться с Мегиллом – из работ Гегеля, кажется, вытекает только два возможных варианта ответа на эти вопросы.

1. Под историей он имеет в виду прошлую реальность, существующую вполне независимо от нашей интерпретации ее. Согласно этого делается вывод, что история такой, какой она была на самом деле, – разумна. Это онтологическое заключение.

2. Он понимает под историей события прошлого так, как они поняты (интерпретированы, наверное, точнее) нами в настоящем. То есть история – это ряд событий, произошедших в прошлом, которые мы осмыслили. Это феноменологическое заявление.

Несмотря на то, что второй вариант ответа кажется более осмысленным и оправданным, Маркс однозначно «выбрал» первый, парадоксально решительно отвергая гегелевское утверждение о том, что мир в своих основаниях есть Идея или Дух.

Примечание. Николай Гартман всё-таки прав: «История, хотя и не есть история духа исключительно, но, пожалуй, всегда является ею “в числе прочего”. Без духовного фактора она принципиально не отличается от происходящего в природе». (Гартман Н. *«К основоположению онтологии»*, с.119).

При этом, восприняв, принимает для себя как главное в гегелевском представлении понятие встроенного прогресса. Осознавал ли Маркс, что если мы примем мир как тот мир, который мы рационально истолковывали, то тогда имеет смысл видеть в нем зеркальное отражение рациональ-

ности людей? Маркс, кажется, просто не имел желания замечать такие вещи. Он вообще зачастую слишком самоуверен – аж до бестактности.

Гегель изобразил переход от одного момента истории философии к другому по аналогии со следованием от посылок к выводу в логической дедукции. В его понимании если история необходима, то значит она и всеобща. Маркс тоже полагал, что обнаружил необходимость исторического процесса. Таким образом, получается, что два наиболее важных критерия т. н. разумности для Гегеля и для Маркса находятся в неизбежной и похожей абсолютной связке. Оба они явно хотели и стремились исключить не только случайности, сингулярности, но и вообще единичности, потому что только таким образом и способом история может быть представлена как единый процесс, в котором все его стадии необходимы, как в силлогизме.

Примечание. «Последовательность систем философии в истории та же самая, что и последовательность выведения логических определений идеи. Я утверждаю, что если мы освободим основные понятия, выступавшие в истории философских систем от всего того, что относится к их внешней форме, к их применению к частным случаям и тому подобного, если возьмем их в чистом виде, то мы получим различные ступени определения самой идеи в ее логическом понятии. Если, наоборот, мы возьмем логическое поступательное движение само по себе, мы найдем в нем поступательное движение исторических явлений в их главных моментах, нужно только, конечно, уметь распознавать эти чистые понятия в содержании исторической формы». И еще одна цитата: «Вся история философии есть по своему существу внутреннее необходимое последовательное поступательное движение, которое разумно внутри себя и определяется своей идеей a priori...» (Гегель, «Лекции по истории философии»).

Надо ли говорить здесь о том, что Маркс, как и гениальный Гегель, в этих своих совершенно искусственных и внешних построениях крайне наивны. Говорить о какой-либо необходимости абсурдно, а так называемая всеобщность носит практически всегда довольно локальный характер. Ну, а слова о разумности исторического процесса звучат просто издевательски: наш исторический процесс представляется скорее бредом сумасшедшего, о какой-либо разумности и речи нет – сплошной повсеместный идиотизм и ужас.

Еще 28 декабря 1846 г. Маркс делает «необходимый вывод: общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития, сознают ли они это, или нет. Их материальные отношения образуют основу всех их отношений. Эти материальные отношения суть лишь необходимые формы, в которых осуществляется их материальная и индивидуальная деятельность» (*т.* 27, с. 402–403).

Примечание. В «Немецкой идеологии», классики заявляют: «Наконец, мы получаем ещё следующие результаты из развитого нами понимания исто-

рии: 1) в своём развитии производительные силы достигают такой степени, на которой возникают производительные силы и средства общения, приносящие с собой при существующих отношениях одни лишь бедствия, являясь уже не производительными, а разрушительными силами (машины и деньги). Вместе с этим возникает класс, который вынужден нести на себе все тяготы общества, не пользуясь его благами, который, будучи вытеснен из общества, неизбежно становится в самое решительное противоречие ко всем остальным классам; этот класс составляет большинство всех членов общества, и от него исходит сознание необходимости коренной революции, коммунистическое сознание, которое может, конечно, – благодаря пониманию положения этого класса, – образоваться и среди других классов; 2) условия, при которых могут быть применены определённые производительные силы являются условиями господства определённого класса общества, социальная власть которого, вытекающая из его имущественного положения, находит каждый раз своё практически-идеалистическое выражение в соответствующей государственной форме, и поэтому всякая революционная борьба направляется против класса, который господствовал до того (Пометка Маркса на полях: «Эти люди заинтересованы в том, чтобы сохранить нынешнее состояние производства»); 3) при всех прошлых революциях характер деятельности всегда оставался нетронутым, – всегда дело шло только об ином распределении этой деятельности, о новом распределении труда между иными лицами, тогда как коммунистическая революция выступает против прежнего характера деятельности, устраняет труд и уничтожает господство каких бы то ни было классов вместе с самими классами, потому что эта революция совершается тем классом, который в обществе уже не считается более классом, не признаётся в качестве класса и является уже выражением разложения всех классов, национальностей и т. д. в теперешнем обществе; и 4) как для массового порождения этого коммунистического сознания, так и для достижения самой цели необходимо массовое изменение людей, которое возможно только в практическом движении, в революции; следовательно революция необходима не только потому, что никаким иным способом невозможно свергнуть господствующий класс, но и потому, что свергающий класс только в революции может сбросить с себя всю старую мерзость и стать способным создать новую основу общества» (т. 3, с. 69–70).

Как представляется, в целом нам можно согласиться со всеми тремя выводами Аллана Мегилла («Карл Маркс: время разума», с. 72–73).

1. Вся марксова история укладывается в понятие всеобщего. «Каждый, кто пишет историю философии, различает существенное и несущественное». Это означает выдвинуть на первый план общее, вне времени и пространства. Это одновременно означает выдвинуть на первый план те изменяющиеся вещи, которые можно подогнать под один общий процесс. Неизвестно, в какой мере – сознательно или бессознательно он это делал, но при чтении работ Маркса нередко ощущается «подгонка» фактов и информации под уже существующие как бы «выводы».

2. Вся марксова история укладывается в понятие детерминизма. Любой элемент случайности у него произведен от сущности истории. Под свободой Маркс и Энгельс понимали нечто такое, что люди обретают, постигнув все общие необходимые законы природы и общества, а затем активно (революционно) используют свои знания этих законов для того, чтобы восторжествовать над природным и социальным миром. При этом Маркс согласен с Гельвецием в том, что «Каждая общественная эпоха нуждается в своих великих людях и, если их нет, она их изобретает...» (*т. 7, с. 62*). Очевидно, в своих революционных мечтаниях они забывали, что добрыми, хорошими намерениями выложена дорога в ад. Ничего нельзя ускорить без того, чтобы что-либо при этом не затормозить. В реальности абсолютно за все так или иначе надо платить.

3. Возможно самое главное – это то, что Маркс взял в качестве модели истории вообще историю особую, а именно историю философии, потому что философия сама по себе имеет целью рациональное понимание реальности. Все остальное, что ведомо другими соображениями и мотивациями или вообще происходит немотивированно, – не есть философия, и на этом основании уже Гегелем было исключено из истории философии. В конечном итоге Карл Маркс пришел к выводу о том, что каркасом всеобщей истории является история материального производства, он утверждает, что «экономические отношения... составляют основу всего политического движения» (*т. 7, с. 1*), что капитал не может быть чело-веколюбив, а «социальные реформы никогда не бывают обусловлены слабостью сильных; они должны быть и будут вызваны к жизни силой слабых» (*т. 4, с. 256*).

Примечание. Маркс утверждает, что «общественные отношения, при которых производят индивиды, общественные производственные отношения, изменяются, преобразуются с изменением и развитием материальных средств производства, производительных сил. Производственные отношения в своей совокупности образуют то, что называют общественными отношениями, обществом, и притом образуют общество, находящейся на определенной ступени исторического развития, общество с своеобразным отличительным характером. Античное общество, феодальное общество, буржуазное общество представляют собой такие совокупности производственных отношений, из которых каждая вместе с тем знаменует собой особую ступень в историческом развитии человечества» (*т. 6, с. 442*). Решение загадки классового «развития можно найти в истории торговли и промышленности» (*т. 4, с. 306*).

Эта идея уже заранее вела его к концептуализации истории материального производства именно как «разумной истории», в том же самом смысле, как и «разумная» история философии вообще. Несмотря на всю плодотворность идеи о фундаментальности материально производства

во всеобщей истории, она с самого начала была «заминирована» т. н. изначальной «разумностью» истории как таковой, что само по себе иллюзорно и абсурдно. Как может быть разумным несовершенство каждого момента исторического процесса, да еще и изначальное?

Примечание. Вероятно, по причине изначальной материалистической установки Марксу «Ясно, что с каждым великим историческим переворотом в общественных порядках происходит также и переворот в воззрениях и представлениях людей, а значит, и их религиозных представлениях. Но современный переворот отличается от всех предшествующих именно тем, что люди, наконец, разгадали тайну этого процесса исторических переворотов и потому они, вместо того чтобы снова обожествлять этот практический “внешний” процесс в высокопарно-трансцендентной форме новой религии, отбросили всякую религию» (*т. 7, с. 211*). При этом даже возможность того, что именно переворот в воззрениях и представлениях людей, и как раз прежде всего в их религиозных представлениях, порождает каждый великий исторический переворот в общественных порядках, Марксом и Энгельсом вообще не рассматривается.

По-видимому, мы можем согласиться с Мегиллом в том, что т. н. «материалистическая концепция истории» помогала Марксу определить и точно сфокусировать свою «научную работу». С одной стороны, «перейти от следования гегелевскому представлению о встроенной разумности (в конечном итоге, о встроенном в историю прогрессе) к проекту критической социальной науки» (*Мегилл «Карл Маркс: время разума» с. 227*).

Примечание. Отметим, что продолжая здесь и далее экспликацию этого замечательного текста Мегилла, мы обращаем внимание на все его высказывания, с которыми мы достаточно солидарны. Ощущение такое, что вся структура мышления Маркса находилась как бы в навязчивой, и, наверное, можно даже сказать почти патологической зависимости от унаследованной им от Гегеля веры в наличие всеобщих критериев разумности, которые имели не только историческое, а еще и именно диалектическое измерение. По мнению Мегилла, Маркс полагал, что если эти критерии удовлетворяют научное исследование, то невозможно, чтобы нечто «могло бы не быть ими поверено, за исключением, разве что, революционной агитации, не обосновываемой теорией» (*там же, с. 228*).

«С другой стороны, позволило Марксу оставить в стороне некоторые очень сложные вопросы, которые с необходимостью бы размыли – и размыли-таки – его теоретический проект и его революционизм» (*там же, с. 228*). Наиболее ярким примером, с нашей точки зрения, является исключение из области исследуемого сознания (индивидуального и т. н. массового) и всех вообще проблем, связанных с мысленной и духовной сферой. Да, что там говорить – им было исключено всё, кроме непосредственно социального; на такие важнейшие факторы, как физиологиче-

ские, биологические, естественно-природные в историческом развитии человека и человеческого общества не обращается вообще никакого внимания.

Более того, Мегилл глубоко прав и в том, что только лишь изначальное помещение буржуазного способа производства «между феодализмом и социализмом, тем самым, искусственное придание капитализму статуса одновременно и точки отсчета процесса, и точки его завершения» (*там же*, с. 228) – позволило Марксу осуществить анализ уже существующего, современного ему экономического уклада на основе допущения о том, что этот уклад со временем исчерпает себя так же, как когда-то он имел многообещающее начало. Как только Маркс внятно сформулировал свою «материалистическую концепцию истории», «у него сразу же как бы отпала необходимость решать головоломку о том, что является базовым элементом каждого или любого из обществ» (*там же*, с. 229). Разумеется, согласно его концепции, таким элементом является экономико-технологический элемент, а фундаментальной проблемой всех обществ является производство материальных благ. Соответственно, анализ общества должен быть артикулирован лишь как анализ соответствующего актуального способа производства, а не анализ, скажем, культуры, этногенеза или ментальности этого биосоциума.

Здесь следует особо подчеркнуть весьма интересный факт – совершенно невозможно показать, каким образом материалистическая концепция истории может быть объяснительной в любой другой модели объяснения. Более того, вообще очень трудно найти именно объяснение в общей картине истории и общества, которую К. Маркс рисует. Он предлагает несколько описаний и интерпретаций того, как развиваются общества и история, но на уровне его обобщений трудно найти что-либо на самом деле напоминающее объяснение того, что в этих обобщениях провозглашается. В самом деле, когда Маркс дает анализ социальной системе в целом, он не демонстрирует выявленные поясняющие необходимые каузальные связи, т. е. у него в результате как бы вообще нет никакого объяснения. Мегилл прав – иногда действительно возникает впечатление, что сам Маркс отдавал себе отчет в отсутствии в его собственных построениях достаточной объяснительной базы. Между тем, одна из главных целей научного исследования общества всё-таки заключается в предоставлении обоснованных объяснений социальных феноменов.

Итогом сказанного является то, что, строго говоря, т. н. «материалистическая концепция истории» не должна рассматриваться как теория. То, что мы находим у Маркса, есть «не объяснительная теория, а дедуктивно выведенная интерпретативная схема» (*там же*, с. 235). В этом, конечно, тоже трудно не согласиться с Мегиллом.

§ 9. О СОЗНАНИИ

«Дух животворит, плоть же немощна». Само собой разумеется, что этот бесплотный дух только в своем воображении обладает духовными, умственными силами» (Маркс, Энгельс, т. 2, с. 9).

Маркс и Энгельс ставят следующие вопросы и тут же дают на них нужные ответы: «Нужно ли особое глубокомыслие, чтобы понять, что вместе с условиями жизни людей, с их общественными отношениями, с их общественным бытием изменяются также и их представления, взгляды и понятия, – одним словом, их сознание? Что же доказывает история идей, как не то, что духовное производство преобразуется вместе с материальным? Господствующими идеями любого времени были всегда лишь идеи господствующего класса» (т. 4, с. 445). Наличие же различных идей поясняется тем, что они «выражали в области знания лишь господство свободной конкуренции». Коммунистическая революция, в ходе своего развития «самым решительным образом порывает с идеями, унаследованными от прошлого» (т. 4, с. 446). Исходя из сказанного, у нас возникает далеко не праздный вопрос о том, как именно в случае отсутствия свободной конкуренции в области знаний будет обеспечиваться наличие в социуме необходимое разнообразие новых идей? Однако, как известно, подобными частностями ни Маркс, ни Энгельс особо не заморачивались.

Примечание. В «Немецкой идеологии» классики следующим образом говорят о сознании и о его как бы материальной составляющей (просим прощения за столь большую цитату, но она весьма для нас содержательна, чем и полезна).

«Лишь теперь, после того как мы уже рассмотрели четыре момента, четыре стороны первоначальных, исторических отношений (производство средств удовлетворения потребностей, порождение новых потребностей, размножение или воспроизводство жизни в семье, наличествующие производительные силы – Ю. М.) мы находим, что человек обладает также и “сознанием”. Но и им человек обладает в виде “чистого” сознания не с самого начала. На “духе” с самого начала лежит проклятие – быть “отягощённым” материей, которая выступает здесь в виде движущихся слоев воздуха, звуков – словом, в виде языка.

Язык так же древен, как и сознание; язык есть практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого, действительное сознание, и, подобно сознанию, язык возникает лишь из потребности, из настоятельной необходимости общения с другими людьми. Там, где существует какое-нибудь отношение, оно существует для меня; животное не “относится” ни к чему и вообще не “относится”; для животного его отношение к другим не существует как отношение.

Сознание, следовательно, с самого начала есть общественный продукт и остаётся им, пока вообще существуют люди. Сознание, конечно, есть вна-

чале осознание ближайшей чувственно воспринимаемой среды и осознание ограниченной связи с другими лицами и вещами, находящимися вне начинающего сознавать себя индивида; в то же время оно – осознанно природы, которая первоначально противостоит людям как совершенно чуждая, всемогущая и неприступная сила, к которой люди относятся совершенно по-животному и власти которой они подчиняются, как скот; следовательно, это – чисто животное осознание природы (обожествление природы). Здесь сразу видно, что это обожествление природы или это определённое отношение к природе обуславливается формой общества, и наоборот» (т. 3, с. 29). Далее в рукописи перечёркнуто: «Моё отношение к моей среде есть моё сознание», и есть пометка Маркса на полях: «Люди имеют историю потому, что они должны производить свою жизнь, и притом определённым образом. Это обусловлено их физической организацией, так же, как и их сознание». «Это баранье, или племенное, сознание получает своё дальнейшее развитие благодаря росту производительности, росту потребностей и лежащему в основе того и другого росту населения. Вместе с этим развивается и разделение труда, которое вначале было лишь разделением труда в половом акте, а потом – разделением труда, совершавшимся само собой или “естественно возникшим” благодаря природным задаткам (например, физической силе), потребностям, случайностям и т. д. и т. д.» (т. 3, с. 30). Осуществляющееся разделение материального и духовного труда, по словам Маркса, ведет к возникновению первых социальных идеологических и религиозных форм или институтов.

В «Немецкой идеологии» уверенно постулируется: «Сознание никогда не может быть чем-то иным, как осознанным бытием, а бытие людей есть реальный процесс их жизни» (т. 3 с. 25) (это высказывание стоит сравнить с представлениями Николая Кузанского и Эдуарда Гартмана). Кажется, Маркс неоправданно уравнивает сознание с вообще существованием. Ведь, по Марксу, в ситуации отчуждения сознание находится отдельно и в стороне от людей, но в ситуации преодоленного отчуждения, когда люди сами контролируют условия своей жизни, сознание уже неотделимо от существования. Маркс и Энгельс помещают процесс становления общественного сознания на как бы высший, но вторичный уровень. Они полагают, что только лишь теперь «С этого момента сознание может действительно вообразить себе, что оно нечто иное, чем осознание существующей практики, что оно может действительно представлять себе что-нибудь, не представляя себе чего-нибудь действительного, – с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию “чистой” теории, теологии, философии, морали и т. д. Но если даже эта теория, теология, философия, мораль и т. д. вступают в противоречие с существующими отношениями, то это может происходить лишь благодаря тому, что существующие общественные отношения вступили в противоречие с существующей производительной силой» (т. 3, с. 30), как будто до этих внешних социальных проявлений вовсе не

существовало никакого внутреннего феноменологического процесса в сознании, как будто этот внутренний имманентный процесс в сознании как бы вообще не представляет собой «чего-нибудь действительного».

В другом месте Маркс делает еще более поверхностное, наивное, ничем не обоснованное утверждение: «Так как процесс мышления сам вырастает из известных условий, сам является естественным процессом, то действительно постигающее мышление может быть лишь одним и тем же, отличаясь только по степени, в зависимости от зрелости развития, следовательно, также и от развития органа мышления. Все остальное – вздор» (*т. 32, с. 461*).

Но как раз действительное мышление, насколько бы оно ни было развито и зрело, не в силах быть «одним и тем же» везде и всегда. Оно совершенно очевидно зависит не только от точки зрения, но и от психотипа самого субъекта сознания, т. е. от динамичной эмоции, воли, веры, сомнения и т. д.

В книге Коряковцевым и Вискуновым приводятся крайне спорные и сомнительные, материалистические представления классиков: «в самом начале “Немецкой идеологии” (1845 год) Маркс рассуждает так: «мы должны прежде всего констатировать первую предпосылку всякого человеческого существования, а следовательно и всякой истории, а именно ту предпосылку, что люди должны иметь возможность жить, чтобы быть в состоянии “делать историю”. Но для жизни нужны прежде всего пища и питье, жилище, одежда и еще кое-что. Итак, первый исторический акт, это – производство средств, необходимых для удовлетворения этих потребностей, производство самой материальной жизни. Притом это такое историческое дело, такое основное условие всякой истории, которое (ныне так же, как и тысячи лет тому назад) должно выполняться ежедневно и ежечасно – уже для одного того, чтобы люди могли жить» (*т. 3, с. 26*). Следовательно, «не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание. При первом способе рассмотрения исходят из сознания, как если бы оно было живым индивидом; при втором, соответствующем действительной жизни, исходят из самих действительных живых индивидов и рассматривают сознание только как их сознание» (*т. 3, с. 25*).

Просто невозможно не заметить всю поверхностность этого марксистского материалистического представления. Прежде всего бросается в глаза то, что в этих рассуждениях совершенно упускается из виду и никак не определяется само по себе представление о том, что же такое на самом деле «жизнь» или «жизненность» (нами предполагается, что она прежде всего характеризуется восприятием, эмоцией, спонтанностью и экспансией). Но зато при этом безапелляционно заявляется, что «для жизни нужны прежде всего пища и питье, жилище, одежда и еще кое-что».

Итак, это – производство средств, необходимых для удовлетворения этих потребностей, производство самой материальной жизни».

Вне всякого сомнения, для того чтобы совершить этот т. н. «первый исторический акт», по самой меньшей мере с самого начала необходимо, чтобы появилось представление или идея о том, что же именно тако есть – это самое «производство средств, необходимых для удовлетворения этих потребностей» или «производство самой материальной жизни». В данном же случае совершенно игнорируется этот очевидный факт, еще к тому же удивительным образом делается почти невероятный вывод о том, что «не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание». Более того, указывается на то, что при этом способе рассмотрения исходят даже якобы не «из сознания, как если бы оно было живым индивидом», а в соответствии с реальной действительностью жизни, «исходят из самих действительных живых индивидов и рассматривают сознание только как их сознание».

Потрясающе извращенное натуралистическое представление – как можно исходить не из живого сознания, а из чего-то вообще иного? Считаю нужным подчеркнуть, что вся сфера сознания, духовная и идеальные сферы человеческого и общественного бытия, практически вообще никак на самом деле не исследовались и даже не рассматривались классиками марксизма – в этом выражается одна из самых слабых черт учения Маркса и всего марксизма.

По мнению Коряковцева и Вискунова, в целом логика философии Маркса верно описана Любутиным: «Движение от индивидуального к социальному – путь формирования социальной философии. Движение от социального к индивидуальному – путь формирования философской антропологии, выявления смысла человеческой жизни. Мысль Маркса философски вращается в этом кругу» (с. 342).

Однако, как представляется, в целом вся суть философии К. Маркса и его понимания «смысла человеческой жизни» изложена в его знаменитом 11 тезисе о Фейербахе, таким образом и утверждение Любутина верно именно в той степени, в какой оно соответствует этому тезису, и не более того.

Подводя промежуточный итог, авторы заявляют: «Итак, человеческое сознание толкуется Фейербахом и Марксом как производное из отличных от него материальных предпосылок, как человеческая способность, развивающаяся из того, что такой способности лишено: например, сознание взрослого человека – из его младенческого, бессознательного состояния. Это выглядит трюизмом, но тем удивительней, что этим фактом пренебрегает идеалистическая философия, рассматривающая сознание как непосредственно и изначально данное человеку. “Идеальное” / “духовное” предстает как выводимое из общественного, как опосредствованное

им, но и как его необходимый момент. Это положение имеет специфический экзистенциальный смысл. «Объективная реальность, данная в ощущении» (формула Ленина) индивиду как человеческая материя, как общество, как «другой человек», как чувственно-практическая связь с другими людьми, первичность этой связи, означает и первичность, объективность существования индивида по отношению к своим мыслям о самом себе или мыслям о нем других людей» (с. 342–343).

Более чем странные рассуждения. В книге, высказывается искреннее удивление тем, что некая «идеалистическая философия» якобы пренебрегает банальным фактом, что «сознание взрослого человека развивается из его младенческого, бессознательного состояния», что, в свою очередь, по мнению Коряковцева и его соавтора, подтверждает и/или означает, что человеческое сознание является производным «из отличных от него материальных предпосылок, как человеческая способность, развивающаяся из того, что такой способности лишено». Соответственно, непостижимым образом у авторов получается, что бессознательное или неосознанное состояние тождественно отсутствию вообще способности «сознания» как таковой. В действительности это, конечно, совершенно неверное и/или ложное представление, а приведенный пример «с младенцем» вообще крайне неудачен.

Если изначально способность сознания вообще отсутствует, то и человека вовсе нет – вот настоящий трюизм. Таким образом, в действительности совершенно очевидно, что некое сознание (как имманентная его природная способность) как раз именно «непосредственно и изначально» всегда уже дано человеку (скорее всего, сознание вообще имманентно всякому живому организму!). Кроме того, здесь следует указать и на то, что на самом деле вовсе не факт, что человеческое сознание является производным «из отличных от него материальных предпосылок, как человеческая способность, развивающаяся из того, что такой способности лишено». Как и далеко не факт, что жизнь является производной из того, что лишено способности жить и/или какой-либо жизненности вообще. Прежде всего очевидно, что объективная реальность дана человеку вовсе не только «в ощущениях», и не факт, что изначально именно только «в ощущениях».

Примечание. У Маркса есть любопытная, и, кажется, здесь уместная цитата из «Феноменологии духа» Гегеля: «Разорванность сознания, сознающая и выражающая самое себя, есть язвительная насмешка над наличествующим бытием, точно также как над запутанностью (хаосом) целого и над самим собой; это есть в то же время еще улавливающий себя отзвук всей этой запутанности (этого хаоса)... Это есть себя самое разрывающая природа всех отношений и сознательное разрывание их... Со стороны возвращения в самость суетность всех вещей есть собственная суетность этой самости, т. е. самость суетна» (с.282); «но лишь как возмущенное самосознание она

знает о своей собственной разорванности, и в этом знании ее она непосредственно возвысилась над ней» (с.283). «Каждая часть этого мира достигает тут того, что ее дух высказывается или того, что о ней остроумно говорится и высказывается, что есть она. – Честное сознание считает каждый момент постоянной сущностью, и оно есть необразованное безмыслие, когда не знает, что именно так оно приходит к извращению. Но разорванное сознание есть сознание извращения, и притом абсолютного извращения; понятие есть то, что господствует в этом сознании и связывает мысли, в отношении честности далеко отстоящие друг от друга, и поэтому язык его остроумен. Содержание речей духа о себе самом и по поводу себя есть, таким образом, извращение всех понятий и реальностей, всеобщий обман самого себя и других; и бесстыдство, с каким высказывается этот обман, именно поэтому есть величайшая истина... Спокойному сознанию, которое честно сводит мелодию добра и истины к одинаковым тонам, то есть к единой ноте, эта речь представляется “бредом мудрости и безумия и т. д.”» (с.280-281)).

Как уже говорилось, ничего по существу не оправдывает (и, более того, принципиально никак не может его обосновать) утверждение о первичности и объективности существования самого индивида по отношению к его своим собственным мыслям, так как сама «объективность» и ее потенциальная возможность как таковая уже изначально предполагает факт наличия неких «своих собственных мыслей» по этому поводу, т. е. «субъективность». «Духовное», как и, тем более, «идеальное», в полном своем объеме, естественно, никак несводимо лишь к общественному и/или не выводимо из общественного! Наше практическое существование, естественно, может решающим образом влиять на нашу мысль и даже на нашу «сущность» в ее конкретике. Но при этом оно никак не «предшествует» ни мысли, ни нашей сущности в этой конкретике (как не очень удачно выразился Сартр, в данном вопросе действительно лишь повторив Фейербаха и Маркса), а сосуществует, со-формируется, со-определяется с ними в процессе неразрывного и почти неразличимого общего или совместного становления.

«Сознание есть не более как предикат, свойство живого: “Сознание никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием, а бытие людей есть реальный процесс их жизни” (т. 3, с. 24)» (с. 344). Т. о., авторы, соглашаясь с Марксом, цитируют его.

Здесь, однако, следует заметить, что сознание прежде всего как раз имеет бессознательный статус или модус собственного неосознаваемого бытия. Поэтому сознание вовсе не обязательно является именно «осознанным» бытием, да и реальный процесс жизни людей или их бытие, естественно, всегда не вполне осознаны. Кроме того, уже только в силу того, что нам в должной мере неизвестно, что такое сами «жизненность» и «сознание», вряд ли оправданно с полной уверенностью утверждать, что сознание – это не более чем только предикат и/или свойство живого.

§ 10. О ОТРАЖЕНИИ, ЯВЛЕНИИ И ВЕЩИ-В-СЕБЕ

«Разум существовал всегда, только не всегда в разумной форме»
(К. Маркс, *«Письмо к Руге. Крейцнах», сентябрь 1843 г.*).

«...логично предположить, что вся материя обладает свойством, по
существу родственным с ощущением, свойством отражения»
(В. Ленин, *ПСС, 5 изд., т. 18, с. 91*).

При чтении книги «Марксизм и полифония разумов» просто невозможно пройти мимо вот такого ее утверждения: «отражение – особое свойство, состоящее в способности воспроизводить в себе структуру иных предметов в их собственной логике. Или можно сказать так: отражение состоит в воспроизведении элементов структуры одной системы в субстрате другой. Отражение как таковое регулирует поведение организма и подчинено задаче выживания. У животных и растений способность к отражению ограничена. Основы теории отражения заложил Ленин...» (с. 345).

По поводу этого можно и нужно сказать следующее. Прежде всего, высказывания Ленина о теории отражения, к сожалению, не составляют последовательной концепции и допускают избыточно различную интерпретацию. Если отражение истолковать и как изоморфное или гомоморфное соответствие образа предмету, и как отношение знака к оригиналу, то это, кажется, должно было бы привести вожда революции к «теории иероглифов» Гельмгольца, но Ленин почему-то осудил эту теорию. Теория отражения, естественно, сразу сталкивается с некоторыми трудностями. Если понимать познание как репрезентацию, то не ясно, кто может её воспринимать. К тому же даже сам Ленин в «Философских тетрадах» говорит: «сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его». Субъект использует свои органы чувств, как же можно воспринимать объект сам-по-себе непосредственно и/или как совместить теоретико-познавательный реализм с культурно-исторической обусловленностью познания?

Вообще, как представляется, сам термин «отражение» крайне неудачен, он вызывает представление о познании как о следствии причинного воздействия реального предмета на пассивно воспринимающего субъекта, что, между прочим, судя по всему, не может устраивать ни классиков марксизма, ни самих авторов книги. Познание даже на уровне ощущения или чувственности – это уже активный процесс сбора первичного физического материала для внутреннего восприятия, порождающего информацию нужного читабельного, естественно уже нефизического формата; для погружения в память и дальнейшего возможного осознания, целенаправленных предположений и когнитивных маршрутов, некоторые из которых могут и/или должны быть биологически врожденными или быть как бы результатом социальной практики.

Наше знание во многом, конечно, обусловлено нашим биосоциальным устройством. Люди применяют разнообразные приборы, методы исследования и знаковые системы. Познание – это деятельность, активный процесс взаимодействия познающего субъекта с внешней природной и социальной средой. Физика как наука, естественно, всегда стояла и будет стоять на точке зрения реализма. Она не сомневается в том, что изучает объективную реальность. Но она сомневается в том, какова эта реальность, сомневается, например, в том, существуют ли непроницаемые тела или пустота, да и в других подобных вопросах. Физика давно и бесповоротно отвергла идею, что наши ощущения и представления отражают («фотографируют» и/или «воспроизводят элементы структуры одной системы в субстрате другой») реальность такой, как она есть (!), что они являются копиями, снимками, зеркальными отражениями вещей (как думали и говорили Энгельс и Ленин). Можно даже сказать, что все успехи и весь путь науки (и не одной только физики) состоит именно в уничтожении этой наивной идеи отражения, ведь объективно существует совсем не то, что нам кажется, представляется и является. Единственное, что от теории отражения остается, это признание уместности допущения некоей объективной реальности, но такой, которая вовсе не «отражается», а лишь ищется, символически изображается в знаках, буквах, словах, уравнениях и понятиях, постоянно при этом ускользая и открывая новую бесконечность непознанного. Выражением именно такого критического подхода, как представляется, и является противопоставление «вещи-в-себе» и «явления» у Канта.

Примечание. По поводу классического утверждения Канта о том, что «познается лишь явление, а в себе сущее не познаваемо» у Н. Гартмана есть парадоксальное и даже скандальное заявление: «На самом деле как раз наоборот. Познается — если познание вообще существует — лишь в себе сущее. Явление же есть не что иное, как само познание, только с точки зрения объекта... Скорее, как раз в себе сущее есть то, что является в явлении. Ведь иначе явление было бы пустой кажимостью» (*Гартман Н. «К основоположению онтологии»*, с.106). Здесь сразу нам бросается в глаза некорректность или нелепость выражения - «с точки зрения объекта». Нет и не может быть никакой «точки зрения объекта», т.к. каждая точка зрения имманентна только конкретному именно субъекту. В явлении вовсе не обязательно проявляется некое сущее. Всякое явление, а значит и наблюдаемая реальность, прежде всего чья-то «кажимость» и иллюзорность. Естественно, что эта данность не «пустая», а как раз напротив - избыточно содержательная. Отметим на всякий случай, что наши представления нередко радикально противоположны «основоположениям» онтологии Н. Гартмана, изложенным им в указанной выше работе (к сожалению мы не знакомы с другими его трудами).

Задача познания лишь на первый наивный взгляд состоит в том, чтобы при помощи ощущений, восприятия, представлений, суждений и опыта вообще познать вещь, как она есть в-себе. Строго говоря, в абсолютно

любом случае речь может идти исключительно только о вещи или о событии для-нас. Нужно заметить, что в противопоставлении вещи-в-себе и явления есть к тому же еще и диалектическая необходимость, которую тот же Ленин был вынужден признать: «Диалектика есть изучение противоположности вещи в себе, сущности, субстрата, субстанции в отличие от явления “для других бытия”... Мысль человека бесконечно углубляется от явления к сущности, от сущности первого, так сказать, порядка к сущности второго порядка и т. д. без конца» («Философские тетради»). Получается, что этим утверждением Ленин как бы признает вещь-в-себе как бесконечную задачу познания.

Вне всякого сомнения, отрицать и можно, и должно только лишь полную познаваемость вещи-в-себе, которую наивно возмещает Энгельс, опираясь якобы на «эксперимент и промышленность»: «Если мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы, тем, что мы сами его производим, вызываем его из условий, заставляем его к тому же служить нашим целям, то кантовской неуловимой “вещи в себе” приходит конец». Правда, при этом он признает, что «мы можем познавать только при данных нашей эпохой условиях и лишь настолько, насколько эти условия позволяют». Как представляется, отрицание вещи-в-себе у Энгельса (*т. 20, с. 368, 555–557*) и вслед за ним в катехизисе диамата есть некое грубое «внутреннее» недоразумение и изначальная как бы случайная несурязица марксизма. Ведь, как точно выразился Вышеславцев, «только самодовольная полуобразованность может верить, что “с развитием науки и техники непознаваемых вещей в себе остается все меньше”». Как раз напротив: новые открытия в науке и технике ставят новые проблемы, показывают новые бесконечности неведомого, о которых раньше и не подозревали. И здесь Ленин принужден подтвердить это наше соображение: «Электрон так же неисчерпаем, как атом, природа бесконечна и углубление прогрессирующей науки бесконечно» (*Вышеславцев Б. П., Сочинения, 1995 г., с. 44*).

§ 11. КОНЦЕПЦИЯ СВОБОДЫ КАРЛА МАРКСА

«...чтобы подняться, недостаточно сделать это в мысли, оставляя висеть над действительной, чувственной головой действительное, чувственное ярмо, которого не сбросишь с себя никакими идеями»
(*Маркс, Энгельс, т. 2, с. 90*).

Сущность концепции свободы Карла Маркса, если коротко – люди должны жить в мире и организовывать свою деятельность в нем так, как они хотели бы ее организовывать для того, чтобы удовлетворить свои потребности, что позволит им стать лучше, счастливее, интереснее, одним

словом, стать всесторонне развитыми личностями. Маркс в «Немецкой идеологии» описывает светлое будущее так: «общество регулирует все производство, и именно поэтому создает для меня возможность...»

Примечание. В рукописи «Немецкой идеологии» было перечёркнуто: «Свобода определялась до сих пор философами двояким образом. С одной стороны, она определялась как власть, как господство над обстоятельствами и отношениями, в которых живёт индивид: так она определялась всеми материалистами. С другой стороны, она рассматривалась как самоопределение, как избавление от действительного мира, как – мнимая только – свобода духа: так она определялась всеми идеалистами, особенно немецкими» (т. 3, с. 292). Это, вероятно, может как-то пояснить отношение классиков к определению свободы.

Разве это не утопия? Для того чтобы удовлетворять свои потребности, люди будут всегда делать нечто для этого совершенно необходимое, а вовсе не то и не так, как они хотели бы. Ведь проблема несовпадения желаемого и возможного останется навсегда. Далее, что значит «общество»? Само по себе родовое или абстрактное понятие не может ничего в реальности вообще регулировать, значит будут, как всегда, некие конкретные люди, которые каким-то совершенно невозможным фантастическим образом будут регулировать «все» производство, как будто производство есть некоторый законченный и статичный момент, а не непрерывный изменяющийся процесс, требующий постоянного правильного управленческого, новаторского и так далее решения. При этом **одной из фундаментальных проблем управления всегда остается соотношение частных и общих интересов, т. е. то, что правильно и оптимально может или будет регулировать вообще «всё» производство, вовсе не обязательно будет всегда с необходимостью создавать для каждого желаемые им возможности (13 тезис).**

Интерес Маркса к свободе и его огромная тяга к критической деятельности располагались рука об руку с принятыми им критериями разумности. Ключевой вопрос для Маркса: как мы поймем, что мир разумен? Для него рациональное понимание мира означает выявление разумности, которая встроена в мир. Точнее, это по Мегиллу означает понимание мира способом, подтверждающим всеобщность, необходимость и прогностику как критерии разумности и диалектического движения вперед. Здесь сразу встаёт вопрос о том, а как же быть с явлениями, которые характеризуются, например, таким, на наш взгляд, фундаментальным законом, как принцип неопределенности В. Гейзенберга или принцип дополнительности Н. Бора? Вот и выходит, что так называемое «рациональное понимание» Маркса является, очевидно, далеко не всегда оправданным упрощением или допущением, подтверждающим критерии так называемой разумности лишь в весьма ограниченных, локальных сфе-

рах или модусах бытия. Т. е., иными словами, рациональное понимание Марксом мира далеко не всегда оправдано корректно и не вполне адекватно сущности самого мира.

§ 12. О «ЖИЗНЕННОМ ПРОЦЕССЕ» И О ВОЗМОЖНОЙ СВОБОДЕ

В книге Коряковцева и Вискунова как бы для пояснения того, «что вкладывал сам Маркс в понятия “жизнь” и “жизненный процесс”» (с. 345), делаются несурзные заявления:

1) «Человек же отличается от всех остальных живых существ, способностью совершать универсальный, многосторонний обмен веществом, энергией и информацией с внешним миром» – в действительности же, вне всякого сомнения, всякое живое совершает «многосторонний обмен веществом, энергией и информацией с внешним миром» (с. 346);

2) «Естественные органы труда человека выступают как несовершенные и универсальные... Это предполагает способность производить по меркам любого вида, воспроизводить логику иного, то есть, способность, называемую Разумом» (с. 346) – на самом же деле, естественно, человек не обладает в полной мере и/или совершенной способностью «производить по меркам любого вида, воспроизводить логику иного», авторы, как это ни странно, ранее сами соглашались с этим; что касается человеческой универсальности, то она тоже, конечно, имеет локальный и вовсе не всеобщий характер, но коммунистические представления, тем не менее, иные.

В книге говорится, что «Универсальность практического отношения к природе, свойственного человеку – это открытие Фейербаха, обычно приписываемое Марксу. Еще в 1843 году Фейербах (за год до Маркса) писал: «Человек не есть отдельное существо, подобно животному, но существо универсальное; оно не является ограниченным и несвободным, но неограниченно и свободно, потому что универсальность, неограниченность и свобода неразрывно между собою связаны. И эта свобода не сосредоточена в какой-нибудь особой способности – воле, так же как и эта универсальность не покрывается особой способностью силы мысли, разума, – эта свобода, эта универсальность захватывает всё его существо» (с. 346–347). Совершенно непонятно, как вообще можно было прийти к выводу, что человеческое существо ничем «неограниченно и свободно». В действительности ничего неограниченного и вполне свободного в этом мире нет и в принципе не может быть.

Примечание. Маркс в одной из своих статей в 1853 году задается несколько странным вопросом: «Разве это не заблуждение, когда отдельного индивида,

с действительными мотивами его поступков, с влияющими на него многообразными социальными условиями подменяют абстракцией “свободной воли”, когда человека как такового подменяют лишь органом из многих его свойств?» (*т. 8, с. 530–531*). Как будто отдельного индивида можно всегда свести к т. н. «действительным мотивам его поступков». Но еще в начале 1849 года он приводит следующие рассуждения: «что такое воля большинства? Это воля, вытекающая из интересов, жизненного положения, условий существования большинства. Следовательно, для того чтобы иметь одну и ту же волю, члены большинства должны иметь одинаковые интересы, одинаковое жизненное положение, одинаковые условия существования или же должны быть, хотя бы только временно, тесно связаны друг с другом в своих интересах, в своем жизненном положении, в условии своего существования. Говоря яснее: воля народа, воля большинства – это воля не отдельных сословий и классов, а одного единственного класса и тех других классов и частей классов, которые подчинены этому одному господствующему классу в общественном отношении, т. е. в промышленном и торговом отношении. “Но что же из этого следует?” Что воля всего народа – это воля господствующего класса? Разумеется, и именно всеобщее избирательное право является той магнитной стрелкой, которая, хоть лишь после различных колебаний, всё же в конце концов указывает на этот призванный к господству класс» (*т. 6, с. 211*). Таким образом, по логике Маркса, всякая воля в конечном итоге определяется сугубо рационально – положением в биосоциальной иерархии, иными словами, господством «в общественном отношении, т. е. в промышленном и торговом отношении». Ограниченность этого представления очевидна, т. к. скорее именно наличие воли указывает на место в биосоциальной иерархии того или иного субъекта или члена общества, ведь «сила в правде».

В книге уместно говорится о том, что в 1848 году Фейербах в «Лекциях о сущности религии», как бы развил эту мысль: «Ведь только человек своим устройством и своими учреждениями накладывает на природу печать сознания и разума, только он, чем дальше, тем больше с течением времени преобразует Землю в разумное, соответствующее жилище и когда-нибудь преобразует ее в еще более человеческое, более разумное жилище, чем то, которое существует теперь. Ведь даже климат преобразуется под влиянием культуры». И здесь же сразу авторы приводят соответствующее перекликающееся высказывание Маркса: «Природа есть неорганическое тело человека, а именно – природа в той мере, в какой сама она не есть человеческое тело. Человек живет природой. Это значит, что природа есть его тело, с которым человек должен оставаться в процессе постоянного общения, чтобы не умереть» (*т. 42, с. 92*). По словам Коряковцева и его соавтора, «Позже Маркс даст еще более емкое выражение этой мысли: деятельный человек есть “неорганическая природа как субъект”. Поэтому “всякая общественная жизнь является по существу практической” (*т. 42, с. 263*)» (*с. 348*).

Откуда же всё-таки такая уверенность, что только лишь один человек «накладывает на природу печать сознания и разума»? Чем может быть

оправдан этот оптимистичный пафос утверждения, что человек «с течением времени преобразует Землю в разумное», если далеко не факт, что и сам человек вполне адекватно «разумен» в своем отношении к своей собственной жизни и реальной действительности? Ведь, кажется, не только экологическая ситуация, но даже уже и климат планеты необратимо деградирует под влиянием человеческого культурного воздействия. Далее возникает вопрос о том, а что же тогда в этом случае представляет собой органическая природа? Какими бы ни обладал человек способностями, он ведь всегда будет лишь некоей незначительной частью природы, а не наоборот.

Авторы полагают, что «Благодаря способности относиться к миру универсально человек прерывает цепь природной запрограммированности своего поведения и оказывается открытым всему, что находится за пределами его тела и потому – сознательным. Действительный предмет человеческой деятельности выходит за рамки любой ограниченности, ее предметом является вся природа» (с. 348).

Однако как бы человек ни «прерывал цепь природной запрограммированности», даже это само по себе собственное его «поведение», вероятнее всего, тоже неким образом «запрограммировано» и, конечно, не может быть в полной мере осознанным. Предмет человеческой деятельности, кажется, может выходить «за рамки любой ограниченности» лишь потому, что может быть даже как бы «сверхъестественным», а не потому, что «предметом является вся природа», как думают материалисты.

В книге говорится о том, что «С универсальной способностью Маркс, так же вслед за Фейербахом, связывал и способность человека быть свободным. Эксплицируя воззрения своего учителя, Маркс утверждал, что быть свободным в человеческом смысле – это означает противостоять “своему продукту”, не сливаться с ним, “производить по меркам любого вида”, “прилагать к предмету присущую мерку” и творить “по законам красоты”. Иначе говоря, человеческая свобода представляет собой деятельность особого качества, реализуемую в чувственном мире, а не “свободу выбора”, как у либеральных экзистенциалистов и не чисто духовный феномен, как у спиритуалистов» (с. 348–349).

Здесь авторы излагают весьма странное, даже, кажется, парадоксальное представление. Возникает оправданный вопрос, как человек может противостоять «своему продукту», «производить по меркам любого вида», «прилагать к предмету присущую мерку», да еще и творить «по законам красоты», не реализуя свою изначальную «свободу выбора», представляющую собой прежде всего естественно некий феномен сознания или «духовный феномен»?

Далее авторы как бы поясняют вышесказанное: «Благодаря чему человек оказывается способен на универсальную, свободную деятельность, в результате которой он прерывает природную связь и устанавливает

свою? Благодаря способности осознавать себя и свои потребности, отличать себя от иного, благодаря способности к самосознанию и к сознанию вообще» (с. 349).

Но на самом деле человек вследствие изначального отчуждения, прерывая некую свою как бы «сверхъестественную» связь, пытается затем как-то «прервать» и природную связь, чтобы, вполне уже освободившись, установить исключительно лишь свою собственную связь. В действительности, не преодолевая отчуждения, человек только извращает и ломает природные или естественные связи, которые не всегда лишь меняют свою форму, они могут вовсе утрачиваться или вести к полному хаосу и гибели нужных для жизни форм. Не существует способов устранения зла, без введения еще худшего или большего зла несколько иного типа, вида или формы. (Всегда интриговал вопрос: понимал ли это Иисус? Если – да, то в какой именно мере?). В итоге своей активной практической деятельности человек, как правило, лишь порождает опасную непредсказуемость, еще большую свою зависимость от «внешнего» и еще более ограничивает свободу своего собственного выбора.

§ 13. О СВОБОДЕ, КАК О НЕ ОСОЗНАННОЙ НЕОБХОДИМОСТИ

В какой мере может быть оправданным противопоставление как бы «внутренней» диалектики предмета системе суждений об этом предмете, построенной в соответствии с законами формальной логики? Этот феноменологический вопрос кажется неразрешим... несмотря даже на то, что, согласно Гегелю, диалектическая логика в конечном итоге необходимо поглощает или преодолевает формальную. По всей видимости, каждая из логик имеет все-таки свою собственную как бы имманентную сферу. Как представляется, объективная действительность и мышление управляются все-таки собственными законами, между которыми нет необходимой всеобщей связи. Таким образом, как бы получается, что даже если предположить наличие внутреннего противоречия, то оно отнюдь не обязательно должно выражаться в противоречии формально-логическом. Очевидно, что если опытный эмпирический материал даже всё-таки удастся как-то «загнать» и/или осознать в системе диалектического движения понятий и категорий, то и в этом случае эта теория не получит абсолютное «каноническое» обоснование и оправдание. Требование Гегеля о том, что «истинное познание предмета должно быть таким, чтобы он сам определял себя из самого себя, а не получал свои

продукты извне» избыточно самоуверенно. Как это ни парадоксально, но в конечном итоге очень часто логическая система движется в одном направлении, а факты – в другом.

Когда мы говорим о свободе, то, вероятно, прежде всего подразумеваем свободу или независимость от детерминизма, от всякой обусловленности, в конце концов даже от самой логики в желаемом или происходящем в реальности. Следует осознать, что в жизни свобода фундируется НЕ рациональностью, а, напротив – спонтанностью и эмоцией жизненности, как бы выражающими НЕОБХОДИМУЮ принципиальную неопределенность, объективную случайность, хаос и сингулярность наряду с детерминацией, имманентными самой сущности физического мира, с другой стороны, как бы проявляющими сверхъестественную интуицию, порождающую новые идеи. Случайность НЕОБХОДИМО пронизывает все наше существование, по большей части мы движемся по жизни иррационально. Возможная свобода, как и воля, уже изначально как бы предполагается необходимым первичным феноменом любого процесса сознания – верой. Поэтому говоря о том, что «есть только два основных понимания свободы, и оба связаны между собой парадоксальной связью: 1) свобода следования желанию вопреки некоему запрету... и 2) свобода от следования своим желаниям, вторая производная» (М. Аркадьев, ФБ), следует не забывать то, на что они опираются, и в чём суть их взаимосвязи. В связи с чем Александр Иванушкин, наш друг и собеседник на ФБ, глубоко и верно замечает, что любая «свобода – это то, что живёт на фундаменте веры», которая НЕОБХОДИМА естественно. Но «абсолютно свободный выбор может быть только иррациональным, так как любой довод – это уже лёгкое насилие». В этой максиме невероятная «абсолютная свобода» определяется как бы через преодоление «необходимости» путем ее именно иррационального исполнения.

Естественно, прав и другой наш собеседник на ФБ – Владимир Савостеня, когда следующим образом возражает Гегелю: «Свобода, поясняемая осознанной необходимостью, – не свобода по сути, а компромисс из-за отсутствия других вариантов». Но неверно думать, что из-за существующей зависимости принимаемых нами решений, например от биохимии мозга, следует отрицать вообще какую-либо свободу воли или выбора, разговор о свободе, это разговор не «о фантастическом понятии или категории». Некие объективные горизонты свободы в той или иной степени изначально имеют место во всяком сознании. Поэтому всегда будет иметь свое оправдание точка зрения, позволяющая выявить и определить наличие свободы в нашей реальности. Продуманный рациональный порядок был в гитлеровских концлагерях, но наиболее стабильное и предсказуемое положение дел, вероятно, всё-таки возможно только на кладбище.

«Свобода это такое ментальное состояние, которое предполагает явную или латентную личную... ответственность за последствия совершенного личного выбора, независимо от того, был ли и/или чем этот выбор детерминирован», – такое рабочее «определение» дает Аркадьев. С какой-то точки зрения, это определение кажется приемлемым, но оно для нас явно недостаточно, т. к. «лишено онтологического измерения» (Сергей Сергеев), и не только потому, что, как говорит Деннет, «увязать свободу личности и физику можно только спекулятивно», а потому, что существо этого определения оставляет в силе главный вопрос: «Каким образом личный выбор может быть НЕ связан с множеством обуславливающих его обстоятельств?» При этом следует сразу же отметить, что случайность и причинность – это, конечно, НЕ только «наши когнитивные механизмы для схватывания, много, что мы пытаемся ПРЕДСКАЗАТЬ, но не можем...», как полагает А. Хомяков. Наблюдаемая нами реальность (т. е. бытие-для-нас) многомодусна и многообразна, она никак несводима не только к физической сфере, но и к мысленной тоже. Поэтому как бы ни изменялась наблюдаемая нами реальность, в ней никогда не будет «править когнитивизм» или физикализм. Представление о том, что «даже базовые математические операции тесно воплощены (обусловлены), а не самой природой предполагаемы», не могут не удивлять своим, так сказать, когнитивным натурализмом, игнорирующим необходимость мистики идеальной сферы, объекты которой находят свое выражение в реальных интуициях и озарениях в мире идей.

Иванушкин акцентировал внимание на наличии в нашей реальности рационального и иррационального сознания, кроме того, высказал важное замечание: «Одно и то же в разных моделях мира может быть рациональным и нет. Итого, без привязки к Абсолюту выяснить что-либо в относительных человеческих попрыгухах невозможно. Отсюда, философия возможна только в присутствии Абсолюта (или в “рамках” абсолютного)». Здесь нужно уточнить, что прежде всего из-за различия в принятых исходных допущениях или аксиоматики при построении последовательного рационального ряда или системы может возникнуть иллюзия, что «одно и то же» может быть рациональным и иррациональным. Фундаментальной ошибкой у Маркса в его т. н. «материалистической диалектике» стало как раз представление о том, что возможно создание последовательного диалектического ряда в описании, берущего свое начало с любого выбранного момента в реальном процессе. Очевидно, что без изначального принятия наличия именно Абсолютного Первоначала всякое строго рациональное построение так или иначе где-то ущербно или обречено на непоследовательность. Ни в чем нет никакого внутреннего смысла, и вообще всякое существование абсурдно во всех своих основаниях. Наш друг по ФБ Сергей Пакулов вполне оправданно

метафорически полагает, что «бытие чистая апория – ему проще не быть, а оно таки есть. Абсурд положения пытается как бы исправить сознание. Выглядывая из ничто, оно одержимостью смыслом, аннигилирует реальность себя и мира. Сознание черная дыра, в которую проваливается бытие, на “горизонте событий”, взбивая пену времени – иллюзию смысла. Так как то...» В ином месте на ФБ он как бы добавляет к сказанному: «“Жизнь достаточно коротка, чтобы делать то, чего не хочешь”, – гласит Кодекс Бусидо. Все, что мы делаем по принуждению, – проклято. Может, поэтому современная цивилизация, связанная необходимостью, эволюционирует, вопреки Гегелю, ко всё более изощрённым видам порабощения сознания».

Предполагаемое в религиозных доктринах «собственное встречное движение Абсолютного» Духа по самой меньшей мере как бы указывает на необходимость фундирующего принципа дополнительности не только в микромире физической сферы бытия. Бог всегда вне любой возможной, как рациональной, так и иррациональной интерпретации. Как бы ни соприкасались с Идеальным, мы не в силах «перевернуть», переделать или изменить мир. «Иррациональное в Боге и в себе» необходимо всегда останется иррациональным, как бы кто ни старался его рационально описать. Без сомнения, Н. Кузанский, Фихте и др. были правы, когда говорили о возможности корректного лишь негативного определения Бога, и, как верно замечает Иванушкин, «практически, с помощью своей рациональной части мы можем только “приблизиться” или “прикоснуться к основе любого своего выбора, опознав в его фундаменте недоказуемое”». По всей видимости, проявляемые в реальности свобода и творческое начало человека выражают собственно сущность нашего «образа и подобия» по отношению к Богу-Творцу. Только в этом смысле «можно сказать, что иррациональной частью сознания с точки зрения обыденного рацио является божественность».

Всякий процесс сознания характеризуется в т. ч. и прежде всего тем, что в его ходе происходит порождение информации. С какой-то точки зрения, это порождение вполне оправданно считать «добычей того, чего сейчас нет», но настоящим озарением следует всё-таки назвать как бы сверхъестественную интуицию новой идеи, в которой как-то парадоксально проявляется потустороннее идеальное. Действительно, эти озарения и/или интуитивные решения «приходят мгновенно и никак не связаны с предыдущими усилиями логики». Логика связывает решение и условия уже лишь в ходе редукции и «вытекает из только что полученного нового». Таким образом, кажется, личный выбор может как бы игнорировать множество обуславливающих его обстоятельств и опираться на интуицию и озарение, довольно свободно прорывающие собственную актуальную ограниченность.

Выглядит всё именно так, как говорит А. Иванушкин, кажется «Из океана нерационального, ум ловит крошки и делает их частями рацио-

нального (привязывает к тому, что уже в его мире есть). Отсюда всё – иррационально. Точнее, всё было когда-то иррационально, пока человек не воткнул найденное в какую-либо “рациональную схему”. Боюсь, что “рациональным” оно стало только для этого самого человека, а само по себе, как было “свободным не связанным ничем”, так и осталось. На фоне того, что “разум – это свойство давать имена” – человек просто творит условно рациональную копию мира... И больше ничего» (ФБ). Но на самом деле уже наличие рационального начала в нашем сознании указывает на его объективное присутствие в наблюдаемой реальности. Таким образом, далеко не всегда рациональность и логические схемы и модели искусственно или насильно навязываются действительности, о чём свидетельствует, например, наличие «антропного принципа» в наблюдаемой Вселенной. Скорее всего, «рациональное» и «иррациональное» начала выражают собой некие свойства всё-таки всей нашей реальности, а не только нашего сознания.

Завершить сказанное, наверное, можно совершенно банальным, но глубоко верным утверждением Мизеса: «Причина того, что не все человеческие желания могут быть удовлетворены, заключается не в неподходящих общественных институтах или недостатках системы рыночной экономики. Это естественное условие человеческой жизни. Вера в то, что природа одарила человека неисчерпаемым богатством, а нищета является следствием неспособности человека организовать хорошее общество, в корне ошибочна» (Л. Мизес, *«Человеческая деятельность»*, с. 511).

§ 14. «ОСНОВНОЙ ВОПРОС ФИЛОСОФИИ»

Как бы возвращаясь вновь к объяснению собственных материалистических позиций, Коряковцев и Вискунов говорят: «Научные открытия не есть “конструирование реальности”, не есть догматическое навязывание природе некоего мыслимого (“априорного”) содержания, они являются результатом определенных теоретических и эмпирических исследований, результатом научной практики, подвергающей постоянной критике и проверке эти результаты. Наука выясняет, что Марс состоит из твердого вещества, определяет его химический состав, возраст планеты и тому подобное, а вместе с тем и “первичность” данного куска материи по отношению к человеческому сознанию» (с. 359).

Думаем, здесь наш комментарий стоит начать словами Эйнштейна: «Только теория решает, что именно можно наблюдать» – это важное замечание указывает, конечно, не только на изначальное отличие экспе-

риментального научного исследования от просто эмпирического. Далее он пояснил, что работать без понятий – значит работать без понимания, не знать, что, собственно, мы наблюдаем и рассчитываем. Гейзенберг, поддерживая это представление Эйнштейна, говорил, что история науки есть история идей и понятий, что «только с помощью правильных понятий можем мы на самом деле знать, что мы наблюдаем». Как представляется, такой подход настоящих корифеев науки свидетельствует по крайней мере о том, что, даже с точки зрения науки, вообще нельзя говорить о какой-то «первичности» некоего «данного куска материи по отношению к человеческому сознанию». Если изначально «только теория», то это значит, что только сфера осознанности нашего сознания решает, какой именно «кусочек материи» можно наблюдать и считать «первичным» или «вторичным» по отношению к человеческому сознанию или вообще никак не считаться с его отношением к сознанию. Если, как говорит Гейзенберг, «В каждом акте восприятия мы из бесконечного множества выбираем только какую-либо одну определенную возможность и тем самым ограничиваем также число возможностей для будущего», тогда получается, что если вообще хоть как-то допустимо говорить о какой-то «первичности» чего-либо, то в таком случае первичность восприятия сознания просто неоспорима.

В обсуждаемой книге говорится, что «Всякое конкретное научное исследование не прямо, так косвенно решает “основной вопрос философии” так, что доказывает независимость материального (природного) объекта от человеческого сознания не только как части “объективной реальности”, но и в качестве такой ее части, которая лишена разумности и сознания вообще. Следовательно, тезис о существовании объективного мира выступает не столько в качестве умозрительно-философской предпосылки науки, сколько в качестве результата научных исследований, обеспечивающим им научность и всеобщий смысл» (с. 359).

По поводу же этих вульгарно-поверхностных материалистических представлений стоит сказать следующее. Фундаментальное основоположение философского характера в квантовой физике (исследующей сами основания физической сферы бытия) состоит в том, что т. н. объективная физическая реальность не может быть описана в одной системе понятий. «В понятие реальности, – как верно отмечает наш друг ФБ А. В. Ахутин, – пришлось включать то, что всякое ее экспериментальное исследование и теоретическое представление основаны на некоем идеализирующем определении, ограничении – на активном обусловливании безусловного бытия этой реальности. Сам математический формализм описывает не идеальный горизонт эксперимента, а только возможности поведения системы при ее рассмотрении в том или ином горизонте, т. е. при тех или иных экспериментальных условиях, еще иначе – при тех или

иных реальных воздействий на нее». Таким образом, научное наблюдение и/или исследование предмета происходит не безусловно, а лишь при определенных условиях, т. е. определенным способом деформируя его. Т. е. изначально граница, определяющая возможность объективации и, следовательно, объективного познания, не предполагается как некий априорный или трансцендентальный горизонт, она входит в само понятие предмета (возможного экспериментального или научного познания) как полагаемая, как акт полагания. В конце концов, наблюдение реальности возможно только вместе с актом воздействия на эту реальность – «воздействия, впервые порождающего определенный квазиклассический объект». Результаты же наблюдений не могут здесь быть выведены и/или резюмированы в образе определенного идеального объекта, потому что «опыты, определяющие какую-нибудь физическую величину, делают в то же время недействительным ранее добытое знание других величин, т. к. они влияют неконтролируемым образом на измеряемую систему и тем самым изменяют ранее известные величины» (В. Гейзенберг). Вот вам и вся хваленная объективность физического мира!

В самом понятии предмета априори необходимо учитывать, что познавательная абстракция есть некое реальное как бы вторжение и/или включение в сам предмет, реальная актуализация одной возможности его существования за счет (!) устранения из поля зрения других возможностей (кстати, именно поэтому формализму можно приписывать онтологическое значение). В «онтологии» квантовой теории главным понятием, кажется, является определение состояния существующей атомной системы как сосуществование возможных состояний, т. е. скорее как возможность, чем как некая реальная действительность. В определение физической величины потенциально включается вероятность всех возможных (вообще говоря, бесконечно многих) переходов, т. е. изменений состояния системы. Таким образом, это определение уже (эта некая «некоммутативность») содержит формальные основания для соотношения неопределенностей.

Любопытно, что с точки зрения квантовой теории, разные состояния системы можно даже рассматривать как различные представления о ней, а атом, как это ни парадоксально, это «не вещь среди вещей», как настаивал на этом когда-то Платон. Вообще, как представляется, у Гейзенберга, как и у Платона, «Идеи фундаментальнее объектов. А поскольку мельчайшие частицы материи должны быть объектами, позволяющими понять простоту мира, приближающими нас к “единому”, “единству” мира, идеи могут быть описаны математически, они попросту математические формы». Гейзенберг утверждает, что «Современная физика со всей определенностью решает вопрос в пользу Платона. Мельчайшие единицы

материи, в самом деле, не физические объекты в обычном смысле слова, они суть формы, структуры или идеи в смысле Платона, о которых можно говорить однозначно только на языке математики». При этом «мы не знаем, насколько математический язык применим к явлениям», «мы намерено обратили взор лишь к той области бытия, которую можно понять в математическом смысле слова “понять”, т. е. которую надо описывать рационально» и еще добавляет, что «язык образов и уподоблений – вероятно, единственный способ приблизиться к “единому” на общепонятных путях» (В. Гейзенберг, «Шаги за горизонт»). В дополнение к сказанному Гейзенберг еще и указывает на внутреннюю принципиальную трудность материализма – «проблему бесконечной делимости материи». Вот как на самом деле решают «основной вопрос философии» фундаментальные научные исследования, вот как они «доказывают» «независимость материального (природного) объекта от человеческого сознания». Вот какое в действительности имеет значение рациональное понимание и описание. Может быть, теперь наконец-то уже можно считать материалистическую точку зрения натуралистично-наивной и глубоко ошибочной, а тему материализма окончательно исчерпанной?

§ 15. О МИСТИЧНОСТИ РЕАЛЬНОСТИ

«Нет ничего легче, как изобретать мистические причины, то есть фразы, в тех случаях, когда не хватает здравого смысла»

(К. Маркс, т. 27, с. 402).

«Идейное движение, ..., свидетельствует о том, что глубоко в низах идет брожение. Умы всегда связаны невидимыми нитями с телом народа» (К. Маркс, т. 33, с. 147).

«Трансцендентальный феноменологический идеализм может оказаться не солипсистским только в том случае, если мы-сообщество манифестируется в жизни трансцендентального эго как трансцендентальное» (А. Шюти, «Смысловая структура повседневного мира», с. 83).

Книга указывает, что «Материализм, если он верен себе, должен изменять свои формы вместе с человеческой практикой и человеческими представлениями, не претендовать на обладание каким-либо содержанием, выходящим за их пределы» (с. 359), «рационально и содержательно поставленный вопрос об объективной материи и об объективно существующем боге – это всегда вопрос об определенной материи и об определенном боге» (с. 360).

Но в таком случае как же материализм будет научным и адекватным реальной действительности, если даже уже в науке сама материя, т. е. «мельчайшие единицы материи, в самом деле, не физические объекты», а это – «суть формы, структуры или идеи» выраженные на языке математики? Неужели природа уже только по этой причине не может казаться несколько мистичной? Разве не мистично на самом деле (в принципе, это гегелевское представление, которому мы не в силах возразить), что, вероятнее всего, именно мир идей каким-то таинственным образом порождает являющийся нам или наблюдаемый нами физический мир, который непостижимым образом может как-то выражаться в некоей своей сфере или части – в мысленном мире или сознании, некоей частью которого, наверное, оправданно считать уже и сам мир идей? Что в этой триаде первично, а что вторично? Разве невероятно то, что ответ на этот вопрос зависит от точки зрения наблюдателя, а истина именно потому и конкретна всегда?

Авторы заявляют, что, с точки зрения религии, «бог потому и бог, что всему предшествует, в том числе и самому себе», и даже не предполагают изначальную ложность этого своего представления или предположения. На самом деле с религиозной точки зрения Бог потому и Бог, что есть всегда – Он вне времени и пространства и, естественно, ничему не «предшествует», а лишь творит этот мир с его временем и пространством согласно своей Воле из ничего или Словом, из Идеи силой Своей мысли. Естественно, ни о каком «затыкании прорех в общей картине мира» Богом у религиозного человека речь вообще не идет, т. к. принципиальным основанием его веры является реально пережитое или переживаемое им мистическое Откровение. Атеистам следует иметь в виду, что для мистиков мистические силы ни в коем случае не являются некими чуждыми «внешними силами». Далеко не всегда и вовсе не обязательно, как считают авторы, «конкретное человеческое сознание оказывается внизу, на положении пассивного объекта», зачастую бывает наоборот: мистические медитации и переживания как раз предусматривают совершенно специфическую активность, по соответствующему настрою и изменению состояния сознания. Таким образом, из этих определений следует, что наука и религия «занимаются» принципиально различными сферами или модусами бытия: наука – посюсторонним, а религия – потусторонним миром. Как уже неоднократно нами указывалось, наука, религия, искусство и философия – это различные фундаментальные формы сознания. Конфликт между ними возможен только в случае неоправданного и необоснованного их агрессивного вторжения в специфические сферы друг друга. Поэтому ясно, что само представление о некоем «примирении религии с наукой», о невозможности которого толкуют атеисты-ав-

торы, уже изначально нелепо. Наука не должна «последовательно противостоять религии» или другим сферам мышления, она лишь должна изначально отвергать догматизм, фанатизм, невежество и профанацию, откуда бы они не исходили.

В том-то и дело, что «понятие “души”, обозначающее самые интимные, самые трепетные и уникальные человеческие переживания», не только «разумная абстракция» этого посюстороннего мира, а и неким мистическим образом еще и место соприкосновения с иным идеальным потусторонним миром, и уже поэтому ни в коем случае никогда не «обретает свое точное, рациональное содержание». Вообще сознание, кажется, вмещающее в себя весь мысленный мир, – это не только информация, но и ее некое обязательно эмоциональное переживание, это красота, любовь, вера, интуиция, творческое озарение, мистическое Откровение и т. п. Каким образом творческое озарение, Откровение, вера или переживаемая эмоция и т. п. могут быть рационально исчерпывающе определены, например оцифрованы, чтобы тем самым обрести своё совершенно точное содержание? Это просто невозможно.

Душа, совершенно утратившая свое необходимое мистическое и иррациональное содержание (т. е. т. н. дух), попросту мертва – это и есть т. н. искусственный интеллект, лишенный живого и/или человеческого смысла. Именно по причине совершенной ложности утверждения атеистов-авторов о том, что «только с другим человеком возможна обоюдная взаимосвязь, но с богом связь всегда односторонняя, потому он и бог, пусть даже это Христос» и существует на самом деле живая действительная религия. Ведь именно реальная возможность ощущения и/или переживания мистического опыта общения с неким Присутствием и является Первопричиной всякой живой веры.

Различая, конечно, не следует радикально разделять «омертвляя» мыслимый, физический мир и мир идей – эти три взаимопорождающие модуса посюстороннего мира. Но при этом еще не следует забывать и о необходимом идеальном, потустороннем мире.

§ 16. ВАЖНЫЕ АВТОРСКИЕ ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ

Подводя краткие промежуточные итоги, как бы для пущей ясности, следует указать, описать и/или повторить ряд характерных, основополагающих и принципиальных терминологических определений, используя

емых в книге ее авторами-марксистами. Отдельным абзацем в скобках прилагаются наши критические комментарии.

1. Материя – это некая, т. н. «объективная реальность», которая, якобы, дана человеку в его ощущениях. Материальное может при этом еще и «копироваться, фотографироваться, отображаться нашими ощущениями», существуя как-то вовсе независимо от них. Материальное («материя») – это сама природа, природное (Ленин), т. е. все, что лишено признаков человечности, «Существо без человеческой сущности, без человеческих свойств и человеческой индивидуальности в действительности есть не что иное, как природа».

(Во всех этих утверждениях игнорируется тот факт, что как только т. н. «объективная реальная материя» становится наблюдаемой, она сразу же неизбежно предстает в виде «субъективной реальности». Т. е. реальность, которая дана человеку в ощущениях, естественно, уже тем самым так или иначе субъективна! Если и допустимо в каком-то смысле говорить о некоем существе «без человеческой сущности, без человеческих свойств и человеческой индивидуальности в действительности», то, вероятно, это есть уже не что иное, как именно природа-в-себе или вещь-в-себе.)

2. Разум – это способность «воспроизводить логику иного в своих представлениях, рождая Знание».

(При этом авторами почему-то не допускается того, что на самом деле, возможно, человеком лишь придается как бы соответствующая логика «иному», формулируя некое знание. Ведь «иное» может же быть совершенно нелогичным и/или даже алогичным, хаотичным и т. п. Кроме того, разве не к разуму относится непонятнейшее постижение: иррациональные и мифические представления, интуиция, образное мышление, творческое или религиозно-мистическое озарение, эстетическое чувство и/или вкус?).

3. Идеальное в целом – это лишь момент практики, оно «немыслимо вне человеческой головы» (как будто что-то вообще может быть как-то мыслимо «вне головы»?) и «вне человеческой жизни вообще». Идеальное противостоит материальному. «Идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней». При этом идеальное включает в себя и то целеполагание, которое может являться внешним по отношению к конкретному индивиду, иначе говоря, которое общественно детерминировано. Таким образом, оказывается, что идеальное – это не только сознательные проявления человеческих, индивидуальных свойств. Индивид сам может относиться к идеальному бессознательно, более того, идеальное нельзя считать достоянием лишь некоего индивидуального сознания. Идеальное не только тождественно с общественным, но и отлично от него. Другой стороной идеального предстает индивидуальное как субъективное, как источник творческого

отражения и воли. Лишь в форме субъективного существуют любовь и творчество, свобода и самополагание.

(При этом авторами почему-то даже не допускается то, что идеальное может быть фундаментальнее любого материального (и даже мысленного) и не противостоит ему, а порождает его, и что нормальная практика – лишь некий момент реализации идеального в наблюдаемом мире. Вероятно, с некоторой точки зрения вполне можно допустить, что на самом деле само материальное есть не что иное, как идеальное, опосредованное и преобразованное органами чувств, наблюдаемое как бы вне «человеческой головы»).

4. Переход идеального в реальное, «в вещественный мир» – это исключительно «результат чувственно-практической, целеполагающей деятельности человеческого индивида».

(Но т. к. весь наблюдаемый «вещественный мир» – это далеко не исключительно результат деятельности одного только человека, то, кажется, и «переход идеального в реальное» вовсе не обязательно осуществляется «исключительно» только лишь вследствие деятельности человека).

5. Сознание – это человеческая форма отражения, другая форма отражения – бессознательное. И сознание, и бессознательное – это две формы идеального. При этом автономность сознания относительна. Сознание – это относительно самостоятельный, якобы идеальный феномен среди всех прочих, бессознательных, феноменов реальности. Оно принципиально отличается от материальных явлений, в том числе и от физиологических и психических процессов (например, относящихся к ЦНС). Именно потому что акт мысли не имеет непосредственного практического итога, ибо ни на что прямо, практически, не воздействует и ничего не преобразует, – он и является, с точки зрения материалистов, идеальным. Сознание как антропологически трактованное идеальное выступает как опосредствование иным, как противоречивое единство «бытия-в» и «бытия-вне». «Выходит, несмотря на то, что сознание определяется жизнью, оно онтологически, бытийно не совпадает с жизненным, чувственным, процессом». Сознание предполагает существование другого сознания, иначе говоря, природа человеческого сознания социальна. «Хотя мышление и бытие и отличаются друг от друга, но в то же время они находятся в единстве друг с другом» (Маркс). «Сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его». «Противоположность материи и сознания имеет абсолютное значение только в пределах очень ограниченной области: в данном случае исключительно в пределах основного гносеологического вопроса о том, что признать первичным и что вторичным. За этими пределами относительность данного противоположения несомненна» (Ленин).

(Вне всякого сомнения, сознание и бессознательное – это, конечно, далеко не обязательно «две формы идеального», напротив, они в реальности, как правило, весьма несовершенны. Если корректно выражаться, то осознанное и бессознательное следует всё-таки отнести к сфере сознания, к уже ранее обозначенному мысленному миру. Утверждение о том, что «акт мысли не имеет непосредственного практического итога, ибо ни на что прямо, практически, не воздействует и ничего не преобразует», по всей вероятности избыточно и так или иначе опровергается последними исследованиями деятельности мозга Бехтеревым и его дочерью. Кроме того, каждый конкретный акт мысли, естественно, почти обязательно несовершенен и уже потому, конечно, неидеален. Сознание, конечно, «не совпадает с жизненным, чувственным, процессом», т. к. оно вынуждено практически всегда использовать в своей деятельности абстрактные ноумены, понятия, идеи, мифы и идеальные величины и представления. Вероятно, действительно любое «сознание предполагает существование другого сознания», однако это вовсе не значит, что всякое сознание обязательно социально. При этом, вне сомнения, природа человеческого сознания социальна. Полагаем, Гегель ошибался – бытие и мышление не тождественны друг другу. В отличие от Маркса, нам представляется, что мышление и бытие все-таки не находятся в абсолютном единстве друг с другом. В отличие же от Ленина, считаем, что сознание человека не только не отражает объективный мир, но и в процессе наблюдения, изменяя его, скорее всего, уже творит некий как бы собственный субъективный мир. Говорить о какой-то «противоположности материи и сознания» вообще нелепо. Эта противоположность ни в коем случае НЕ имеет «абсолютное значение», даже только «исключительно в пределах основного гносеологического вопроса о том, что признать первичным и что вторичным». Потому-то не имеет никакого принципиального смысла и сам этот т. н. «основной гносеологический вопрос»).

6. «Очевидное» – это «мыследеятельность», такая форма сознания, которая ухватывает только лишь внешние признаки и связи предметов.

(Однако следует иметь в виду и не забывать, что умозрение, о котором толкуют мистики, предполагает некое духовное «внутреннее» видение (даже ведение) и «непосредственную» очевидность ощущаемого Присутствия и/или переживание Откровения и/или Истины. В этом случае получается, что «очевидное» – это такая форма «мыследеятельности», которая предполагает несомненное постижение как бы самого существа Истины).

7. Практика – это многостороннее (универсальное) и целенаправленное взаимодействие людей со своим-иным – природой и обществом, другими людьми. Вместе с тем практика – это процесс многостороннего освоения и отражения логики «иного» (отличного от самого человека) в

его собственной сущности. Оправданно даже говорить о некоей целой специфической «философии практики».

(Вне всякого сомнения, практика – это не только «многостороннее (универсальное) и целенаправленное взаимодействие человека, со своим-иным» или другим, т. е. «внешним», но и со своим собственным неким «внутренним» состоянием. Кроме того, при этом, вероятно, следует допустить и возможность реальной т. н. «духовной практики» некоего мистического взаимодействия со «сверхъестественным». «Вместе с тем, практика – это процесс многостороннего» освоения и постижения как «живой» действительности в целом, так и отдельных выделяемых в ней объектов и процессов различными способами и формами мышления или сознания (религия, наука, искусство, философия). Одним из способов осознания и/или понимания (иными словами, как бы делание доступным воспринятого содержания, уже, вероятно, находящегося в памяти) является понятийный, формально логический или рациональный. Однако при этом имеет место ни в коем случае не «отражение логики “иного”», а как бы формирование приемлемого варианта требуемой предполагаемой логичности этого «иного». Что же касается специфической «философии практики», то, вероятно, с какой-то точки зрения, хоть и не совершенно бесспорно, но вполне оправдано говорить даже о ее некоем присутствии в марксизме, да, кажется, и в большевизме тоже).

8. Человек способен своей разумной деятельностью прервать цепь природной детерминации и, преодолев ее, создать свою собственную связь, сделав частью своего тела всю внешнюю природу. При этом освоение человеком природы – это процесс «возвращения человека в ее лоно». Когда внешняя предметность используется людьми в качестве строительного материала целесообразно, разумно и сознательно, для «второй природы» (культуры) она становится «неорганическим телом» человека (Маркс).

(Как мы уже упоминали выше, человек в ходе всей своей жизнедеятельности, пытаясь прервать все опутывающие и ограничивающие его взаимосвязи, повсюду устанавливает / навязывает свои собственные искусственные связи. Но преодоление естественного отчуждения, как правило, влечет за собой гибель нужных для жизни форм. Активная деятельность всегда чревата непредсказуемыми последствиями, она часто порождает еще большую зависимость человека от «внешнего» и еще более ограничивает свободу его собственного выбора. Представление о человеческой деятельности как только о «целесообразной, разумной и сознательной» явно избыточно оптимистично).

9. Человеческая субъективность есть не более чем концентрированный ансамбль общественных отношений постольку, поскольку в отдельной человеческой голове все внешние влияния = связи преломляются, как

луч света преломляется в призме. В результате этого рождается новый мир-тотальность со своей собственной цепью причинно-следственных связей – это сознание человеческого индивида.

(Конечно, «человеческая субъективность» – это далеко не только исключительно «концентрированный ансамбль общественных отношений». К «внешним влияниям», которые «как луч света преломляются в призме» человеческой головы, следует отнести не только эволюционные процессы, протекающие в биосфере планеты, в духовной сфере, в сфере этногенеза, но даже и процессы, протекающие в космосе, различные, например, излучения, облучения и вспышки на Солнце. Всякая т. н. «собственная цепь причинно-следственных связей» так или иначе, кажется, включена в общемировую тотальность наличествующей реальности или в общую эволюцию Вселенной. Скорее всего, не нужно питать чрезмерных иллюзий о рождении некоего «нового мира», ведь, по большому счету, все в этом посюстороннем мире обречено на гибель или по крайней мере на движение к ней, как верно заметил Хайдеггер).

§ 17. «ЕДИНСТВО ЦЕЛЕЙ»

«...для меня важнее всего дело и... на глупости личного порядка я закрываю глаза!» (К. Маркс, *т. 32, с. 468*).

«...коммунизм есть в высшей степени практическое движение, преследующее практические цели с помощью практических средств» (Маркс, *Энгельс, т. 3, с. 203*).

«Долг путь, на котором нет поворота» (*англ. поговорка*).

В представлении Коряковцева и Вискунова учения Фейербаха и Маркса «представляют собой единую философию второго диалектического синтеза, только разные этапы ее развития». Авторы почему-то считают, что «общность содержания предполагает общность метода». То, как именно была «преобразована диалектика в классическом марксизме» (с. 365), кажется, вполне достаточно уже было нами рассмотрено ранее. В книге приводится высказывание Энгельса: «Все миропонимание Маркса – это не доктрина, а метод. Оно дает не готовые догмы, а отправные пункты для дальнейшего исследования и метод для этого исследования». Из этого, полагают авторы, «следует, что быть марксистом (в смысле: следовать Марксу) – это значит, среди прочего, и особым образом мыслить» (с. 368).

Нельзя не высказаться по этому принципиально важному поводу. Уже в ноябре 1837 года 19-летний Маркс утверждал, что философия Гегеля,

в противоположность идеям Канта и Фихте, есть способ преодоления оппозиции «между тем, что есть, и тем, что должно быть», поиск «идеи в самой действительности». Это объясняется тем, что мир Гегеля не только разумен, но он еще и развивающийся во времени. Следует согласиться с тем, что в какой-то мере может быть оправдана и такая точка зрения на философию Гегеля. Ведь гегелевский тезис о том, что существует прогрессивная сила, встроенная в мир, подталкивает именно к такой точке зрения. Что может быть «лучше» способа преодоления оппозиции между тем, что есть, и тем, что должно быть, как не стремление превратить должное в реальное или даже более того в само сущее, тем более, зная, что эти усилия освящены самой сущностью исторического процесса? Вот и получилось, что гегелевская философия удовлетворяла изначальным императивам Маркса – науке и изменению существующего порядка вещей. Колоссальная и потрясающая мощь «все» объясняющей диалектической логики Гегеля оказалась способной стимулировать мир в его движении вперед, ведь и сам дух, по Гегелю, в этом мире «никогда не пребывает в покое, а вовлечен в непрерывное движение вперед». По-видимому, исходя из этого, Маркс приходит к выводу, что «именно критика определяет меру конкретного существования по его сущности, а меру особой действительности по ее идее». Выходит, что с помощью исследования критически настроенный философ якобы делает этот мир более разумным. Ввиду того, что естественно и необходимо обнаруживает, что некая имеющаяся композиция (часть) мира иррациональна, он приходит к выводу (может, и лишь к предположению), что мир может быть изменен. Показательно, что это автоматически сразу рассматривается Марксом как необходимость и делается вывод о том, что мир должен быть изменен.

Если человек способен применить свои рациональные стандарты для исследования реальности, преодолеть пропасть между разумом и миром, то он якобы может (а значит, и должен) привести к «реальному прогрессу» (а у Ленина – уже и к ускорению «реального» прогресса). Но, как показывает жизнь, одно дело – гипотезы и теоретические системы, красиво и убедительно создающие иллюзию преодоления пропасти между разумом и миром, и совсем другое дело – навязывание этих искусственных построений имеющейся действительности. Итог активных, а тем более, радикальных революционных действий далеко не всегда позитивен, даже скорее, наоборот, – он, как правило, негативен в своих реальных последствиях.

Когда Ленин говорит о том, что практика является критерием истины, то всегда возникает вопрос о том, какая именно практика (сегодняшняя, завтрашняя или через тысячу лет) имеется в виду? Философия Маркса пытается исследовать саму себя, и это, кажется, даже ведет ее дальше ее

самой. Конечно, Маркс, в сущности, не был только критическим философом, скорее он даже и не был вовсе настоящим философом. Не был он и историком (как думает В. Межуев), социологом или экономистом. Но он умел совершенно виртуозно использовать инструменты философии и все свои многосторонние знания прежде всего для того, чтобы стать, с его точки зрения, чем-то большим, а именно – революционером (по крайней мере Прометеем – теоретиком революции).

Примечание. «Если хотите, он был философом, так как философское решение направляло и поддерживало его научную волю» (Р. Арон *«Мнимый марксизм»*, с.168-169). На наш взгляд зресь Арон всё-таки неточен – Маркс был философ, т. к. найденное им философское решение направляло и поддерживало его революционную волю.

Он пришел к глубочайшей убежденности, что существует ключевая точка в истории философии (как всего человечества, так и отдельного мыслителя), в которой она «отделяется от прямолинейного движения» и сплетается и интригует с миром. Именно эта убежденность Маркса наиболее точно характеризует его «установочное» мировоззрение, все существо смысла его жизни. Вот что на самом деле значит «особым образом мыслить», как Маркс. Все же остальное: диалектический метод, антропология, критика политической экономии, исторические и все иные научные или около научные исследования, политическая деятельность – посвящены в конечном итоге только одному (в чем и выражается хваленное им «единство целей»), а именно этой интриге с миром – «необходимости его изменения», т. е. революции. В связи с этим, говоря словами Коряковцева и Вискунова, «Все “составные части” своего учения Маркс переработал в соответствии со своей ключевой идеей. Становление и собственное развитие классического марксизма есть процесс этой переработки, процесс не только критического анализа чужих идей, но и их синтеза» (с. 417).

§ 18. ФИЛОСОФИЯ И РЕВОЛЮЦИОННОСТЬ К. МАРКСА

«Единственным возможным выходом остаётся насильственная революция, и она, несомненно, не заставит себя долго ждать»
(Ф. Энгельс, т. 2, с. 481).

Маркс, перефразируя высказывание Чернышевского, говорит: «Кто шествует по путям истории, не должен бояться запачкаться» (т. 34, с. 142). У Чернышевского она звучит несколько иначе: «Исторический путь – не тротуар Невского проспекта... Кто боится быть покрыт пылью и выпачкать сапоги, тот не принимайся за общественную деятельность».

Получается, что Маркс, осознавая всю грязь и мерзость, всё-таки не побрезговал, не побоялся приняться за общественную деятельность, как бы ради именно только амбиции того, чтобы шествовать по путям истории.

Мы не знаем, в силу каких патологических причин, но Маркс, с юности, всю свою жизнь стремился к радикальному изменению существующего порядка, не случайно для него самым благородным героем-мучеником был Прометей. Маркс говорит: «История принесет с собой... то движение, которое мы в мыслях уже познали, как само себя снимающее... мы должны считать действительным шагом вперед уже то, что мы с самого начала осознали как ограниченность, так и цель этого исторического движения, и превзошли его в своем сознании». При этом он отмечает: «Люди сами делают свою историю, но они ее делают не так, как им вздумается, при обстоятельствах, которые не сами они выбрали, а которые непосредственно имеются налицо, даны им и перешли от прошлого. Традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых. И как раз тогда, когда люди как будто только тем и заняты, что переделывают себя и окружающее и создают нечто еще небывалое, как раз в такие эпохи революционных кризисов они боязливо прибегают к заклинаниям, вызывая к себе на помощь духов прошлого, заимствуют у них имена, боевые лозунги, костюмы, чтобы в этом священном древностью наряде, на этом заимствованном языке разыгрывать новую сцену всемирной истории» (*т. 8, с. 119*). В другом месте Маркс поясняет свое понимание революции следующим образом: «потребность и естественная необходимость в революции настолько же всеобща, как и отчаяние поработенных народов, на плечах которых вы воздвигаете ваш трон, настолько же всеобща, как и ненависть ограбленных пролетариев, с нуждой которых вы ведете такую занимательную игру. И лишь тогда, когда революция стала стихийной силой, не поддающейся учету и неотвратимой, подобно молнии, гром которой вы слышите лишь после того как уже раздался ее неотвратимый смертоносный удар, – вот тогда только революционный взрыв становится неизбежным. Где и как может произойти этот взрыв, это не имеет большого значения. Главное в том, что он произойдет» (*Маркс, т. 13, с. 407*). У классиков странным, наивным и даже почти мистическим образом выходит, что «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» (*т. 3, с. 37*). Т. е. не прозрение в идеальное, не Откровение, а сама наблюдаемая реальность каким-то невероятным образом является основой абстракции, описывающей некую сущность-для-нас.

Вообще здесь Маркс явно слишком самоуверен. История лишь может быть принесет с собой «то», которое уже у нас в мыслях как-то познано. Т. е. вовсе не факт, что, например, завтра взойдет солнце, как сегодня и вчера. Может вообще всегда произойти все, что угодно! Далее, как нам кажется, недостаточно ясным у Маркса является сам прогнозируемый момент, т. е. какого именно момента касается этот прогноз, не говоря уже о так называемой «цели этого исторического движения». Вообще, какая еще, к черту, цель, может быть в этом смертном и конечном мире?!

Примечание. Отметим на всякий случай, что мы, как и Мейясу (по словам Хармана), неприемлем любой формы «прометеанства» — доктрины, которая оправданно ассоциируется именно в первую очередь с властью, а не со справедливостью: «Прометеанский гуманизм не более чем религиозная версия идеи человека как самосозидающего существа. Это идолопоклонство людей перед властью: власть, принадлежащая не Богу, а человечеству, ставшему Богом». К несчастью, при этом мы, люди, обожествляем даже не лучшую часть себя. Ведь «то, что люди превращают в религиозного Бога, не является их собственной сущностью, как считали [Людвиг] Фейербах и молодой Маркс, скорее, это деградация их сущности». В религиях самые ужасающие поступки и массовые наказания обычно закрепляются за мстительным и гневным Богом. Но если мы принимаем прометеанскую точку зрения, «если люди становятся Богом, то почему они должны отказывать себе в подобных поступках? Все злодеяния Бога становятся доступны людям, и обожествленный человек всегда может обосновать их с тонкостью, теолога прочитывающего в природных катастрофах высшую благодать Господа» (Г. Харман «Спекулятивный реализм: введение», с.269-270).

Если суть, или «ядро» учения Маркса выразить в двух словах, то это будет, без сомнения, его же 11 тезис к Фейербаху. Ведь ЛОЖНОЙ генеральной идеей Маркса было представление о том, что единственным путем совершенствования себя и достижения реального блага в жизни является изменение, переделывание, переустройство, преобразование совершенствование ВНЕШНЕГО ареала обитания человека или окружающего мира, предполагая, что только в этом критическом революционном процессе постигается, достойно развивается и преобразуется необходимо ВНУТРЕННИЙ мир самого человека, а значит, по Марксу, и идеальная сфера бытия. Таким образом, происходит неоправданное приземление Бога и всей идеальной сферы бытия (начатое еще Фейербахом), получается как бы вывернутое Евангелие наизнанку, или Евангелие напротив. В конечном итоге Маркс постулирует фундаментальное значение внешней практической деятельности человека, складывающихся общественных отношений в реальном процессе создания материальных благ, а значит, и способа их производства в жизни каждого исторического социума. Если ключом к спасению, по логике Маркса, можно считать ком-

мунистическое движение и революцию, то нужный способ производства является уже как бы даже самой дверью к доступному или к возможному ВСЕОБЩЕМУ, но не к лишь мистическому потустороннему, а к реальному земному спасению.

Конечной своей целью Маркс декларирует ниспровержение избыточного общества эксплуатации, а средством ее достижения является не что иное, как политическая революция, которая прежде всего предполагает ниспровержение существующего государства.

Примечание. В представлении Маркса, если бы «рабочий класс представлял действительные и правильно понятые интересы всей нации в целом; он по мере сил ускорял бы ход революции, которая стала теперь исторической необходимостью для старых обществ цивилизованной Европы и без которой ни одно из них не может помышлять о дальнейшем более спокойном и регулярном развитии своих сил» (*т. 8, с. 103–104*), что, очевидно, вполне согласуется с ленинской или большевистской идеей о возможности и необходимости ускорения «реального» прогресса. Более того, Маркс убежден, что «Общество оказывается спасенным каждый раз, когда суживается круг его повелителей, когда более узкие интересы одерживают верх над более общими интересами» (*т. 8, с. 128*). Но в другом месте в том же 1852 году Маркс, среди прочего, сказал буквально следующее: «На место критического воззрения меньшинство ставит демогогическое, на место материалистического – идеалистическое. Вместо действительных отношений меньшинство сделало движущей силой революции одну лишь волю. Между тем, как мы говорим рабочим: Вам, может быть, придется пережить еще 15, 20, 50 лет гражданских войн и международных столкновений не только для того, чтобы изменить существующие условия, но и для того, чтобы изменить самих себя и сделать себя способными к политическому господству, вы говорите наоборот: “Мы должны тотчас достигнуть власти, или же мы можем лечь спать”. В то время как мы специально указываем немецким рабочим на неразвитость немецкого пролетариата, вы самым грубым образом льстите национальному чувству и сословному предрассудку немецких ремесленников, что, разумеется, популярнее. Подобно тому, как демократы превращают слово народ в святыню, вы проделываете это со словом пролетариат. Подобно демократам, вы подменяете революционное развитие фразой о революции» (*т. 8, с. 431*). Не правда ли – потрясающее заявление, не зная, его вполне можно принять за выступление Плеханова на 2 съезде РСДРП – эти слова бьют не в бровь, а в глаз большевикам или Ленину!? Тем не менее, Маркс чуть далее говорит о следующем: «Если бы кто-нибудь поставил себе прямой целью ниспровержение... государства и проповедовал бы, что средством для достижения этой цели является разрушение общества, то он уподобился бы тому сумасшедшему инженеру, который хотел взорвать землю для того, чтобы смести с пути навозную кучу. Но если конечной целью... является ниспровержение общества, то его средством неизбежно должна быть политическая революция, а это предполагает ниспровержение... государства, подобно тому, как землетрясение предполагает разрушение курятника» (*т. 8, с. 432*).

В каком-то смысле Б. Чичерин был прав: «марксизм – это соединение крайнего материализма и крайнего идеализма». Итак, здесь следует подчеркнуть два момента. Маркс, судя по всему, верил, что его собственные абстрактные принципы философии в действительности являются неотъемлемыми частями некоей подразумеваемой всеобщей тотальности. При этом он полагал, что первым проявлением критической сущности философии является критический анализ ее же собственной истории, т. е. теоретическая философия, исследующая себя надлежащим образом, уже является критической. Маркс утверждал, что «всякая истинная философия есть духовная квинтэссенция своего времени», смотрел на мир все-таки как бы через философские очки и, кажется, даже считал философию ответственной за разумное преобразование всего мира. При этом он парадоксально считал (на это оправданно указывает Мегилл), что существует фундаментальное расхождение между критериями разумности и феноменами политики. Его огромная и непоколебимая вера в мощь критицизма лишь подчеркивает имеющееся допущение, акцентирующее разумность мира и его рациональную связность. Только такое допущение могло дать основание к явно ложному утверждению о том, что противоречия могут вести к постоянному позитивному движению вперед. Оно, без сомнения, как-то должно было быть связано с понятием конечной причины.

Мегилл прав – у Маркса, кажется, всегда есть попытка выявить некий базовый уровень действительности, который невероятным образом как бы даже более «реальный», чем тот, что мы можем наблюдать в природе и обществе. Кроме того, его всегда интересовала и интриговала проблема согласования свободы и детерминизма. Маркс как бы пытается соединить «дух» и «материю» в человеке так, чтобы свобода рассматривалась как законсервированная в нем сущность, прогрессивно проявляемая в реальности. Но, как кажется, все его попытки и на более широком уровне в области метафизики соединить вместе дух и материю, идеализм и материализм были неудачными. Мы вынуждены здесь вновь вернуться к теме разумности в контексте учения Маркса.

Подчеркнем: для нас, в отличие от Маркса, является вполне приемлемым и оправданным взгляд Гуго на идею Канта о том, что мы не можем охватить сущность вещей, и уже поэтому к ним неприменимо понятие разумности. Точнее, кажется, всё-таки следует выразиться несколько иначе: **одной из основных причин того, что мы не можем охватить сущность вещей, является то, что к ним, как правило, неприменимо понятие разумности. Однако неразумность существующих отдельных людей, некоторых социальных институтов (в каком-то определенном моменте и месте) зачастую не является аргументом против их суще-**

ствования. Они естественны, исторически обоснованы, и мы должны, как правило, принимать их такими, какими они есть, ведь новое тоже далеко не всегда и не везде является разумным и необходимым (это 14 тезис). Маркс же неоправданно избыточно полагал, что скептицизм в отношении разумности действительного превращается в скептицизм по поводу «существования самого разумного».

Сам Маркс, безусловно, уверен, что разумность является центральным понятием в анализе и переустройстве государства и политики, а задача законодателя аналогична задаче ученого. Просто нужно понять разницу между идеальной сущностью и эмпирическим явлением. Без такого понимания законодательные и управленческие функции превратятся в простое произвольное навязывание неких правил. Законодатель-руководитель, с точки зрения Маркса, не должен ни создавать, ни изобретать законов, а только всего лишь формулировать и выражать в разумных, «сознательных положительных законах, внутренние законы духовных отношений».

Но в том как раз и вся загвоздка: «понять разницу между идеальной сущностью и эмпирическим явлением»! Кто может поручиться в том, что понимает адекватно эту разницу всегда, везде и во всех случаях? После такого вопроса возникает очень сильное сомнение во всякой активной и революционной деятельности. Тем более, что «философы не вырастают, как грибы из земли, они – продукт своего времени, своего народа». И еще интересное замечание Маркса: «для интеллигенции нет ничего внешнего... она есть внутреннее определяющее начало всего...»

Примечание. У Маркса есть целый ряд высказываний, которые здесь, наверное, будет уместно привести: «в истинном государстве... существуют только духовные силы; и только в своем государственном воскресении, в своем политическом возрождении естественные силы получают право голоса в государстве», «Нравственное государство предполагает в своих членах государственный образ мыслей». Таким образом, Маркс предлагает (1842–1843 гг.) идею «истинного государства», руководимого интеллигенцией (разумом) и действующего в согласии с разумом и знанием, т. е. соответствующего своей идеальной сущности (здесь невозможно удержаться от сравнений с Платоном). Он считает, что это государство несводимо к никаким «более фундаментальным» соображениям о его природе. Марксов взгляд на государство, политику, и идеологию опять же связан с его подспудной убежденностью в существовании встроенной в действительность разумности, которую человечество в принципе способно охватить. Маркс полагал, что государство, политику и идеологию, как и философию вместе с религией, необходимо рассматривать как отчужденное выражение человека. «Как не религия создает человека (стоит сравнить с Максом Вебером – Ю. М.), а человек создает религию, – подобно не государственный строй создает народ, а народ создает государственный строй». Кажется, с его

точки зрения, политическая теория должна стать частью какого-то общего антропологического исследования, т. к. человек должен быть возвращен в позицию субъекта. До чего же благородно-пафосно звучит эта мысль... Но что же это значит на самом деле – вернуть человеку позицию субъекта? И каковы возможные последствия такого возвращения? К сожалению, классики даже не рассматривают саму возможность негативных последствий от реализации в действительности такой всеобщей субъектности.

Маркс полагал, что для того, чтобы достичь разумного понимания чего-либо, необходимо понять всю историю именно как разумный процесс. «Не только результат исследования, но и ведущий к нему путь должен быть истинным. Исследование истины само должно быть истинным, истинное исследование – это развернутая истина, разъединенные звенья которой соединяются в конечном итоге». У Маркса, как и у Гегеля, «подлинная научная история» явно сфокусирована на том, что имеет всеобщее значение. У Гегеля история обнаруживает, что она разумна, только показывая последовательность явлений, установленных разумом, и имея своим содержанием разум; историческая необходимость есть внутренняя имманентная необходимость. Гегель полагал, что «из рассмотрения самой всемирной истории должно выясниться, что ее ход был разумен».

После таких идиотских заявлений невозможно не вспомнить замечательно талантливую Альберта Камю. На наш взгляд, из рассмотрения истории можно выяснить лишь одно – она по большому счету абсурдна, несмотря даже на кажущееся присутствие в ней некоторых признаков как бы разумности. Просто **очевидно, что человеческая история в целом эмоционально спонтанно-сумасбродна. «Разум правит миром» – миром ничего не правит, в этом являющемся нам мире далеко не все разумно и даже, более того, вообще далеко не все может быть как-то осознано.**

Идея Маркса о исторической необходимости смены общественно-экономических формаций явно перекликается с мыслью Гегеля о том, что «последовательность философских систем не случайна, а представляет собой необходимую последовательность ступеней этой науки». Правда, эти мысли сразу наводят на неудобную, но оправданную в данном случае идею Д. Юма о том, что никакой последовательный ряд повторяющихся событий ничего по поводу будущих событий по большому счету не доказывает. Как представляется, если бы Маркс действительно пытался написать разумную историю политики, то он должен был рассмотреть не просто имеющуюся структуру политических институтов, но и их развитие. Как это и ни странно, но он, как правило, рассматривал именно статичные факты, особо не заморачиваясь описанием связей между различными реальными политическими событиями. Невозможно не согла-

ситься с Мегиллом, что масштабы трудностей, с которыми столкнулся Маркс, можно, и то только с трудом, себе представить. Ведь он полагал, что история, для того чтобы быть адекватной, должна отражать всеобщее и необходимое именно развитие.

Здесь невозможно не озадачиться совершенно очевидным вопросом – как можно (возможно ли вообще?!) придать разумный характер тому виду фактов, которые с известной долей условности обнаружены и обнаруживаются постоянно и в истории вообще, и, конечно, в истории политики в частности?

Кстати, Маркс и сам заметил один весьма примечательный исторический факт – единственной силой, существующей во время междувластия, был обычно спонтанный напор масс, бунт, анархия. Получалось так, что единственным остававшимся средством спасения (весьма примечательно – именно «спасения», сравните с Евангелием) было использование ресурсов самой анархии и направление возникающей в них ужасной силы против существующих противников. Но люди не понимают и не знают условий, в которых они могут принимать решения. В общем, вне всякого сомнения, то, что исторические факты демонстрируют вовсе не диалектический процесс, по крайней мере того типа, который Маркс представлял себе в своих работах. Это – непредсказуемый, в целом спонтанный процесс, который часто заходит в тупик в силу разных случайностей. События, лишь кажется, идут своим чередом, но они могут также легко развернуться и в другую сторону. Эти факты, очевидно, никак не удовлетворяют марксовым критериям разумности – всеобщности, необходимости, прогнозируемости. Но как же тогда может быть возможным само написание научной истории политики, особенно если попытаться реализовать эту задачу на примере хаотических событий – революций?

Ясно, что политические события не могут быть в полной мере прогнозируемы. Они слишком случайны, слишком зависимы от настроения людей, от их самочувствия, погоды, пищеварения и т. п., от разного рода неожиданностей. Одним словом, невозможно создать разумную историю политики даже «постфактум», если она должна соответствовать критериям разумности, выведенным Марксом. Говоря еще точнее, некие прогнозы, наверное, все-таки возможны, но можно достаточно однозначно отрицать возможность адекватного прогнозирования политических событий, исходя именно из так называемых марксовых «критериев разумности». По-видимому, Маркс это понял и сделал вывод, что для того, чтобы понять смысл политики вообще, необходимо обратиться к исследованию более глубокого или фундаментального уровня реальности, чем уровень политики. Именно это, по всей видимости, означало его попытку нащупать не просто базовый, но, обязательно, нужным образом более

разумный или рациональный уровень социальной реальности вообще, а именно уровень материального производства, в понятиях которого можно «научно» объяснить условия и процессы, протекающие на других, менее, так сказать, разумных уровнях действительности.

Нужно признать: это весьма любопытная и интригующая идея – найти некие понятия (не факты!) на некоем якобы «более» разумном глубинном уровне реальности, объясняющие (или дающие возможность объяснить) «неразумные» процессы и события, протекающие, так сказать, «на поверхности» наблюдаемой реальности. Другими словами, то, что кажется разумным, должно понятийно объяснить в принципе непрогнозируемое или абсурдное, т. е., грубо говоря, найти «разумные» основания «шизофренического бреда» спонтанной реальности. Насколько вообще может быть адекватным такое объяснение? В какой мере могут быть взаимозависимы в собственной эволюции и динамике эти различные уровни, пласты или модусы бытия? (Сравните с идеями Хайдеггера).

По Гегелю, обоснованная разумом последовательность явлений обнаруживает сама себя чем-то разумным. Он говорит: «Как может все то, что совершается в области разума, не быть само по себе разумным? Мы должны уже заранее разумно верить... все же сама она (философия, история философии) определяется только идеями». Именно на этом – гегелевском – понимании кажется адекватной модели изложения истории философии, Маркс построил свою модель объяснения истории политики, да и всей всеобщей истории. Но даже обоснованная разумом, некая конкретная последовательность явлений вовсе не всегда и не везде обязательно даже сама себя обнаруживает чем-то разумным и, тем более, даже если и обнаруживает себя «чем-то разумным», вовсе не факт, что она таковой и есть в действительности. Заметьте, мы не то что «должны» уже заранее верить, скорее мы «вынуждены», мы необходимо первично уже всегда верим. Естественно, вовсе не как-то разумно, а именно неосознанно. Что это вообще может значить – верить «разумно»? Ведь вера – это первичный элемент всякого процесса сознания.

Маркс явно, полагал, что разумность уже есть или должна быть дана в мире, и если нет, то ее надо отыскать в нем. Далее он приходит к ожидаемому (и, очевидно, очень страстно им желаемому) «естественному», рациональному и отсюда (как он думает) разумному выводу, что если кто-то сможет прийти к пониманию природы необходимости, которая движет историю вперед, то у того тем самым и есть возможность реально помочь этому движению. Маркс рассчитывал понять именно необходимый, а не случайный характер исторического развития человечества. Здесь, правда, возникает вопрос о том, как распознать достаточность собственного понимания природы необходимости для возникновения

возможности реально помочь историческому процессу? Но на него Маркс дает довольно неожиданно простой ответ: «достаточность» распознается и поверяется в самой практике реальной жизнедеятельности. На вопрос «В чем же может быть смысл этой помощи?» он гордо отвечает: в самореализации своего личного субъектного потенциала и в конечном итоге – в позитивном преобразовании своей собственной сущности.

Стоит заметить, что у Гегеля было, кажется, несколько иное, но очень похожее мнение об этом: «отдельный человек есть не более, чем слепое звено в цепи абсолютной необходимости, с помощью которой мир выстраивает себя». Он может оценить длину этой цепи только в том случае, если знает направление, в которой движется необходимость. По нашему мнению, если даже представить, что каким-то образом человек узнал или угадал (что само по себе маловероятно или совсем невероятно) направление, он все равно не может (не в силах, и притом принципиально, т. к. всегда имеет место случайность и сингулярность) адекватно оценить длину этой «цепи» (которая, по большому счету, не существует как определенное завершенное целое, а находится в постоянном становлении и/или осуществлении, ведь эволюционирует всё, даже в т. ч. и сами законы эволюции). Таким образом, любое наше вмешательство в историческое движение или процесс становления в некотором смысле всегда является авантюрой.

Мегилл оправданно указывает на то, что, с одной стороны, Маркс явно рассматривает историю именно как детерминированный процесс. С другой стороны, – нет. Его детерминизм как бы дополняется или уравновешивается элементами случайности, которые он находит в революции. Маркс мог, наверное, сформулировать нечто, что напоминало бы теорию истории в целом. Но, согласно его собственным стандартам, он никак не мог бы получить адекватно исчерпывающую теорию революции, потому что именно то, что характеризует революцию, является всегда не вполне предсказуемым (в границах более широкой детерминистской схемы, диктуемой способом производства). Взятые вместе, принцип разумного мироустройства и марксистская доктрина революции, без сомнения, обладают огромной широтой и колоссальной силой глубинного психологического воздействия на тех, кто хочет (готов) принять лежащие в их основе ключевые принципы. Эти принципы удовлетворяют и интеллектуальным запросам ясного, простого и исчерпывающего объяснения мира, и эмоциональному влечению к обретению страстно желанной свободы и оправданной возможности активной революционной деятельности.

Мы, конечно, согласны с Мегиллом – фундаментальной методологической и онтологической ошибкой Карла Маркса являются принятые им критерии разумности, которые совершенно непригодны и неадекватны

для исследования и познания всех вообще сфер бытия. В частности, во взгляде Маркса на реальную политическую деятельность принятые им критерии абсолютно никак не могут быть реализуемы на практике. Естественно, чем больше в исследуемой сфере имеется информации, принципиально мало относящейся к категории несомненных фактов и устанавливаемой с абсолютной надежностью, тем менее она подпадает под т. н. «критерии разумности». Согласно Аристотелю все посылки силлогизма с необходимостью верны, но в действительности посылки силлогизма только гипотетически истинны. Хотя заключение силлогизма с необходимостью следует из его посылок, это не означает автоматически, что они истинны. Вот вам и весь т. н. «критерии разумности», и не важно – Аристотеля ли они или Маркса. Ведь, как правило (обычно), посылки конструируются большей частью на основе модного общепринятого мнения, а не на основе абсолютно точно известных вещей (сравните с позицией Сиоран).

Направление основных размышлений Маркса при всем его интересе к исследованию философии и политики, по нашему мнению, все-таки располагалось в иной сфере. Он не редуцировал политику и экономику к человеку, как это, кажется, представляется Коряковцеву и Вискунову. Политика, да и вся идеология, была сведена Марксом к экономике, понятой в самом широком смысле как производственная деятельность человека. Под влиянием собственного рационализма (в который ему, кажется, якобы удалось втиснуть экономику, но не слишком вписывалась политика), он, без сомнения, двигался в области и к области широко понимаемой экономики. Поэтому и неудивительно, что для него, например, сама по себе религия, впрочем, как и философия тоже, «бессодержательна... она обязана своим существованием не небесам, а земле».

§ 19. О ИЗНАЧАЛЬНОСТИ РЕВОЛЮЦИОННОСТИ МАРКСА

В книге «Марксизм и полифония разумов» говорится, что «если верно, что “через весь анализ, предпринятый Марксом, красной нитью проходит вопрос: каким образом капиталистическое общество обеспечивает своих членов необходимыми потребительскими стоимостями?” (Маркузе “Разум и революция”), то необходимо признать, что озадачиться этим вопросом и тем более искать на него ответ, можно только находясь на позиции философской антропологии, основы которой сформулировал Фейербах» (с. 397).

Здесь, как бы повторяя уже сказанное выше, по этому поводу (в 17 параграфе настоящей 7 главы) необходимо вновь подчеркнуть один принципиально важный факт для более полного или глубокого понимания личности Карла Маркса и сути его мировоззренческого императива. Революционность Маркса не является плодом постижения философской антропологии Фейербаха, как, впрочем, и всей остальной философской, политэкономической и исторической мысли, как это, кажется, представляют себе наши авторы – Коряковцев и Вискунов.

Примечание. И это – даже несмотря на то, что Энгельс и указывает на теоретические предпосылки как на основания их революционности: «мы, немецкие теоретики, ещё слишком мало знали действительный мир, чтобы действительные отношения могли непосредственно пробудить в нас стремление к преобразованию этой “дурной действительности”». Среди тех, кто сейчас является открытым поборником подобных преобразований, едва ли кто пришёл к коммунизму иначе, чем через фейербаховское преодоление гегелевской философии» (т. 2, с. 239).

Ведь уже юношеское сочинение Маркса насквозь пропитано неким пафосом революционности. Единственную возможность изменения себя, собственного самосовершенствования, он в свои 17 лет (!) видит только через облагораживание и усовершенствование внешнего мира. И именно поэтому в этой деятельности юный Маркс усматривает вообще весь возможный смысл человеческой жизни. Кроме того, следует обратить внимание и на то, как в дальнейшем уже зрелый Маркс неоднократно крайне негативно и даже с презрением отзывался о «торгашеском» или «еврейском» духе современного ему общества. Таким образом, как представляется, радикальность и/или революционность Маркса принципиальна и изначальна. Вероятнее всего, она неразрывно связана с его индивидуальным врожденным психотипом. Все остальные занятия и штудии по всей его жизни (в силу присущего ему, по его же словам, «единству целей»), как это ни удивительно, так или иначе были посвящены единственному возможному в его понимании действительному достойному смыслу жизни – через изменение существующего реального мира, совершенствование самого себя и/или обоснование необходимости такого изменения. Потрясающий своим гордым благородством, этот героический пафос Прометея, конечно, не может не восхищать. Если бы при этом, конечно, не возникал вопрос «цены» подобного жизненного «возвышенного» приоритета, а ведь в жертву ему им лично было принесено почти все, и только по самой меньшей мере это было благополучие всей его семьи.

Авторы верно говорят, что Маркс расширил сферу изучения фейербаховского самоотчуждения, «показав, что оно проявляется не только

в области религии и морали, но при особых экономических и социальных условиях касается всего человеческого мира и, в частности, мира экономики» (с. 398). Но при этом они забывают указать на утопичность предположения, что самоотчуждение и отчуждение могут проявляться только лишь исключительно «при особых экономических и социальных условиях», в действительности же, как уже нами неоднократно показывалось, «самоотчуждение и отчуждение» принципиально необходимы и неизбежны в этом посюстороннем мире и имеют, по существу, онтологические основания.

Позже в книге приводится вот эта одна из основополагающих идей Маркса: «Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности, или самоизменения, может рассматриваться и быть рационально понято только как революционная практика» (т. 3, с.263) – приведя эту цитату, авторы в который раз опять возвращаются к настойчивому своему утверждению некоего единства и преемственности учений Фейербаха и Маркса. Продолжая, они говорят: «Мы бы к этому добавили: и как последовательное, практическое выражение материалистической диалектики. Если в учении Фейербаха становились едиными антропологизм как форма материализма и диалектика как форма рациональности, то у Маркса их тождество предстало в виде единства преобразующей общество практики и диалектико-материалистического понимания истории» (с. 411).

Далее в представлениях Коряковцева и Вискунова «фейербаховская чувственность, которая “мыслит”, превращается у Маркса в рационализм практики, преобразующей природу и общество» (с. 411). В этом месте мы решили все-таки привести великолепные и яркие в своем пафосе строки из «Размышлений юноши при выборе профессии» Маркса, от 12.08.1835 года (!!!), которые, на наш взгляд, ставят всё-таки под некоторое сомнение утверждение книги о чуть ли не едином атропологически-диалектическом процессе философствования у Фейербаха и Маркса:

- 1) общая цель – «облагородить человечество и самого себя»;
- 2) «человеческая природа устроена так, что человек может достичь своего усовершенствования, только работая для усовершенствования своих современников, во имя их блага»;
- 3) «Если человек трудится только для себя, он может, пожалуй, стать знаменитым ученым, великим мудрецом, превосходным поэтом, но никогда не сможет стать истинно совершенным и великим человеком»;
- 4) «История признает тех людей великими, которые, трудясь для общей цели, сами становились благороднее; опыт превозносит, как самого счастливого, того, кто принес счастье наибольшему количеству людей; сама религия учит нас тому, что тот идеал, к которому все стремятся, принес

себя в жертву ради человечества, – а кто осмелится отрицать подобные поучения?»

Вряд ли на формирование этого благородного революционного империатива у юного Маркса оказала решающее влияние какая-то только исключительно внешняя философская антропология или диалектика. Вероятно, решающей была все-таки некая изначальная склонность самой его натуры.

К большому сожалению, у Маркса действительно нет «Системного, цельного, развернутого изложения и исследования диалектического метода». В книге совершенно уместно приводится цитата Зиберера, который, обобщая идеи Маркса, изложенные в предисловии к «Критике политической экономии», пишет: «Для Маркса важно только одно: найти закон тех явлений, исследованием которых он занимается. И при том для него важен не один закон, управляющий ими... Для него, сверх того, еще важен закон их изменяемости, их развития... Раз он открыл этот закон, он рассматривает подробнее последствия, в которых закон проявляется в общественной жизни... Маркс рассматривает общественное движение как естественноисторический процесс, которым управляют законы, не только не находящиеся в зависимости от воли, сознания и намерения человека, но и сами еще определяющие его волю, сознание и намерения... Сознательный элемент в истории культуры играет... подчиненную роль... То есть не идея, а внешнее явление одно только может ей [критике] служить исходным пунктом. Критика будет заключаться в сравнении, сопоставлении и сличении факта не с идеей, а с другим фактом. Для нее важно только, чтобы оба факта были возможно, точнее, исследованы и действительно представляли собой различные степени развития, да сверх того важно, чтобы не менее точно были исследованы порядок, последовательность и связь, в которых проявляются эти степени развития... Общих законов для него [Маркса] не существует... По его мнению, напротив, каждый крупный исторический период имеет свои законы... Задаваясь, таким образом, целью – исследовать и объяснить капиталистический порядок хозяйства, Маркс только строго научно формулировал цель, которую может иметь точное исследование экономической жизни... Его научная цель заключается в выяснении тех частных законов, которым подчиняются возникновение, существование, развитие, смерть данного социального организма и замена его другим, высшим» (с. 367–368).

Следует подчеркнуть (авторы верно отмечают), что это «по признанию самого Маркса, наиболее удачное и точное описание диалектического метода в его понимании». «Особо отметим, что существенным элементом последнего здесь отмечена общематериалистическая установка: исходным пунктом исследования служит не «сознательный элемент», не идея,

а нечто, им противоположное: на поверхности лежащий факт. Законы общественного развития не постулируются и не навязываются ему, а выводятся из него. Этот метод можно определить как отрицание всякого априорного метода, всякого априорной схемы исследования» (с. 368).

Действительно, Маркс «назвал свое мировоззрение “практический материализм”. По-видимому, поэтому он сказал, что его «диалектический метод по своей основе не только отличен от гегелевского, но является его прямой противоположностью». В книге дополняется сказанное следующими репликами Маркса: «мой метод исследования не тот, что у Гегеля, ибо я – материалист, а Гегель – идеалист. Гегелевская диалектика является основной формой всякой диалектики, но лишь после освобождения ее от ее мистической формы, а это-то как раз и отличает от нее мой метод». В другом месте: «У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги» с пояснением Энгельса о том, что «в гегелевской системе дело дошло, наконец, до того, что она и по методу, и по содержанию представляет собой лишь идеалистически на голову поставленный материализм». Для пущей убедительности авторы указывают на то, что в свое время «с этим согласится Ленин» (с. 368–369). На наш взгляд, Коряковцев и Вискунов в данном случае совершенно верно эксплицируют Маркса и толкуют взгляды классиков марксизма. Но делают они это, к сожалению, как обычно, некритически.

§ 20. О ПАРАДИГМЕ ПРАКТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ МАРКСА

«В партии необходимо поддерживать все, что помогает ей идти вперед и не предаваться при этом скучному моралистическому резонерству» (*К. Маркс, т. 4, с. 21*).

Позорная «доктрина непротивления» пригодна «лишь для старых баб» (*К. Маркс, т. 4, с. 25*).

Здесь можно сразу заметить, что в парадигме практической деятельности самого Маркса декларируется как бы некоторый обязательный догматический «ряд». Приводя экспликацию этих постулатов, параллельно критически их прокомментируем.

1. Руководствоваться в своей деятельности материалистической диалектикой, иными словами, той же гегелевской диалектикой (т. е. «основной формой всякой диалектики»), но только уже вполне «освобожденной от ее мистической формы».

(Вряд ли стоит акцентировать внимание на том, что в действительности, конечно, невозможно жить в соответствии с положениями «материалистической» диалектики, как, впрочем, и любой другой диалектики. Невозможно жить по уставу или закону, невозможно жить по заповедям. Более того, невозможно жить просто строго рационально или формально логично, ясно, что о какой-либо совершенной Разумности собственной жизни и речи вообще не может быть. У Маркса в силу его веры во все-силлие диалектики для пущей убедительности, а главное для подтверждения как бы непогрешимости собственных представлений на самом деле всегда было стремление «накинуть спекулятивно-диалектическую сеть» на любой свой исследуемый эмпирический материал).

2. «Критический способ применения» диалектики возможен «лишь тогда, когда логика исследования адекватно отражает логику самого материала, когда они совпадают, когда в процессе исследования мысль движется вслед за самим материалом. Диалектические категории “сами”, “свободно” разворачиваются в процессе исследования, следуя его логике. Диалектика в этом случае предстает как дискурс, а не как свод правил-законов мышления, предшествующий исследованию», – совершенно верно и точно трактуют позицию классиков Коряковцев и Вискунов. «Диалектическая форма изложения верна только в том случае, если она знает свои границы», заданные самим изучаемым предметом.

(Как уже нами указывалось, в действительности классики марксизма никогда не знали и не хотели знать границ применения диалектических форм в своих изложениях. Более того, начиная со своих публикаций в «Рейнской газете», Маркс буквально «из шкуры вон лез», чтобы навязать любому своему материалу именно диалектическую форму изложения. Скорее всего, именно поэтому прежде всего ему так трудно давался «Капитал». Далее следует обратить внимание еще на одно его изначальное и, естественно, не вполне оправданное или избыточное допущение – на обязательное наличие некоей собственной внутренней разумности или «логики самого материала». На самом деле диалектические категории никогда сугубо «сами», абсолютно самостоятельно «свободно» ни в каком процессе исследования (еще и следуя «логике» его предмета) не разворачиваются. Так или иначе, любая логика, в т. ч. и диалектическая, необходимо предусматривает и/или требует наличие соответствующей воли. Таким образом, всегда неизбежны некая избирательность и выбор в применении тех или иных форм, «противоречий» и понятий, а значит, и связанных с изначальной конкретной целесообразностью их «синтеза» и «снятия» – определенных соответствующих спекуляций и манипуляций ими).

3. Выявление законов развития, которые не постулируются и не навязываются лежащему на поверхности факту, а выводятся именно из него.

(На самом деле, насколько известно, Маркс не вывел ни одного закона развития именно из «фактов, лежащих на поверхности». Все т. н. марксистские «законы» не менее умозрительны и схоластичны, чем и у Гегеля).

4. Выяснение последствий, в которых законы проявляются в общественной жизни.

(К большому сожалению, ни у Маркса, ни у его адептов практически никогда «не хватало, да и не хватает времени» до сих пор на просчет всех возможных последствий от проявления не только их «выявленных законов», но и от собственной практической активности).

5. Материалистическое представление о естественно-историческом общественном процессе именно как прогрессе, управляемом законами, не зависимыми от воли, сознания и намерений человека, но определяющих его волю, сознание и намерения.

(Следует сразу оговориться, что существуют серьезные противоречия внутри самого т. н. «материалистического понимания истории». Энгельс говорит, что «материалистическое понимание истории исходит из того сложения, что производство, а вслед за производством обмен его продуктов, составляет основу всякого общественного строя». Вряд ли сейчас нам удастся исчерпывающе их осветить, тем не менее, выскажем свои предельно краткие критические замечания **О ГЛАВНЫХ ДОГМАТАХ МАРКСИЗМА МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ ИСТОРИИ**, не повторяя их, предполагая, что все их отлично знают.

5.1. Любые отношения, в которые вступают в своей жизни люди, так или иначе зависят от их воли. Воля, а значит, та или иная мотивация являются факторами, влияющими на формат отношений, в том числе и производственных. Не существует никакого автоматического, не зависящего от воли и сознания людей, соответствия между производственными отношениями и определенной ступенью развития их материальных производительных сил.

5.2. Следует заметить, что взаимозависимость между базисом и надстройкой, т. е. их соответствие, достаточно условно и в каждом случае весьма специфично и индивидуально.

5.3. Способ производства материальной жизни и духовные процессы жизни вообще взаимообуславливают друг друга. Идеальная же составляющая, естественно, всегда первична.

5.4. С точки зрения активной революционной пропаганды и агитации, именно революционная сознательность людей определяет их бытие, а не наоборот – их общественное бытие определяет их сознание. Таким образом, уже очевидно взаимное влияние и взаимоопределение сознания и бытия.

5.5. Любые отношения характеризуются некоторыми противоречиями, которые они призваны сглаживать или разрешать, но они в зависимости от конкретных обстоятельств могут критически обостряться или усугубляться. Отношения собственности действительно являются или, точнее, должны являться юридическим выражением производственных отношений. Развитие материальных производительных сил характеризуемо некими ступенями собственного автономного развития (например, технологическими этапами, популяционными биоритмами, этногенезом, климатическими изменениями, научно-культурными прорывами и т. п.).

5.6. Из форм развития производительных сил общественные (в т. ч. производственные) отношения могут в определенных условиях превращаться в их оковы. Тогда может наступить эпоха социальной революции, для которой еще, кроме того, необходимо наличие целого ряда различных друг другом не обусловленных факторов.

5.7. Изменения – хоть в базисе, хоть в надстройке – приводят к изменениям во всей системе, т. к. они друг друга обуславливают. При рассмотрении радикальных изменений или переворотов необходимо отличать материальный переворот в экономических условиях производства от переворота идеологических форм (юридических, политических и других культурных форм), в которых люди осознают эти процессы.

5.8. Сознание следует пытаться объяснять не только «внутренней» казуальностью (феноменологией), но и из «внешних» противоречий или обстоятельств материальной жизни.

5.9. Всё может быть: и формация может деградировать преждевременно, и новые элементы в производственных отношениях могут проявиться до того, как для них созреют достаточные материальные условия. Абсолютной синхронности в общественном процессе не существует. Как это ни парадоксально, но возможно множество противоположных направлений истории, обусловленных одними и теми же законами.

5.10. Человечество далеко не всегда ставит перед собой только такие задачи, которые оно может разрешить. Насколько мы помним, первой такой «неподъемной» задачей была постройка Вавилонской башни. С нашей точки зрения, человечество вообще, как правило, в своих устремлениях выходит за рамки возможных горизонтов. Да и желаемое вообще практически всегда выходит за рамки всякого возможного. Таким образом, оказывается, что, как правило, цель или задача возникают уже тогда, когда осознание наличия материальных условий для ее решения еще находится в процессе становления, т. е. не факт, что необходимое искомое вообще есть или даже вообще может быть. Вероятнее всего, строго корректная положительная теория исторического предвидения вообще невозможна.

5.11. В общих чертах азиатский, античный, феодальный и буржуазный (т. е. все до сих пор фактически известные) способы и производства можно обозначить как прогрессивные эпохи одной экономической общественной формации, основанной на факте разделения труда и возможности экономического процента (капитала).

5.12. Пути Господние – неисповедимы. Если мы не видим, что буржуазные производственные отношения исчерпали себя, как мы можем делать вывод о том, что они являются последней антагонистической формой общественного производства вообще? Почему мы знаем или можем думать, что будущая социалистическая или коммунистическая формация будет лишена каких-либо собственных антагонизмов? Ведь если будут существовать какие-либо производственные и общественные отношения, то противоречия и некие антагонизмы не только неминуемы, но и необходимы – иначе, с точки зрения той же диалектики, развитие вообще невозможно. И за коммунизмом, тоже следуя марксовой логике, обязательно должна возникнуть новая, более прогрессивная, общественная формация. Развивающиеся в недрах любого общества производительные силы создают не только противоречия и антагонизмы, но и новые (правда, не идеальные) материальные условия (формы), которые мы можем попробовать применить для разрешения этого антагонизма. Конечно, нам даже трудно представить экономику и производственную систему, в которой будет отсутствовать живой труд или разделение труда вообще, но если она действительно когда-нибудь возникнет, наличие в ней каких-то противоречий так или иначе просто неминуемо. При этом всегда следует иметь в виду, что на самом деле – вовсе не факт, что человечество способно разрешить любые антагонизмы.

5.13. Буржуазной общественной формацией, по идее, действительно якобы должна завершаться история человеческого общества, которая посвящена (так она характеризуется) развитию и исчерпанию всех форм разделения труда, вплоть до отрицания живого труда как такового. Но, тем не менее, совершенно неоправданно говорить о некоей «предыстории человечества». На сегодняшний день мы можем констатировать лишь то, что сама история убедительно показала, насколько непредсказуемо развитие производительных сил, что говорить что-либо о будущих возможных формациях сегодня просто нелепо. Как и просто верить в добродетельный и исключительно прогрессивный характер истории не только совершенно наивно, но и, более того, – абсурдно, а ведь классики марксизма в это свято верили. Очевидно, что пока (слава Богу!) существующие производственные и общественные отношения в цивилизо-

ванном мире не являются непреодолимыми оковами для дальнейшего прогрессивного развития его производительных сил).

6. Исходным пунктом в критике и/или в исследовании может служить исключительно только внешнее явление, а не идея.

(В нашем понимании, у Маркса всегда были:

6.1. В приоритете – знания, возникающие из идей, генерируемых сознанием, несмотря на все его уважение к эмпиризму.

6.2. Стремление руководствоваться неким рационально-разумным началом (может даже где-то «здравым смыслом» по Риду), требующим рассматривать «сверхъестественное» или мистическое в контексте философии или науки; т. е. совершенно внешнее и поверхностное понятие о религии и мистике.

6.3. Интуиция ощущения, а может, и представления о том, что определенное множество неизменных ценностей может быть постигнуто только как бы неизменяющимся разумом. Несмотря даже на то, что хорошо известна и как бы уже давно понятна идея о том, что всё существующее подчинено историческим изменениям, мир Марксом рассматривается, как правило, как обладающий разумом сам-по-себе. Вероятно, именно поэтому он хотел прежде всего найти лежащие в основе бытия логические сущности, которые не могут быть обнаружены путем их простого выведения из эмпирических данных).

7. Суть критики в сравнении, сопоставлении и сличении факта не с идеей, а с другим фактом при этом его единственная конкретная научная цель – в выяснении тех частных законов, которым подчиняются возникновение, существование, развитие и смерть капиталистического социального организма и замена его другим, высшим.

(Критика политэкономических представлений Маркса убедительно демонстрирует совершенно иной подход его к реальности. Он грубо игнорирует целые пласты информации и группы фактов, никак не вписывающиеся в его научную цель. В дальнейшем подобным образом поступали все его адепты-эпигоны и апологеты, но наглее всех проявляла себя большевики, руководствуясь всегда только исключительно революционной или политической целесообразностью. Его научная цель – это создание неопровержимого диалектического выведения из понятия «товар» необходимости в конечном итоге снятия всего буржуазного способа производства. Реализация этой его цели должна была дать неопровержимое и убедительное научное обоснование необходимости и неизбежности революционного изменения существующего порядка. Это было на самом деле настоящей страстью, некоей сверх-идеей и смыслом всей жизни великого Карла Маркса).

§ 21. О «ДВУХ ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ СМЫСЛА ПОНЯТИЯ “ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ”»

В книге «Марксизм и полифония разумов» в общем верно указывается на то, что «разночтения, смысловые нестыковки и даже явные противоречия в трактовке материалистической диалектики начинаются у самих классиков марксизма» (с. 372). По этому поводу приводятся различные подтверждающие цитаты из первоисточников. Особенно авторами акцентируется внимание на критике небесспорной позиции Энгельса.

По всей видимости, Энгельс действительно «колебался в определении статуса диалектики и однозначно не ответил, должна ли она удовлетворяться званием познавательного метода, или все же она является наукой в ряду остальных наук, даже более того: возвышается над ними как некая “сверхнаука”». Вероятнее всего, все эти колебания «следствие недостаточной ясности самого понимания природы диалектики», но не «унаследованной от Гегеля», как указывается в книге, а от принципиальной неясности и ограниченности самой по себе диалектической логики. Кроме того, по всей видимости, и у Маркса, и у Энгельса диалектика (в их представлении, впрочем, как и Гегеля) как высшая форма мышления выступает в различных сферах действительности в совершенно различных своих формах, ипостасях или модусах. Но Коряковцеву и Вискунову важен совсем иной вывод, они почему-то очень хотят убедить нас, что у Маркса и Энгельса было радикально различное понимание диалектики. Как можно увязать, например, высказывание Энгельса о том, что диалектика сводится к отражению «всеобщей связи» с полагающими представлениями авторов о философии аутентичного Маркса?

Дело в том, что философия Маркса по Коряковцеву и Вискунову (а также, насколько понимаем, и по В. Межуеву) – это прежде всего «философия человеческого бытия как деяния, практики. Онтологический ее аспект заключается в интерпретации действительности как данной человеку в формах практической деятельности. Это онтология незавершенного человеческого мира и самого человека в нем. Фундаментальные принципы материалистической онтологии – принцип материальности и принцип развития – в учении Маркса не постулированы как данные “объективно”, а выведены из анализа целепологающей и целереализующей деятельности человека» (с. 374).

Авторы договорились даже до того, что обвинили Энгельса чуть ли не в преднамеренном искажении учения Маркса: «Большинство доступных... произведений классического марксизма были написаны, либо отредактированы Энгельсом. Эта редакция не всегда точна, а иногда и вовсе искажает мысль Маркса» (с. 374).

Итак, согласно точке зрения Коряковцева и его соавтора, «мы имеем два противоположных смысла понятия “диалектический материализм”. “Диалектический материализм” Плеханова, а потом и советских “марксистско-ленинских” философов, вырастает из того варианта понимания Энгельсом диалектики, где она трактуется как “сверхнаучная” “натур-философия”». Как бы оправдывая Энгельса в его этих якобы «заблуждениях», авторы далее поясняют, что это произошло «вследствие недостаточной разработанности методологических проблем, увлечение онтологией привело Энгельса к натурфилософским построениям». Пытаясь разобраться в обозначенной проблеме, авторы приводят высказывание Ленина: «Диалектика и есть теория познания (Гегеля и) марксизма: вот на какую “сторону” дела (это не “сторона” дела, а суть дела) не обратил внимания Плеханов, не говоря уже о других марксистах» (*ПСС, т. 29, с. 321*). Далее они продолжают: «эксплицируя Гегеля и Фейербаха, Ленин вводит понятие “ядра диалектики”, понимая под ним единство противоречий. Без этого “ядра”, выражающего особое отношение противоположностей, диалектики просто не существует. А если так, то это “ядро” диалектики – инвариантно. Оно не имеет никаких “исторических”, “субъективных”, “наивных”, “стихийных” и тому подобных форм. Оно либо есть, либо его нет... Другое дело, что это “ядро” должно быть развернуто, чтобы превратиться в собственно диалектический метод. Поэтому оно представляет собой единственный диалектический закон, то есть, именно ту единственную форму покоя, однозначности и определенности, в которой диалектика пребывает “в себе” и “для себя”, в которой она становится понятной и отличной от других явлений мыслительной деятельности. Сформулированные Энгельсом в “Анти-Дюринге” “законы диалектики” (законы “отрицания отрицания” и “перехода количества в качество”) являются ближайшими проявлениями данного “ядра”, то есть, наиболее общими формами его развертывания, развития. “Отрицание отрицания” описывает как, в каких формах, фигурах, в какой манере происходит движение и переход в новое качественное состояние. “Переход количества в качество” (который так же и Маркс считал законом, открытым Гегелем) определяет меру этого движения, то есть, указывает, в какой степени оно стало развитием, переходом, включающим в себя одинаково как эволюцию, так и “скачки”. “Чем отличается диалектический переход от недиалектического? Скачком. Противоречивостью. Перерывом постепенности”, – обобщает гегелевские размышления по этому поводу Ленин» (*с. 379–380*).

После всех этих приведенных экспликаций Коряковцев и Вискунов достаточно неожиданно и прямо-таки очень смело, лихим откровенно ревизионистским образом критикуют коммунистические представления

о «революционных скачках» как о необходимом моменте развития. Они указывают на то, что «развитие, состоящее сплошь из “скачков”, превращается в специфическую форму эволюции. Когда подвиг становится образом жизни, лишь меняется выражение жизненной рутины. Кроме того, кратковременность “скачка” в истории относительно по отношению к предыдущему историческому периоду: такой, например, “скачок”, как неолитическая революция – переход человечества от присваивающего хозяйства к производящему, происходил тысячелетия... Таким образом, нужно иметь в виду, что “скачок” не сводится к кратковременности, а подразумевает качественное изменение объекта. Дворцовые перевороты или структурные “перестройки” напоминают “скачки” в социальном развитии, но сами по себе не являются таковыми, поскольку никаких качественных изменений за собой не влекут» (с. 380–381).

Кажется, авторы даже как бы не догадываются, что эти их представления принципиальным образом противоречат самой сути философии аутентичного учения Маркса и явно подрывают вообще коммунистическое мировоззрение изнутри. Далее, лихо интерпретируя возможности диалектического метода, авторы как бы пытаются несколько оправдаться, найдя некие диалектические обоснования собственному фактическому отрицанию «революционности» необходимого диалектического скачка: «Ленин в отличие от Энгельса “отрицание отрицания” и “переход количества в качество” считал не “законами”, а “элементами диалектики”. Он поместил их в длинный список остальных “элементов”. Каждая категориальная пара содержит в себе свой (? –Ю. М.) закон. Следовательно, если категорий диалектики может быть бесконечное множество, то и число ее законов безгранично. Это, несомненно, более точно отражает природу диалектического метода, выражающего бесконечное многообразие предметного мира» (с. 381).

Но если каждая категориальная пара содержит в себе лишь свой собственный закон, то как же это может согласоваться с единством всей системы диалектики, с ее «ядром», да и с единством ее метода тоже? Представление же о том, что «категорий диалектики может быть бесконечное множество» и, более того, что и число законов диалектики «безгранично», совершенно избыточно и ни чем, конечно, не оправданно. Диалектический метод, как и любой другой метод, лишь пытается выразить «бесконечное многообразие предметного мира», но это в силу естественной ограниченности любого реального индивидуального сознания принципиально невозможно. Интересно, что авторы, как бы поправляясь, далее говорят: «Вряд ли, конечно, Маркс и Энгельс собирались сводить все богатство материального мира к вышеназванным “законам”. Это противоречило бы их материалистическому мировоззрению» (с. 381).

Очень жаль, что в книге при этом не поясняется, почему именно это, по мнению авторов, «противоречило бы их материалистическому мировоззрению». Здесь, наверное, стоит упомянуть о том, что Коряковцев и Вискунов странным образом считают, что классиков марксизма можно «упрекнуть» в их: «неряшливом использовании понятия “закон”, что, впрочем, выражает недостаточную продуманность версии диалектики, ими предложенной. Но нельзя требовать от тех, кто совершил великое открытие (а материалистическое понимание истории мы склонны считать таковым), чтобы они сразу выдали законченную проработку всех его деталей» (с. 381). Ну, что тут скажешь – нашим авторам остается лишь соболезновать в их склонностях.

§ 22. О КРИТИКЕ СОВКОВОГО МАРКСИЗМА-ЛЕНИНИЗМА

Теперь, наверное, следует все-таки как-то описать критическое отношение авторов к совковому марксизму-ленинизму, изложенное в их книге. На самом деле трудно возразить мнению авторов о том, что в т. н. марксистско-ленинской философии сталинского периода «Диалектика предстанет как метод онтологического учения о закономерностях природы (при обильном цитировании произведений позднего Энгельса). Учение об обществе – как результат распространения положений диалектического материализма – учения о природе. Социальное, таким образом, совершенно в духе механистического материализма XVIII века, не только станет «выводиться» из природного, но так же и лишится своей специфики: социальная связь, совершенно в духе Гольбаха или Ламетри, будет выдаваться за природную необходимость, а не за необходимость быть свободным от влияния природных (в том числе и экономических) факторов» (с. 382–383). «Человеком, который в советское время заново “открыл” диалектический метод в философии Маркса и начал очищать его от упрощенческих схем, был Ильенков», «он объявил метод восхождения от абстрактного к конкретному тем методом, “с помощью которого разработана вся экономическая теория Маркса, вся система ее понятий”» (с. 383).

В книге при этом отмечается, что диалектическая форма изложения – «это и есть изложение, при котором исходным пунктом служит абстрактное, воспроизводящее конкретное» (с. 383). Но несколько далее авторы уже верно указывают на неполноту подобного подхода к диалектическому

методу (т. к. он предусматривает движение мысли как от абстрактного к конкретному, так и от конкретного к абстрактному). Кроме того, как продолжают авторы, «концепция идеального у Ильенкова осталась не завершенной. Причина этого в том, что он пренебрег источником марксистской диалектики – антропологической составляющей философии Маркса, в центре внимания которой находятся субъектно-объектное взаимодействие. В рамках советского официального “марксизма-ленинизма” послевоенной эпохи подход к диалектике как к дискурсу рассмотрения субъектно-объектных отношений был так же проигнорирован (Б. М. Кедров, М. Н. Руткевич, А. П. Шептулин и т. д.)» (с. 383).

Как это ни удивительно, но после изложения столь критичной собственной позиции в книге высказывается и следующее явно неприемлемое заявление: «Хотя не стоит строго судить советский “диамат”: теоретические завоевания классического марксизма в области онтологии были в нем добротнo проговорены, упорядочены и систематизированы. Советские положительные науки, по крайней мере, естествознание и психология, своими достижениями во многом обязаны ему (а не вопреки ли диамату они как раз вообще как-то развивались, вспомните, например, профанацию Лысенко и подобных ему? – Ю. М.). В конечном итоге, разделение “марксистско-ленинской” философии на “диамат” и “истмат” в данных общественно-политических условиях пошло на пользу (???) науке, несмотря на шаткость теоретического обоснования такого разделения... Ибо объективно способствовало защите, по крайней мере, части научного знания (преимущественно естественнонаучного) от идеологического контроля» (с. 384).

Как комментировать этот бред, вообще непонятно. Всё это убедительно свидетельствует о том, что Коряковцев и Вискунов являются не только апологетами учения Маркса, но так или иначе коммунистами и/или сторонниками коммунистического мировоззрения.

§ 23. О ОТСУТСТВИИ «ЦЕЛОСТНОГО И КОНЦЕПТУАЛЬНО РАЗВИТОГО ПОНИМАНИЯ ДИАЛЕКТИКИ»

Подводя промежуточные итоги, Коряковцев и Вискунов, делают ряд радикальных заявлений: «Итак, мы не находим у основоположников марксизма и их советских последователей целостного и концептуально развитого понимания диалектики. Более того, мы видим, как у них

намечаются и даже усиливаются расхождения в ее трактовке» (с. 384), «Итогом всего этого смутного понимания диалектики, подпитываемого неопределенностью ее природы, стала размытость значения самого термина “диалектика”» (с. 385). Современные марксисты «до сих пор только повторяют на разные лады уже сказанное Энгельсом и Лениным (повторяя за ними даже противоречивые суждения, отмеченные нами выше), в лучшем случае – Ильенковым или Зиновьевым. Ничего нового о диалектическом методе не сказано и сейчас, хотя считается, что философия освободилась от идеологического контроля. Следовательно, если верно, что “все миропонимание Маркса – это не доктрина, а метод”, то до сих пор мы об этом миропонимании, точнее, о его исследовательских возможностях, знаем еще очень мало. Ни целостной онтологии, ни четкого представления о “материалистической диалектике” в классическом марксизме не сложилось, и в этом смысле он остался просто еще одной ступенью в процессе становления нового разума. Восполнить пробел в познании его познавательных возможностей может только его дальнейшая реконструкция... диалектика Гегеля, а так же ее развитие и истолкование во всей марксистской традиции выражают один процесс – начало формирования нового разума, который долго и мучительно рождается до сих пор» (с. 386).

Со всеми этими заявлениями все-таки, кажется, можно как-то в целом согласиться, но при этом совершенно неприемлемо восприятие или понимание чуть ли не всей истории философии (представляемой авторами в виде истории рационализма, диалектики Гегеля, антропологии Фейербаха) некоей предтечей, а классический марксизм – «просто еще одной ступенью» в некоем фантастическом едином процессе становления какого-то т. н. «нового разума». На самом деле это, грубо говоря, гегелевское представление о истории философии как о едином поступательном процессе не может быть вполне оправданным. Еще с большим правом то же самое можно сказать и о представлении Коряковцева и Вискунова о некоем т. н. «новом разуме» и его якобы процессе становления.

Совершенно неслучайно то, что «ни целостной онтологии, ни четкого представления о “материалистической диалектике” в классическом марксизме не сложилось». Никакого четкого понимания того, что такое «материалистическая диалектика» принципиально вообще и быть не может, т. к. все основания диалектики необходимо идеалистичны или даже скорее Абсолютно Идеальны. «Материалистическая диалектика» – это нонсенс или, точнее, – оксюморон. По большому счету, все или почти все, что следовало бы сказать о диалектике, было уже в свое время блистательно высказано Гегелем.

§ 24. ОБ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ И СОЦИАЛЬНОМ «ЗАЗЕМЛЕНИИ» ГЕГЕЛЕВСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ

Марксисты-авторы полагают, что «в обыденности человеческой жизни содержится вся политическая и экономическая жизнь общества, только, так сказать, в свернутом виде» (с. 388). Конечно, это избыточное и не вполне оправданное представление, т. к. ни та, ни другая «жизни» друг к другу в полном объеме, естественно, несводимы.

Признаться, нам очень близка и нравится следующая интерпретация авторов: «Общим между Фейербахом и Марксом является то, что они оба антропологически и социально “заземляли” гегелевскую диалектику, и делали это в рамках одной и той же проблематики – проблематики человеческого самоотчуждения. Фейербаховский анализ религиозного и культурного самоотчуждения был дополнен Марксом и Энгельсом анализом экономических и политических сторон этого явления». (с. 388).

Следует особо отметить то, что, насколько нам известно, в марксоведении никто этой плодотворной и важной темы до сих пор так глубоко не касался. Без сомнения, авторы в данном случае затронули или попали в «святая святых» аутентичной философии Маркса. Однако, несмотря на то, что в известном смысле «отношение фейербахианства и классического марксизма» – это отношение «взаимного дополнения», и на то, что действительно «антропологическая философия Фейербаха является «строительными лесами» классического марксизма», а «понятия социальности и общественной практики стали центральными в учении Маркса и Энгельса под прямым воздействием фейербаховской философии», они, конечно, не являются разными стадиями «поступательного развертывания одной методологии». О становлении какой-то особой, принципиально отличной методологии от уже существующих у них речи, конечно, нет.

Любопытно: авторы уверены, что хоть и не ясно какая именно, но какая-то обязательно «будет следующей ступенью» в развитии диалектической методологии. Они ни в коем случае даже не допускают мысли о том, что, вероятнее всего, диалектика является неким хоть и довольно плодотворным, но тем не менее тупиковым ответвлением в развитии философских методологических форм и достаточно исчерпывающе уже разработана и описана Гегелем.

§ 25. О НЕОТЧУЖДЕННЫХ ФОРМАХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ
ОБЩЕСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Еще один достаточно интересный момент из книги. В ней указывается, что якобы Фейербаху удалось не только разработать «принцип различия практик», но и «в общем виде сформулировать теоретико-методологические основы для изучения неотчужденных форм человеческой общественной деятельности, форм человеческого самоосвоения» (с. 391).

Как уже ранее упоминалось, это говорит, к сожалению, о непонимании существа и фундаментальных онтологических оснований, самоотчуждения и отчуждения. По большому счету, никаких совершенно «неотчужденных форм человеческой общественной деятельности, форм человеческого самоосвоения» в этом посюстороннем мире не может быть по определению. Поэтому утверждение авторов о том, что «Это особенно актуально в нашу эпоху в связи с расширением возможностей использования свободного времени трудящимися и наметившимися перспективами перехода от производства вещей к производству знаний» (с. 391), звучит во многом по-коммунистически наивно и утопично (как и высказывания у Горца).

Трудно не согласиться с утверждением книги о том, что «Подразумевали они оба одно и то же: сохранение гуманистического содержания в тех формах общественного сознания, которые имели в их эпоху бесчеловечное выражение» (с. 393), как и со следующим положением: «Согласно Марксу и Энгельсу, практическая задача заключается в том, чтобы преобразовать условия человеческого общения и сделать уделом всех людей то, что в данных условиях становится уделом немногих и слишком дорогой ценой» (с. 395). Речь у классиков прежде всего, конечно, идет именно о свободе – «право беспрепятственно пользоваться, в рамках известных условий, случайностью называли до сих пор личной свободой. Такими условиями существования являются, конечно, лишь имеющиеся налицо производительные силы и формы общения» (т. 3, с. 76). Поэтому «пролетарии, чтобы отстоять себя как личности, должны уничтожить имеющее место до настоящего времени условие своего собственного существования, которое является в то же время и условием существования всего предшествующего общества, т. е. должны уничтожить труд» (т. 3, с. 78). Именно поэтому Маркс и заявляет: «задача действительного коммуниста состоит в том, чтобы низвергнуть это существующее». Предполагается, что лишь «В условиях действительной коллективности индивиды обретают свободу в своей ассоциации и посредством её» (т. 3, с. 75). Итак, в конечном итоге главной практической гуманистической задачей человечества, по логике классиков, является уничтожение живого труда.

§ 26. О АБСТРАКЦИЯХ

«...насколько легко из действительных плодов создать абстрактное представление “плод”, настолько же трудно из абстрактного представления “плод” создать действительные плоды.

Больше того, перейти от абстракции к тому, что является прямой противоположностью абстракции, просто невозможно, если не отказаться от абстракции»

(Маркс, Энгельс, т. 2, с. 63).

Классики, говоря о определении т. н. «абсолютной абстракции, в том смысле, что “она отделяет себя от всего”», указывают, что «именно это ничто, отделённое от всего, от всякого мышления, созерцания и т. д., и есть абсолютная бессмыслица. Впрочем, это одиночество, достигаемое отделением, абстрагированием от всего, столь же мало свободно от предмета, от которого оно абстрагирует, сколь мало Ориген был свободен от своего детородного члена, который он отделил от себя» (т. 2, с. 175). В другом месте они поясняют: «Там, где прекращается спекулятивное мышление, – перед лицом действительной жизни, – там как раз и начинается действительная положительная наука, изображение практической деятельности, практического процесса развития людей. Прекращаются фразы о сознании, их место должно занять действительное знание. Изображение действительности лишает самостоятельную философию её жизненной среды. В лучшем случае её может заменить сведение воедино наиболее общих результатов, абстрагируемых из рассмотрения исторического развития людей. Абстракции эти сами по себе, в отрыве от реальной истории, не имеют ровно никакой ценности. Они могут пригодиться лишь для того, чтобы облегчить упорядочение исторического материала, наметить последовательность отдельных его слоев. Но в отличие от философии, эти абстракции отнюдь не дают рецепта или схемы, под которые можно подогнать исторические эпохи. Наоборот, трудности только тогда и начинаются, когда приступают к рассмотрению и упорядочению материала – относится ли он к минувшей эпохе или к современности, – когда принимаются за его действительное изображение. Устранение этих трудностей обусловлено предпосылками, которые отнюдь не могут быть даны здесь, а проистекают лишь из изучения реального жизненного процесса и деятельности индивидов каждой отдельной эпохи» (т. 3, с. 26).

Примечание. Уточняя или дополняя позицию Маркса, нужно привести и вот эти его высказывания: «Конкретное потому конкретно, что оно есть

синтез многих определений, следовательно, единство многообразного. В мышлении оно поэтому выступает как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт, хотя оно представляет собой действительный исходный пункт и, вследствие этого, также исходный пункт созерцания и представления. На первом пути полное представление испаряется до степени абстрактного определения, на втором пути абстрактные определения ведут к воспроизведению конкретного посредством мышления. Гегель поэтому впал в иллюзию, понимая реальное как результат себя в себе синтезирующего, в себя углубляющегося и из самого себя развивающегося мышления, между тем как метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно конкретное. Однако это ни в коем случае не есть процесс возникновения самого конкретного» (т. 12, с. 727). «В этом отношении ход абстрактного мышления, восходящего от простейшего к сложному, соответствует действительному историческому процессу» (*К. Маркс, т. 12, с. 728–729*), «наиболее всеобщие абстракции возникают вообще только в условиях богатого конкретного развития, где одно и то же является общим для многих или для всех элементов. Тогда оно перестает быть мыслимым только в особенной форме» (*т. 12, с. 730*).

В книге говорится: «Одно дело – абстракции спекулятивно-метафизические, и совсем другое – абстракции диалектико- антропологические, отражающие специфику человеческого бытия» (с. 396).

Но это же очевидно просто обыкновенная чушь! Значение любой абстракции всегда что-то отражает или пытается что-то реальное отразить, но насколько адекватно – это всегда вопрос конкретный. Маркс постоянно прибегает к тем или иным абстрациям, при этом он, по мнению авторов, якобы никогда «не игнорирует методологический и содержательный контекст этой абстракции», что, конечно же, никак не соответствует действительности. Маркс, вне всякого сомнения, изо всех сил старается, чтобы его все первичные абстракции играли бы «ту же роль, какую играло у Фихте абстрактное тождество Я», но, естественно, что это принципиально невозможно во всех нужных предсказываемых целесообразностью теории случаях. Подавляющее большинство марксистских форм диалектического описания совершенно искусственны и ложны. Собственно, вероятно, именно поэтому для пущей убедительности они повсеместно приправлены великолепными богатыми метафорами. При всей своей убедительности и красоте, как правило, эти абстракции Маркса совершенно никак не соответствуют действительности, т. е. по существу схоластичны и только лишь убедительно спекулятивны.

§ 27. О КЛЮЧЕВОМ НЕДОСТАТКЕ ФИЛОСОФИИ МАРКСА

Основоположники полагали, что «Нужно “оставить философию в стороне”..., нужно выпрыгнуть из неё и в качестве обыкновенного человека взяться за изучение действительности... Философия и изучение действительного мира относятся друг к другу, как онанизм и половая любовь» (т. 3, с. 225). Говоря словами французского марксиста Э. Балибара, – марксистской философии нет и никогда не будет, тем не менее, это не должно препятствовать поискам философий Маркса. И, при этом, мы полагаем, будет конечно неправильным считать, что у Маркса вообще не было своей философской концепции.

Вне всякого сомнения, здесь нужно (специально еще раз повторившись) согласиться с Мегиллом в том, что ключевой недостаток философии Маркса заключается во всеохватывающе-глобальном разворачивании всеограничивающей концепции разумности мирового устройства. Перед этим важнейшим основополагающим фактом действительно бледнеют все остальные уместные соображения!

§ 28. О УЧЕБНИКЕ ПО МАРКСИЗМУ

Маркс действительно «при всем своем стремлении к внутренней, содержательной системности своих воззрений, так и не изложил их столь же системно. Учебника по марксизму, написанного самим Марксом, не существует» (с. 399). Коряковцев и Вискунов совершенно точно и верно указывают на то, что «История марксистского учения – это вовсе не филиация (самодвижение) абсолютной истины, как ее описывало советское официальное марксоведение» (с. 400). Невозможно не согласиться и с тем, что при изложении марксизма необходимо «учитывать историческую судьбу текстов, в которых он изложен». Этот фактор на самом деле «часто игнорируется и при рассмотрении трактовок классического марксизма, принадлежащих самим марксистам» (с. 401). «Историкам и интерпретаторам марксизма необходимо иметь в виду, что идеи Маркса доходили до читателей-современников (не исключая Энгельса) и до следующих ближайших поколений, фрагментарно. Произведения Маркса распадаются на две группы: те из них, которые были опубликованы при жизни автора и те, которые еще долго после его смерти оставались неизданными» (с. 401–402).

Коряковцев с Вискуновым полагают, что «В архитектуре классического марксизма философская антропология, учение о человеке, играет роль теоретического фундамента, на который опираются все остальные аспекты учения Маркса – и его критика политэкономии и его коммунистический проект». Более того, они даже говорят, что собственно «его антропология и есть критика политэкономии так же, как она составляет содержание его коммунистического учения» (с. 402).

Но на самом деле, вне всякого сомнения, философская антропология – это некая парадигма учения Маркса, а теоретическим фундаментом или его «научным» обоснованием и оправданием является «теория прибавочной стоимости», или «теория эксплуатации». Именно на нее как на краеугольный «материалистический» камень «опираются все остальные аспекты учения Маркса». Поэтому при доказательстве ложности теории о прибавочной стоимости (что и было блестяще выполнено Бем-Баверком еще 120 лет назад), как карточный домик, рушится до самого основания все утопическое коммунистическое учение Маркса и, естественно, все последующие «марксизмы» со всеми всевозможными коммунистическими его интерпретациями. Тем не менее, авторы правы, когда говорят, что без учета философской антропологии марксизм неизбежно сильно искажается. По-видимому, в этом случае марксизм попросту утрачивает вообще какие-либо человеческие или гуманистические черты и устремляется к однозначному экстремизму, большевизму и/или тоталитаризму государственного терроризма.

Конечно, «необходимо различать логику развития марксистских школ и логику развития самого учения Маркса». Вообще мы все в любом случае «должны опираться непосредственно на тексты классиков марксизма, взятые в их максимально полном объеме» (с. 404). Совершенно оправданно и следующее мнение авторов: «Из историко-философского явления со смутными границами под названием “марксизм” мы считаем необходимым выделить как целостный феномен, классический марксизм, понимая под ним только то, что содержится в произведениях Маркса и Энгельса, и противопоставить его множеству “марксистских школ”» (с. 404).

Глава 8.

КЛАССИЧЕСКИЙ МАРКСИЗМ И ПРОДУКТЫ ЕГО РАЗЛОЖЕНИЯ

§ 1. ЧЕТЫРЕ НАПРАВЛЕНИЯ МАРКСИСТСКОЙ МЫСЛИ

«Марксизмов много, Маркс один» (К. Любутин).

«Марксизм в его чистом, неизменном виде в качестве политической платформы не был принят нигде, поскольку он расходился с действительностью» (Р. Пайпс «Коммунизм», с.29).

Конечно, говоря о развитии или истории марксистской мысли, прежде всего следует осознать то, что идеи Маркса уже давно стали составной частью того мира представлений, в рамках которого мы его можем мыслить и мыслим. При этом именно потому что существует некоторая согласованность между всеми аспектами марксизма, необходимо выделить само учение Маркса из всего марксизма как такового.

Одним из основных ориентиров, отличающих аутентичное учение самого Маркса от всех иных «марксизмов», как нам кажется, может считаться его непосредственный исходный пункт – это социологическое или политическое признание, толкование и интерпретация онтологических категорий «отчуждение (самоотчуждение)» – «освоение / присвоение» и «самоосвоение / самоприсвоение». Нельзя не согласиться с мнением авторов о том, что «Если же принимать во внимание именно логику становления марксизма, то есть, если исходить из “чисто” историко-философских, научных задач, то необходимо признать, что непосредственным исходным пунктом открытий Маркса стало новое толкование, уже не онтологическое, а социологическое, категорий отчуждение (самоотчуждение) – освоение / присвоение и самоосвоение / самоприсвоение. Этот факт совершенно не учитывается практически ни в одном системном изложении марксистской теории. И в этом состоит одна из самых главных причин ее искажения» (с. 420).

Да, это действительно так и есть!!! И авторы совершенно верно указывают на то, что, вообще говоря, категориальная пара «отчуждение (самоотчуждение) – освоение / присвоение» и «самоосвоение / самоприсвоение» у Маркса «как бы растворилась в социально-историческом и политэкономическом содержании, хотя никуда не делась и... продолжала неявно (“имплицитно”) присутствовать “за кадром” всех его рассуждений» (с. 420). Подчеркнем, что именно это утверждение Коряковцева и Вискунова вызывает большее уважение к ним самим как одним из лучших марксоведов-марксистов. Признаться, до прочтения этой книги мы полагали, что сами обладаем как бы авторским первенством сего понимания генезиса философии Маркса, т. к. «практически ни в одном системном изложении марксистской теории» до сих пор действительно не встречали этого или подобного толкования.

В книге указывается приветствуемая нами главная цель ее «редукции марксизма» – «нахождения существенного противоречия (проблемы) именно учения Маркса, а не кого-либо еще» (с. 404). Но при этом трудно согласиться со следующим избыточным и уже не бесспорным утверждением авторов: «”Марксизм вообще” существует только в воображении малограмотных неопитов или его противников и есть не более чем риторическая фигура» (с. 404–405). Хотя и совершенно верно говорят авторы, что «В действительной истории научной и философской мысли существуют классический марксизм и марксистские школы, воспроизводящие содержание первого с различной степенью точности в зависимости от таланта своих представителей, их исторических задач, уровня знакомства с наследием классиков и т. п. Но абсолютного методологического и содержательного совпадения между первым и вторыми нет» (с. 405).

Нельзя вполне согласиться с мнением К. Н. Любутина и авторов, что «марксизмов много, Маркс один» (с. 405). С понятной точки зрения, конечно, марксизмов много, но, тем не менее, нельзя при этом и не указать на то, что есть в представлении людей некое большое специфически-характерное идеологическое течение – марксизм или ему почти тождественный коммунизм. Представление, которое до сих пор в различных своих ипостасях выступает реальной политической и практической силой в мире, вне зависимости от того, ложно оно или нет.

Совершенно верно и точно, на наш взгляд, и это утверждение Коряковцева и Вискунова: «Кратко можно сказать так: продуктами разложения классического марксизма, разложения, неизбежного в новых исторических обстоятельствах, стали четыре направления марксистской мысли:

Во-первых, это учения о захвате и сохранении власти вроде многочисленных леворадикальных теорий (ленинизм, троцкизм, сталинизм, маоизм).

Во-вторых, это схоластические, сциентистские или позитивистские упражнения советских идеологов (М. Б. Митин, П. Ф. Юдин, Ф. В. Константинов, М. Н. Руткевич и др.).

В-третьих, это социал-демократический реформизм, в духе учения Э. Бернштейна, отказывающийся от принципиальных философских предпосылок и революционных выводов марксизма.

В-четвертых, различные ответвления западного марксизма, сформировавшиеся в первые десятилетия XX века и часто отталкивающиеся от ранних произведений Маркса: “гуманистический марксизм” (напр., франкфуртская школа), “аналитический” марксизм, грамшианство и т. д.

Все эти “марксизмы”, претендующие на “творческое развитие учения Маркса”, часто на самом деле плодотворно развивали отдельные его идеи, но они были порождены уже иными общественными условиями, чем те, в которых жили создатели их исходного теоретического материала. “Аутентичное”, исходное марксистское учение противостоит им так же, как противостоит живой организм организму мертвому, распавшемуся на элементы» (с. 405).

Дело, конечно, не только в том, что исследователям марксизма долгое время не были доступны все его работы в полном объеме. И авторы правильно соглашались с тем, что при этом не стоит забывать и того, что «и для самого Маркса его философская антропология и, например, учение о диктатуре пролетариата – это одно целое. В его понимании первая (в особенности такие его составные части, как теория отчуждения и вытекающая из нее критика труда) служила обоснованием освободительной миссии рабочего класса. И тот же Ленин сделал последовательные выводы из революционной теории Маркса со всеми ее достоинствами и недостатками, отвечая на потребности своей страны конкретного исторического периода. Несомненно, знакомство с Рукописями лишь укрепило бы его в своих намерениях» (с. 406).

Примечание. Стоит всё-таки напомнить, что Маркс настаивает: «При таком всеобщем процветании, когда производительные силы буржуазного общества развиваются настолько пышно, насколько это вообще возможно в рамках буржуазных отношений, о действительной революции не может быть и речи. Подобная революция возможна только в те периоды, когда оба фактора, современные производительные силы и буржуазные формы производства, вступают между собой в противоречия», «Новая революция возможна только вслед за новым кризисом. Но наступление ее так же неизбежно, как и наступление этого последнего» (т. 7, с. 100 или с. 467).

В нашем понимании Плеханов был, конечно, прав, доказывая Ленину, что с т. ч. аутентичного учения Маркса революция в тогдашней России совершенно преждевременна, в ней просто не вызрели все необходимые для нее объективные предпосылки. Но Ленин был не менее последователен в своей трактовке представлений Маркса о «диктатуре пролетариата», роли партии и его именно революционной части учения.

Примечание. Классики как бы по этому поводу пророчески говорят: «Мы должны открыто предостеречь от... лицемерных друзей, которые, правда, заявляют о своем согласии с принципами, но сомневаются в их осуществлении, потому что мир-де еще не созрел для них, и которые даже не намерены способствовать его созреванию, а, наоборот, предпочитают в этой земной юдоли разделять общую участь всего дурного» (*т. 5, с. 22*).

Ведь большевики смотрели на все совершенно «правильно», но только прежде всего сквозь призму радикальной революционной задачи, четко сформулированной в «Манифесте Коммунистической партии»: борьба за конечную цель пролетарского освободительного движения, за общественное устройство без частной собственности и классового антагонизма посредством организации политического действия фабрично-заводского пролетариата.

Примечание. Энгельс в 1852 году делает следующие здесь, вероятно, уместные пояснения: «ни одна политическая партия не может существовать без организации...»; «пролетариат, лишенный... общественного положения и денежных средств, был вынужден искать эту организацию в тайных обществах...»; «трус тот, кто при известных обстоятельствах не стал бы организовывать заговоры, точно так же было бы глупостью делать это при других обстоятельствах»; «свержение существующего правительства является только переходным этапом в предстоящей великой борьбе, стремились сплотить вокруг себя партию, ядро которой они составляли, и подготовить ее к последнему и решающему бою, которая рано или поздно должна будет навсегда уничтожить в Европе не только господство “тиранов”, “деспотов” и “узурпаторов”, но несравненно более могущественную и страшную власть: власть капитала над трудом»; «партия эта никогда не создавала себе иллюзий, будто она может как и когда ей заблагорассудится произвести ту революцию, которая должна на практике осуществить ее идеи»; «общественный антагонизм классов лежит в основе всякой политической борьбы... один общественный класс может и должен быть призван к тому, чтобы представлять совокупность интересов нации и, следовательно, политически управлять ею» (*т. 8, с. 416–417*).

§ 2. ОБ «ОТКРЫТИЯХ» МАРКСА В ОБЩЕСТВЕННОЙ НАУКЕ

«...в каждую историческую эпоху преобладающий способ экономического производства и обмена и необходимо обусловленное им строение общества образуют основание, на котором зиждется политическая история этой эпохи и история ее интеллектуального развития, основание, исходя из которого она только и может быть объяснена; что в соответствии с этим вся история человечества (со времени разложения первобытного родового общества с его общинным землевладением) была историей борьбы классов, борьбы между эксплуатирующими и эксплуатируемыми, господствующими и угнетенными классами...»
(Ф. Энгельс).

«Нищета является необходимым следствием современного социального строя, и вне этого можно искать лишь причины той или иной формы, в которой она проявляется, но не причины самой нищеты» (Ф. Энгельс, *т. 2, с. 493*).

В «К критике политической экономии» в 1859 году Маркс формулирует основные постулаты своего учения: «Общий результат, к которому я пришел и который послужил затем руководящей нитью в моих дальнейших исследованиях, может быть кратко сформулирован следующим образом. В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения – производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил» (Маркс, *т. 13, с. 6*). «Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или – что является только юридическим выражением последних – с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке. При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественно-научной точностью констатируемый переворот в

экономических условиях производства – от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче – от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение. Как об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает, точно так же нельзя судить о подобной эпохе переворота по ее сознанию. Наоборот, это сознание надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями. Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества. Поэтому человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налицо, или, по крайней мере, находятся в процессе становления. В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить, как прогрессивные эпохи экономической общественной формации. Буржуазные производственные отношения являются последней антагонистической формой общественного процесса производства, антагонистической не в смысле индивидуального антагонизма, а в смысле антагонизма, вырастающего из общественных условий жизни индивидуумов; но развивающиеся в недрах буржуазного общества производительные силы создают вместе с тем материальные условия для разрешения этого антагонизма. Поэтому буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества» (*т. 13, с. 7–8*).

Примечание. В другом месте Маркс следующим образом поясняет свою позицию: «Поскольку процесс труда есть лишь процесс между человеком и природой, – его простые элементы остаются одинаковыми для всех общественных форм развития. Но каждая определенная историческая форма этого процесса развивает далее материальные основания и общественные формы его. Достигнув известной ступени зрелости, данная историческая форма сбрасывается и освобождает место для более высокой формы. Наступление такого кризиса проявляется в расширении и углублении противоречий и противоположностей между отношениями распределения, – а следовательно, и определенной исторической формой соответствующих им отношений производства – с одной стороны, и производительными силами, производительной способностью и развитием ее факторов – с другой стороны. Тогда разражается конфликт между материальным развитием производства и его общественной формой» (*т. 25, ч. 2, с. 456*).

Таким образом, в книге Коряковцева и Вискунова, по нашему мнению, очень точно и правильно описывается позиция Маркса: «Для Маркса мир экономики и политики как таковых есть мир классового господства, мир человеческого отчуждения и потому недостойн иного отношения, кроме как теоретической и практической критики... Открытие Маркса заключается в том, что он указал на преходящий характер экономической зависимости и дал критику общественным формам, на ней основанным и казавшимся до него незыблемыми и исчерпывающими всю человеческую природу» (с. 409).

Но делается это Коряковцевым и Вискуновым, как почти всегда, к сожалению, некритически. Существующий мир, «кроме теоретической и практической критики», марксистского нигилистического презрения прежде всего все-таки заслуживает должного уважения. За всеми критикуемыми негативными аспектами действительности нельзя игнорировать их необходимость и их, возможно, иногда и позитивную роль. Ведь, с точки зрения той же самой диалектики, нельзя забывать о возможной двойственной природе той или иной реальности. Маркс, доказывая «преходящий характер экономической зависимости», почему-то не указал, что в действительности она лишь меняет свои необходимые формы и, естественно, вполне ни в коем случае непреодолима.

То, что сам Маркс написал о своих открытиях в общественной науке: «1) что существование классов связано лишь с определенными историческими фазами развития производства, 2) что классовая борьба необходимо ведет к диктатуре пролетариата, 3) что эта диктатура сама составляет лишь переход к уничтожению всяких классов и к обществу без классов» (т. 28, с. 424–427), конечно, указывает на его глубоко негативную однобокость и ошибочность восприятия действительности, да и всей истории. Маркс исходит из того ложного и крайне одностороннего своего представления, что «С самого начала цивилизации производство начинает базироваться на антагонизме рангов, сословий, классов, наконец, на антагонизме труда накопленного и труда непосредственного. Без антагонизма нет прогресса. Таков закон, которому цивилизация подчинялась до наших дней. До настоящего времени производительные силы развивались благодаря этому режиму антагонизма классов» (т. 4, с. 96).

Но прогресс, без сомнения, обеспечивается прежде всего инновациями и сотрудничеством. На самом деле, вероятнее всего, не вообще существование классов связано с определенными историческими фазами производства, а лишь существование именно определенных конкретных классов, гармонично соответствующих осуществляемому способу производства в обществе. Существование классов вовсе не обязательно предусматривает их борьбу, а возможная классовая борьба вовсе не неиз-

бежно ведет к диктатуре пролетариата. Уничтожение классов, вероятнее всего, принципиально вредоносно для полноценной жизни общества, а общество без классов практически невероятно, да и попросту невозможно. Любая диктатура крайне опасна и вредна для гармоничного многогранного развития здорового общества. Она, скорее всего, ведет лишь к обострению классовых противоречий, неизбежно так или иначе консервируя свою собственную существующую властную иерархию. Само понятие «диктатура пролетариата» абсолютно ложно, т. к. подразумевает на практике даже не диктатуру некой партии, а необходимо и неизбежно диктатуру именно одного «вождя» – диктатора. На эти наши высказывания никак не влияет верное замечание авторов о том, «что Маркса и Энгельса интересует главным образом не классовая борьба сама по себе, а как раз ее преодоление, не бесконечное нагнетание противоречий, что свойственно антитетике (которая, скорее, воплощена в сталинизме и тому подобных политических воззрениях), а их диалектический синтез, снятие» (с. 410–411). Маркс не сомневался, что «классовые противоположности и классовая борьба исчезнут лишь с исчезновением классов» (т. 5, с. 486).

§ 3. О «СОЦИАЛЬНО ВСЕОБЩЕМ ДОСТОЯНИИ» И ПРИНЦИПЕ «НЕ НАВРЕДИ»

«Англичане говорят: let well alone – от добра добра не ищут. Признаюсь, ко всякой перемене я отношусь с недоверием и неудовольствием» (Ф. Энгельс, т. 35, с. 175).

«...совет, данный хрому, который хотел вести слепого, – он забыл внушить им талейрановское “не слишком усердствуйте”» (К. Маркс, т. 12, с. 163).

Удивительное своей фантастичностью и вот это типично марксистское заблуждение, высказанное Коряковцевым и Вискуновым: «Речь здесь идет о действительных общественных противоречиях. Поэтому дело заключается не только в том, чтобы их “снять” теоретически (по-философски, понятийно объяснить мир), но в том, чтобы разрешить их в действительности (изменить мир практически)... Практическое его изменение как раз и заключается в действительном синтезе противоположностей, в снятии того, что порождает конкретные социальные проблемы» (с. 411).

Примечание. Маркс говорит: «Мы, разумеется, не имеем никакого основания быть недовольными предпринимателями (“их беспощадной непреклонностью” – Ю. М.): пусть они делают все, что в их силах, для углубления и без

того достаточно глубокой пропасти между трудом и капиталом и для усиления концентрированной, сознательной классовой ненависти, которая является вернейшим залогом социального переворота» (*Маркс, т. 13, с. 511*). В другом месте он как бы поясняет: «Вы, конечно, понимаете, что я руководствовался не только чувством гуманности. Помимо этого, есть и другие причины. Для того чтобы ускорить социальное развитие Европы, необходимо ускорить крушение официальной Англии. А для этого необходимо нанести ей удар в Ирландии. Это ее самый уязвимый пункт». Ведь тогда «и классовая борьба в Англии, протекавшая до сих пор в дремотно-затяжной форме, примет острый характер» (*Маркс, т. 32, с. 549*). Этот замечательный, по сути, большевистский, клич буквально предваряет ленинское парадоксальное политическое извращение «чем хуже, тем лучше!» При этом показательно, что вопрос о необходимости и о возможности некоего ускорения социального развития, вообще даже не рассматривается... От подобных вопросов коммунисты всегда пытаются отмахнуться, примерно следующим образом: «Вообще же все, кто усложняет “социальный” вопрос “суевериями” старого мира, – “реакционеры”» (*Маркс, т. 31, с. 193*), т. е. навешиванием тех или иных как бы уничижительных ярлыков.

Даже если предположить, что эти противоречия реальны, то этот факт вовсе никак не указывает на то, что их нужно как-то обязательно «снять» даже теоретически. Ведь противоречия могут играть не только негативную или позитивную роль, но, по существу, быть и вовсе принципиально неразрешимыми, т. е. их может быть просто надо принять к сведению, и все. Тем более, не может быть и речи о необходимости непременно «снять» все реальные противоположности, в действительности изменяя мир целесообразно, по своему усмотрению, наивно предполагая, что отрицание того, что именно порождает сегодня конкретные социальные проблемы, ни в коем случае не может породить еще большего зла – Левиафана. Как это ни удивительно, но классики при всей своей изначальной революционности всё-таки осознавали и то, что «Во всякой революции неизбежно делается множество глупостей так же, как и во всякое другое время; и когда, наконец, люди успокаиваются настолько, чтобы вновь стать способными к критике, они обязательно приходят к выводу: мы сделали много такого, чего лучше было бы не делать, и не сделали многого, что следовало бы сделать, поэтому дело и шло скверно» (*Энгельс, т. 18, с. 516*).

Вне всякого сомнения, во всех случаях человек должен руководствоваться прежде всего принципом «НЕ НАВРЕДИ»!

В книге делается, на первый оптимистичный взгляд апологетов учения Маркса, верный вывод: «Итак, классический марксизм, взятый в единстве своих мировоззренческих и методологических предпосылок, есть не апология классовой борьбы, но учение о преодолении ее, как и всех

насильственных форм детерминации человеческого существования. Это учение о самодеятельности человека (творчестве), об условиях, которые делают ее социально всеобщим достоянием. “В сущности, все учение Маркса, взятое в философском аспекте, есть философия человеческой жизни, вырастающая из понимания практической деятельности людей, как производства и воспроизводства их непосредственной жизни” (Любутин “Марксистская философия”)» (с. 411–412).

Однако вместе с этим здесь нельзя не привести совершенно уместное и весьма откровенное (кстати, прямо отвечающее на вопрос о том, призывали ли Маркс и Энгельс когда-нибудь к насилию, и какую именно «философию человеческой жизни» они подразумевали), при том еще и политическое заявление классиков, не где-нибудь, а в «Обращении Центрального Комитета к Союзу коммунистов в марте 1850 года»: «Во время конфликта и непосредственно по окончании борьбы рабочие прежде всего должны насколько это возможно, противодействовать попыткам политикам буржуазии внести успокоение и вынуждать демократов привести в исполнение их теперешние террористические фразы. Они должны действовать в таком направлении, чтобы непосредственное революционное возбуждение не было опять подавлено тотчас после победы. Напротив, они должны его поддерживать, насколько это только возможно. Они не только не должны выступать против так называемых эксцессов, против случаев народной мести по отношению к ненавистным лицам или официальным зданиям, с которыми связаны только ненавистные воспоминания, они должны не только терпеть эти выступления, но и взять на себя руководство ими...», а «с первого момента победы необходимо направлять недоверие уже не против побежденной реакционной партии, а против своих прежних союзников... для того рабочие должны быть вооружены и организованы» (т. 7, с. 263). Разве это обращение не напоминает нам ленинский текст, направленный на разжигание красного террора и гражданской войны?

Еще в 1848 году Маркс подчеркивал, что «У кого сила, у того и право» (т. 6, с. 43), он вообще был всегда против лишь пассивного сопротивления: «следует на насилие отвечать всеми средствами насилия. Пассивное сопротивление должно опираться на сопротивление активное» (т. 6, с. 320). При этом, правда, непонятно, что здесь именно означает «опираться»? Энгельс в январе 1849 года говорит буквально следующее: нужно осмелиться «противопоставить трусливой контрреволюционной ярости революционную страсть, противопоставить белому террору –красный террор», ведь именно таким образом выражается «истинно революционный характер» человека, отважившегося выступить от имени своего народа (т. 6, с. 175). Маркс в феврале этого же года: «Один акт насилия

может быть искоренен только другим таким же актом» (*т. 6, с. 255*). В 1874 или 1875 году Маркс настаивает: «покуда существуют другие классы, в особенности класс капиталистический, покуда пролетариат с ним борется (ибо с приходом пролетариата к власти еще не исчезают его враги, не исчезает старая организация общества), он должен применять меры насилия, стало быть, правительственные меры; если сам он еще остается классом и не исчезли еще экономические условия, на которых основывается классовая борьба и существование классов, они должны быть насильственно устранены или преобразованы, и процесс их преобразования должен быть насильственно ускорен» (*т. 18, с. 611*).

Ну чем это не слова Ленина или Троцкого или того же т. Сталина? Скорее всего, сюда же имеет смысл добавить и следующую мысль Маркса: «в буре мировой революции» или «В ближайшей мировой войне с лица земли исчезнут не только реакционные классы и династии, но и целые реакционные народы. И это тоже будет прогрессом» (*т. 6, с. 186*). Стоит ли здесь говорить о том, что вряд ли сами по себе они так уж просто исчезнут, по всей видимости со всей «яростью революционной страсти», проявляя «истинно революционный характер», нужно в этом им всё-таки кому-то активно помочь, «безжалостно растаптывая» их по ходу истории и тем самым ускорить почему-то так желанный, «прогресс». Вероятно, здесь будет уместным привести и еще одно очень важное яркое высказывание-вопрос Энгельса, свидетельствующие о мировоззрении классиков: «Конечно, при этом дело не обходится без того, чтобы не растоптали несколько нежных национальных цветков. Но без насилия и неумолимой беспощадности ничего в истории не делается» (*т. 6, с. 298*); «"справедливость" и другие моральные принципы, может быть, кое-где могут быть нарушены, но какое значение имеет это по сравнению с такими всемирно-историческими фактами?» (*т. 6, с. 293*). В этой работе Энгельс неоднократно говорит о «беспощадной борьбе не на жизнь, а на смерть», о «борьбе на уничтожение и беспощадный терроризм... в интересах революции» (*т. 6, с. 306*). В этом контексте любопытен так же его вопрос-замечание по поводу того, что прибегнуть к тем средствам, «применение которых предполагает революционный террор, а какой же монарх мог бы решиться на это?» (*т. 6, с. 418*). Маркс в 1849 году подчеркивал: «Мы беспощадны и не просим никакой пощады у вас. Когда придет наш черед, мы не будем прикрывать терроризм лицемерными фразами»!!! (*т. 6, с. 548*). В 1847 году Маркс выдал довольно характерную реплику: «Тот, кто хочет победить врага, не станет обсуждать с ним, во сколько обойдется война» (*т. 6, с. 600*).

Настоящих революционеров практически никогда не интересуют ни жертвы, ни экономический ущерб, ни риск утраты государственного

суверенитета, ни риск утраты территорий, ни риск гражданской войны, который понесет их страна вследствие революции. Не должно у них быть как бы и морально-нравственных сомнений, ведь действуют они «в таком состоянии, которое не позволяет принимать решения нравственного характера», стоит ли вообще при столь значимых исторических свершениях, «докучать всем» и задаваться вопросом, «это нравственно или не нравственно» (*т. 5, с. 73*)? Очень показательно и то, как уже, аж в апреле 1881 года, Маркс, без сомнения, весьма положительно, кажется, даже с симпатией, отзываясь о убийцах-народовольцах Александра II: «Это действительно дельные люди, без мелодраматической позы, простые, деловые, героические. Фразерство и дело – непримиримые противоположности» (*т. 35, с. 147*).

Но авторы, не видят всю неполноту и узость этой своей собственной (и их друга Любутина) избыточной позитивно-оптимистичной, как бы гуманистической оценки марксовой точки зрения, и с другой, вероятно, «неожиданной» для них стороны. Разве возможно, а главное целесообразно ли и оправданно осуществить абсолютное отрицание «всех насильственных форм детерминации человеческого существования» в этом реальном посюстороннем мире? Возможно ли и вообще нужно ли достижение таких совершенных условий, которые сделают творческую самодеятельность человека «социально всеобщим достоянием», нужна ли она всем? Какова реальная цена таких «совершенных условий»? Человеческая жизнь и ее философия ни в коем случае несводимы лишь к практической деятельности (в т. ч. даже и к революционной) как производства и воспроизводства человеческой непосредственной жизни. Ведь принципиальным отличием человека является его духовная, нравственная, эстетическая и творческая составляющая, прежде всего его совесть, вера и религиозно-мистическое общение с Богом, надежда на некое спасение. Человеческая жизнь всегда необходимо опосредована неким духовным Первоначалом.

Далее Коряковцев и его соавтор продолжают высказывать весьма показательные вполне марксистские выводы. Действительно, только найдя само «внутреннее противоречие марксизма, решив его или, по крайней мере, его осознав», можно надеяться как-то избежать односторонности бессмысленного противостояния со всеми возможными адептами Маркса и «левой идеи». Получается, что дело, значит, «не в том, чтобы положить конец вышеупомянутой теоретической экспликации, а в том, чтобы последовательно продолжить ее. Равно, как и не в том, чтобы покончить с революционной практикой, а в том, чтобы ее самую революционизировать, связав с научной теорией современного общества...» (*с. 412*).

Примечание. Вероятно, здесь будет уместно привести как бы пророческие рассуждения Энгельса из «Крестьянской войны в Германии» 1850 года; такое ощущение, что они обращены к Ленину: «Самым худшим из того, что может предстоять вождю крайней партии, является вынужденная необходимость обладать властью в то время, когда движение еще не достаточно созрело для господства представляемого им класса и для проведения мер, обеспечивающих это господство. То, что он может сделать, зависит не от его воли, а от того уровня, которого достигли противоречия между различными классами и от степени развития материальных условий жизни, отношений производства и обмена, которые всегда определяют и степень развития классовых противоречий. То, что он должен сделать, чего требует от него его собственная партия, зависит опять-таки не от него самого, но также и не от степени развития классовой борьбы и порождающих ее условий: он связан уже выдвинутыми им доктринами и требованиями, которые опять таки вытекают не из данного соотношения общественных классов и не из данного, в большей или меньшей мере случайного, состояния условий производства и обмена, а являются плодом более или менее глубокого понимания (! – Ю. М.) им общих результатов общественного и политического движения. Таким образом, он неизбежно оказывается перед неразрешимой дилеммой: то, что он может сделать, противоречит всем его прежним выступлениям, его принципам и непосредственным интересам его партии; а то, что он должен сделать, невыполнимо. Словом, он вынужден представлять не свою партию, не свой класс, а тот класс, для господства которого движение уже достаточно созрело в данный момент. Он должен в интересах самого движения отстаивать интересы чуждого ему класса и отделяться от своего класса фразами, обещаниями и уверениями в том, что интересы другого класса являются его собственными. Кто раз попал в это ложное положение, тот погиб безвозвратно» (*т. 7, с. 422–423*). Таким образом, архиважным является указание на необходимость адекватного «глубокого понимания» – именно на него, кажется, прежде всего всегда и ссылался Ленин.

Заметьте, авторы не смогли преодолеть ключевого утопического момента марксизма – революционности на основе некоей научной теорией современного общества. Но вместе с тем, в дальнейших своих трактовках марксизма они всячески будут неоправданно сглаживать и/или игнорировать революционную составляющую учения Маркса.

Следует специально отметить, что, несмотря на всю свою собственную изначальную ограниченность марксизмом, авторы делают целый ряд совершенно верных, важных и плодотворных заявлений:

1) «Итак, следствиями фрагментарного воспроизведения наследия Маркса стали его однобокое развитие и не менее однобокая критика. Внутренние, непознанные противоречия марксистской теории проявились как противоречия между ее сторонниками, односторонне ее отражающими. Таким образом, содержательное единство марксизма ставится под вопрос самим его историческим развитием» (*с. 413*);

2) «Внешние успехи марксизма, достигнутые в XX веке и связанные с распространением вширь его влияния, таили опасность не только для его противников, но и для него самого» (с. 413);

3) «Уровень мышления самих фабричных масс таков, что за распространение марксистской теории вширь марксисты платили слишком большую цену ее содержательного выхолащивания. Стремясь увеличить ее влияние, они были вынуждены ее профанировать, приспособлять к текущим задачам управления и к уровню эмпирических трудящихся, от имени которых осуществляли свое господство. Подчеркнем повторением, что это имело место как во время борьбы за государственную власть, так и во время ее осуществления» (с. 415);

4) «Маркс как-то заметил, что идея становится материальной силой, когда овладевает массами. Он забыл при этом добавить, что происходит в этом случае с самой идеей: она, как правило, профанируется. И от идеи в данном случае ничего не зависит. Ее судьба целиком зависит от масс» (с. 413);

5) «Борьба марксистских партий друг с другом и с буржуазными партиями за власть, а также их политическая победа в некоторых государствах, порождала потребность сделать марксизм понятным для широкого населения. Это было необходимо, среди всего прочего, и в целях государственного управления: идейно однородной массой управлять легче, управлять проще там, где население думает и говорит, пользуясь одними и теми же категориями» (с. 413);

6) «Как известно, религией рабов и хозяев одинаково является ложь. Классическими проявлениями подобной “эманации” марксизма стали “История ВКП (б). Краткий курс” под редакцией Сталина и сборник цитат Мао Цзэдуна, наполненные марксистской риторикой, но в которых марксизм предстает в виде общедоступных схем: законченный характер законов диалектики, пять общественно-экономических формаций и т. д. Так складывалась особая квазимарксистская (или “марксоидная”) партийно-государственная идеология, для которой марксизм стал инструментом обмана и манипуляции» (с. 414);

7) «Так, помимо разложения марксизма на школы, по-разному его интерпретирующие вследствие фрагментарного отражения, произошел еще один его распад. Он был даже более глубок, ибо отразил уже не только теоретические, но прежде всего социальные противоречия обществ, управляемых с помощью марксистской риторики. Это новое крушение марксизма как цельной теории выразилось в противостоянии квазимарксистской идеологии (как инструмента государственного управления) и собственно марксизма (ставящего перед собой задачи, от задач государственного управления отличные)» (с. 415);

8) «Понимание марксизма предполагает не только (да и не столько) пресловутое классовое чутье, не только и не столько знакомство с теоретическим партийным минимумом, но прежде всего высочайшую философскую культуру, или, иначе говоря, умение мыслить понятийно, логически, диалектически. А этого умения можно достичь, только освоив определенный объем философской и научной классики. В этом смысле марксизм на самом деле элитарен» (с. 415).

§ 4. ОБ ИСХОДНОЙ «КЛЕТОЧКЕ» ИЗЛОЖЕНИЯ

«...людям свойственно грешить, но гордиться своим грехом и торжествовать по поводу своего преступления – это наущения дьявола» (К. Маркс).

В книге Коряковцева и Вискунова приводится очень интересное размышление, мимо которого просто нельзя пройти: «Ставя перед собой задачу, изложить марксизм как систему категорий, исследователи задаются вопросом об исходной “клеточке” изложения. Вне всякого сомнения, это подражание самому Марксу, который в первом томе “Капитала” взял категорию “товар” в качестве исходного пункта системы экономических категорий буржуазного общества. Кроме того, сходным образом рассуждал и Ленин: изложение диалектики (или диалектического учения) может начинаться с любой категории, “с самого простого, обычного, массовидного”. Развертывая произвольно выбранную “массовидную” категорию, можно получить категориальные ряды, и “порой весьма неожиданные”, как замечает П. Н. Кондратов. В итоге могут оказаться разработаны разные стороны учения Маркса или даже сформулированы разные “марксизмы”, коль скоро их содержание зависит от исходной “клеточки”» (с. 418).

По поводу здесь изложенного, как бы снова возвращаясь к теме диалектики, следует сказать следующее. Когда «исследователи задаются вопросом об исходной “клеточке” изложения», то, очевидно, речь у них идет именно о диалектической форме изложения. Конечно, Коряковцев и Вискунов правы, когда указывают на подражание в этом Марксу. Но при этом ими, как и Марксом, и Лениным, и всеми другими т. н. «материалистическими диалектиками», игнорируется один принципиально важный момент. Для того чтобы диалектическая логика развертывалась изначально последовательно, нужно обязательно (в этом Гегель был совершенно прав и не так поверхностно наивен, как показалось Марксу и др.), чтобы ее весь процесс порождался изначальным моментом отчуж-

дения и/или самоотчуждения от Абсолютного Первоначала – Идеи. При этом данный процесс как бы неизбежно «пронизывается», «освещается» и/или сопровождается этой Идеей до самого своего завершения этого постижения и/или возвращения (вероятно, о том же «припоминание» у Платона) на новом уровне к Абсолютной Истине. Т. е. без изначального допущения, ноумена или даже ментального феномена Абсолютного Первоисточника – Идеи и/или веры в возможность существования Абсолютной Истины надеяться на саму возможность осуществления какого-либо феноменологического движения и/или самодвижения диалектически последовательно (т. е. обязательно разумно и даже чуть ли не целесообразно, помните же гегелевское «все действительное разумно, все разумное действительно») развертываемых спекулятивно имманентных специфических категорий и понятий даже не просто нелепо – это совершенно nonsensical. Поэтому, вероятно, хоть как-то оправданной диалектика и может быть только в ее же лишь спекулятивном гегелевском варианте феноменологического описания замкнутой диалектической системы сугубо специфических понятий, исчерпывающе уже описанной самим Гегелем (поэтому он, вероятно, и заявлял, что на нем философия будет завершена; между прочим, Маркс, отвергая вообще философию, косвенно как бы подтверждал эту его мысль). Именно этот необходимый момент не понимают и/или упорно игнорируют все материалисты-марксисты.

Более того, все марксисты (как Ленин и прямо указал) наивно полагают, что «изложение диалектики (или диалектического учения) может начинаться с любой категории, «с самого простого, обычного, “масовидного”». Предполагая Абсолютную Идею, диалектик по крайней мере честен в отношении к своим феноменологическим возможностям. Развертывая же произвольно выбранную любую категорию, т. е. изначально допустив ее чуть ли не абсолютную истинность, самотождественность, а не только обусловленное значение (поверив в безупречность на самом деле только лишь собственного выбора и адекватность своего представления о реальной эмпирической действительности, т. е. заменив «внутренне» необходимое Абсолютное на «внешнее» произвольное кажущееся «фактическое»), можно, вероятно, как-то при титанических усилиях (напряжения спекулятивной понятийной сетки на рассматриваемый предмет или процесс, как это талантливо делал Маркс, хотя даже и ему это не всегда удавалось) получить некие категориальные ряды, не только «порой весьма неожиданные», как замечает П. Н. Кондратов, но и практически никогда не соответствующие действительности. Если такое соответствие в каком-то случае и может быть найдено, то, вероятнее всего, оно, естественно, будет случайным. В итоге могут оказаться якобы разработанными не только разные стороны учения Маркса, сформулиро-

ваны разные «марксизмы», но и даже созданы новые такие же красивые, величественные, всеобщие, убедительные и столь же ложные учения, как и само учение великого Карла Маркса, коль скоро их содержание зависит от исходной произвольно выбранной и вероятнее всего искусственной «клеточки», даже если эта «клеточка», на самом деле и не просто единичное и обособленное понятие, а некое «особое общественное отношение». Как, например, у Маркса «товар», ведь это существа проблемы не снимает.

В книге Коряковцева и Вискунова в целом верно, но, как обычно, некритически трактуется или описывается метод исследования Маркса в «Капитале». «У Маркса идет речь об изучении конкретного социального феномена – способа производства (в данном случае – капиталистического). Классик, изучая его, не просто разворачивает систему категорий, он, оставляя верным материалистической установке, выводит эту систему из действительного общественного развития. Товар, конечно, фигурирует в качестве исходной “клеточки” категориальной системы, описывающей капитализм. Но прежде всего как социальное явление товар содержит в “свернутом виде” все капиталистическое общественное развитие. В итоге анализа товар (не как понятие, а как особое общественное отношение) оказывается противоречивым единством меновой и потребительской стоимости» (с. 419).

Кстати, как раз метод исследования Маркса в «Капитале». Весьма показательный пример того, как путем диалектической спекуляции можно представить убедительным и правдоподобным все, что угодно. Здесь не место приводить всю многообразную аргументацию (исчерпывающе описанную Бем-Баверком еще 120 лет назад, рассматриваемую нами в отдельных соответствующих главах), вне всякого сомнения, практически неоспоримо доказывающую ложность и/или неприемлемость теории трудовой стоимости, а значит, и принципиальную невозможность путем разворачивания противоречивого единства меновой и потребительной стоимости верно или адекватно исследовать «все капиталистическое общественное развитие». Т. е. классик, оставаясь верным материалистической и диалектической установке, изучая капиталистический способ производства, просто спекулятивно разворачивает систему собственных категорий, выводя эту систему из собственных ложных допущений и/или ошибочных представлений о общественном развитии.

Коряковцев с Вискуновым указывают на то, что «В своем социальном учении Маркс опирается не на изолированные категории, а на пары, оппозиции категорий, которые, к тому же, всегда стремятся к синтезу в третьей» (с. 419).

Таким образом, выходит, что если даже исключить в материалистической диалектике, как того требуют Коряковцев и его соавтор, «оперирование единичными, обособленными понятиями, тем более, в качестве

исходной “клеточки” развития понятийного инструментария (то есть, самой категориальной системы, теории)», то это никак еще не исключает возможность построения совершенно ложного, никак не соответствующего действительности, материалистическо-диалектического категориального ряда. На опасность создания такого «ряда» настойчиво указывают сами авторы. Как нам кажется, с точки зрения последовательного диалектика, в том случае, когда идет выяснение имманентного «разумного» и/или диалектического содержания предмета или процесса, задача состоит в реконструкции категориальной системы якобы самого этого предмета и/или объекта, взятого как бы «самого по себе». Эту задачу можно пытаться решить, исходя только из внутренней логики становления самого этого предмета, объекта или процесса (якобы обязательно присутствующей всегда и везде), а не каких-либо «внешних» и/или существенных категорий, противопоставленных этому становлению в качестве «фундаментальных». Но при этом следует иметь в виду, что на самом деле выбор подобных категорий, да, вероятнее всего, и их синтез неизбежно всегда будет произвольным, поскольку он так или иначе изначально задан идеей, целью, допущениями, установкой и волей исследователя. По этой причине в итоге неизбежно получаются конструкции, заведомо односторонне и/или неполно интерпретирующие наблюдаемый реальный в действительности предмет, объект или процесс.

§ 5. О ОНТОЛОГИЧЕСКОМ ПЕРВОНАЧАЛЕ

Нам очень импонирует то, как в книге описано онтологическое Первоначало (саморазличающееся единство Абсолютного), изложенное в классической немецкой философии у Фихте, Шеллинга и Гегеля. «Субстанция-субъект самораздваивается, поскольку самоотчуждается в “свое иное”», в свое “инобытие”. При этом источник ее отчуждения, распада заключен в ней самой. Отчуждение здесь – продукт именно ее самоотчуждения, а не внешнего воздействия. Отчуждение и самоотчуждение являются моментами и условиями сохранения целостности предмета, иначе говоря, являются условиями его самоосвоения / присвоения. Отчуждение, самоотчуждение, а, с другой стороны, освоение/присвоение и самоосвоение / самоприсвоение, сливаются в единый процесс становления конкретного тождества, которое само понимается как процесс. Хотя все эти категории в немецкой классической философии четко не проговариваются, но их содержание скрыто содержится в ней» (с. 421–422).

Удивляет то, что при таком верном и глубоком понимании онтологической необходимости отчуждения и/или самоотчуждения, того, что его наличие является условием не только сохранения целостности всякого предмета или объекта, но и начала вообще любого процесса движения как «изнутри», так и «извне», авторы как истые марксисты упорно игнорируют эти очевидные изначальные онтологические основания отчуждения.

Далее Коряковцев и Вискунов последовательно продолжают: «Поскольку диалектика основана на обнаружении различия в конкретном тождестве, то категории отчуждение и самоотчуждение выражают специфику этого различия: саморазорванность тождества, его самораспад и вместе с тем, наличие и воспроизводство его внутреннего единства, то есть – его частичную деформацию. В диалектической традиции эти понятия обретают смысл только, когда предполагается их противоположность – неотчужденное состояние данного предмета или, говоря языком Гегеля, нечто, существующее в соответствии со своей сущностью» (с. 422).

Как могли Маркс, Коряковцев и его соавтор, да и все материалисты-диалектики не придать должного значения этому факту – просто непостижимо. Не только понятия отчуждения, самоотчуждения, освоения / присвоения и самоосвоения / самоприсвоения, но в конечном итоге все понятия и сама диалектика обретают хоть какой-то действительный смысл только лишь тогда, когда предполагается или допускается некое неотчужденное состояние от Идеи, нечто Абсолютно Идеальное, существующее непосредственно в соответствии со своей сущностью. В книге верно указывается на то, что в гегелевской диалектике «снятие отчуждения знаменует конец всякого самодвижения и сворачивание всякой диалектики. Торжествует неподвижная гармония в-себе-и-для-себя-сущего Абсолюта и весь мировой исторический процесс завершается, наступает конец мира, блаженная неподвижная вечность» (с. 422), но при этом не акцентируется внимание на том, что наступает конец именно этого несовершенного отчужденного посюстороннего мира, а наступающая блаженная неподвижная вечность неотчужденного принадлежит уже потустороннему совершенному миру, и только там она, вероятно, как-то и возможна.

Весь самоуверенный пафос учения Маркса опирается на игнорирование и/или на неприятие этих изначальных необходимых спекулятивно-диалектических допущений, что неизбежно извращает саму суть онтологии, калечит и нарушает саму диалектическую логику. У Фейербаха «субъект-объектные отношения были перенесены из онтологии в антропологию и социологию. Природное (внечеловеческое) было истолковано как лишенное сознания / Разума и потому как бессубъектное, но в то же время, как и неотъемлемая часть человеческого организма.

Использование категориальной пары субъект– объект ограничилось рамками человеческого мира. Соответственно, способностью самораздаиваться, самоотчуждаться в “свое иное”, в свое “инобытие”, равно как и присваивать/осваивать свою собственную сущность, оказался наделенным только человек. Хотя, у растений и животных так же имеется отчуждение» (с. 422), но оно именно не самоотчуждение, поскольку, по мнению авторов, «причины этого отчуждения находятся вне деформированного природного объекта». «У них так же есть освоение (животное осваивает пищу). Но у них нет самоосвоения / самоприсвоения, ибо растение и животное осваивают природное вещество, данное непосредственно, а не самого себя, не продукты собственной деятельности» (с. 423).

Продолжая, авторы приходят далеко не к бесспорному выводу о том, что «Самоотчуждение и самоосвоение / самоприсвоение возможны только в человеческом мире в силу универсальности (хотя бы только потенциальной) человеческой жизнедеятельности, в силу способности человека быть субъектом самого себя и своего собственного мира, каким бы он ни был» (с. 423).

Ведь, как представляется, везде, где может быть хоть как-то усмотрено духовное («внечеловеческое» никак не тождественно «лишенное сознания») или даже вообще жизненное, необходимо так или иначе также имеется некое «отчуждение». Вероятнее всего, и то, что онтологические основания любого отчуждения прежде всего должны быть изначально именно «внутренними».

§ 6. О «ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ ВООБЩЕ»

«Никакие писания и поучения не помогут, пока нас не принудят нужда и нищета» (М. Лютер).

Изначальное призвание пролетария, «как и всякого другого человека, заключается в том, чтобы удовлетворять свои потребности» (Маркс, *Энгельс, т. 3, с. 279*).

«Где же искать избавления, раз позор стал честью и порок добродетелью?» (П. Фрютттин).

«Не алчность богатого меньшинства, а склонность каждого пользоваться малейшей возможностью, позволяющей улучшить свое материальное благополучие, приводит к незащищенности производителя» (Л. Мизес, «Человеческая деятельность», с. 644).

В «Марксизм и полифония разумов» говорится, что «В классическом марксизме антропология Фейербаха преобразовалась в знание о новом

конкретно-историческом ином. Человеческая сущность рассматривалась уже не только отвлеченно от конкретно-исторической ситуации, не только как “родовая сущность” – абстрактное единство человеческих отношений, а двояко: “мы должны знать, какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху”, – как бы между прочим и как что-то само собой разумеющееся, записал Маркс в первом томе Капитала и не в основном тексте, а в сноске» (с. 423).

Примечание. Интересная реплика Маркса: «Органическое бессилие – основной закон их существования как и вообще всякого организма, существующего лишь постольку, поскольку его терпят» (т. 9, с. 205).

К большому сожалению, при этом здесь никак не отмечается очень важный момент и недостаток учения Маркса, который в дальнейшем сказывается крайне негативно и в теории, и в практике марксизма. Дело в том, что, несмотря на наличие у Маркса подобных (правда, весьма редких реплик) высказываний, свидетельствующих о том, что существует некая имманентная «человеческая природа вообще», которая как-то «модифицируется в каждую исторически данную эпоху», им нигде не указывалось то, что «человеческая природа» в действительности имеет не одно, а несколько фундаментальных автономных оснований.

К таким основаниям по-видимому следует отнести: 1) идеальное, нравственность, представление о справедливости и красоте, математическое и некий мир идей; 2) духовность, душевность, ментальное или психическое (мысленный мир), осознанность, включающую в себя четыре основных формы: религию, науку, искусство, философию, плюс волю и некое бессознательное, эмоционально-чувственное, интуицию, инстинкт, вообще жизненное, восприятие, память, каждая из которых имеет собственную историю; 3) мозг, нервную систему вида, т. е. органические носители сознания; 4) специфические физическую и химическую составляющие, биолого-физиологическую структуру вида; 5) социальность как особенность вида; 6) расовую и/или этническую принадлежность; 7) цивилизационную и/или социально-классовую принадлежность, способность и потребность в труде и культуре.

Каждое из перечисленных оснований, характеризующих человеческую природу, необходимо имеет свою собственную автономную историю, несводимую вполне к только лишь одному совершенно определенному единому процессу развития человеческой природы. Все в действительности значительно сложнее и неопределеннее, чем это казалось классикам. Уайтхед, по большому счету, говорит то же самое: «Люди приводятся в движение мыслями, а также молекулами, из которых состоят их

организмы, умом и неосознанными силами». Авторы, конечно, наивно заблуждаются, когда говорят, что «В условиях классового общества эта “модификация” тождественна социальному отчуждению, которое теоретически выражает политическая экономия» (с. 423).

Ясно, что т. н. «модификация» человеческой природы в соответствии с исторической эпохой вполне несводима только лишь к ее формам социального отчуждения. Более того, одна политическая экономия даже теоретически не может исчерпывающе выражать все формы отчуждения, имеющиеся в обществе. Ведь она, естественно, описывая только политические и экономические формы отчуждения, лишь косвенно может касаться и иных необходимых и, возможно, неизбежных имеющихся форм отчуждения в жизни человека. Вполне естественно, что общественную связь людей политическая экономия рассматривает только лишь сугубо «в форме обмена и торговли». Маркса, как, по-видимому, и его adepts – наших авторов, почему-то не устраивает, что эту, как говорит сам классик, «отчужденную форму социального общения политическая экономия фиксирует в качестве существенной и изначальной и в качестве соответствующей человеческому предназначению» (*т. 42, с. 24*).

Авторы несколько развили эту мысль следующим образом: «политическая экономия относится к человеку как к “винтику” экономического механизма, поскольку рассматривает подчинение экономической целесообразности (и не только рабочего, но и капиталиста, то есть, всеобщее подчинение) как выражение самой человеческой природы». Далее Коряковцев и его соавтор делают заявление в лучших компартийных традициях, прямо «пальчики оближешь»: «В этом состоит идеологическая функция политической экономии: полагая рыночные отношения как соответствующие человеческой сущности, она представляет собой их научно окрашенную апологетику» (с. 424). Продолжая все уже выше сказанное, авторы, подводя некие итоги описания положений Маркса, приводят хоть и неплохую, но, как всегда, некритичную интерпретацию: «Следовательно, согласно Марксу, во-первых, необходимо различать, с одной стороны, родовую сущность человека, а с другой – ее историческую “модификацию” как степень полноты ее воплощения в ту или иную конкретно-историческую эпоху. Во-вторых, следует признать, что в человеческой истории до сих пор имеет место неполная реализация родовой человеческой сущности в целом. Это выражается, в частности, в разделении общества на классы. Его причиной является человеческое самоотчуждение. Иными словами, на заре своего существования человек развивает свою родовую сущность в отчужденной форме, лишь в ходе

поступательного исторического развития делая себя человеком, осваивая и присваивая свой собственный мир» (с. 424).

По этому поводу следует сказать следующее.

1. В эволюционном процессе своего вида и в ходе поступательного общественно-исторического процесса, необходимо осуществляемого в неких неизбежно отчужденных формах, человек действительно обречен так или иначе осваивать и присваивать свою собственную природу, да и весь собственный мир, пока не будет исчерпан весь его сущностный потенциал. Иными словами, до тех пор, пока в человеческой истории будет иметь место «неполная реализация родовой человеческой сущности в целом», собственно, и будет продолжаться какое-либо развитие и вообще осуществляться какая-либо его жизнедеятельность.

2. Причиной разделения общества на классы является не столько человеческое самоотчуждение, как прежде всего осуществление необходимого общественного разделения труда.

3. Та или иная историческая «модификация» родовой сущности человека вовсе никак не указывает на степень полноты ее воплощения в ту или иную конкретно-историческую эпоху. Ведь мы и сейчас не менее далеки от понимания того, какова в действительности в конечном итоге должна быть сущность человека, как и в начале пути. Ведь, скорее всего, и сама «сущность человека» неким образом эволюционирует в процессе осуществления всеобщей эволюции.

Примечание. Плеснер обоснованно утверждает, что: «человек как одомашненное животное окупает утрату свободной жизни гипертрофией влечений и принуждением к вытеснению» (Плеснер Х. *«Ступени органического и человека: введение в философскую антропологию»*, с.272). Однако, «То, что человек естественно присущими ему средствами не может насытить свои влечения, что он не успокаивается на том, что он существует, и желает большего, чем он есть; и что он есть, что он хочет значить и неотвратимо влечется к ирреальному в искусственных формах своего поведения, обычаев и нравов, имеет свое последнее основание не во влечении, не в воле и не в вытеснении, а в эксцентрической жизненной структуре, форме-типе самой экзистенции. Что можно считать у человека “побуждением” к культуре — это единственно конститутивную неуравновешенность его особого рода позициональности, а никак не расстройство якобы первоначально нормальной, некогда гармоничной и способной к обретению новой гармонии жизненной системы». Именно «Искусственность в поступках, мыслях и мечтах есть то внутреннее средство, благодаря которому человек как живое природное существо приходит в согласие с самим собой» (там же, с.273).

§ 7. ОСНОВНЫЕ ДОГМАТЫ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ ИСТОРИИ

«Наша теория – не догма, а разъяснение процесса развития, который включает в себе ряд последовательных фаз»
(Ф. Энгельс, *т. 36, с. 497*).

«Наша теория – это теория развития, а не догма, которую надо выучить наизусть и механически повторять»
(Ф. Энгельс, *т. 36, с. 504*).

«Пока профессора создавали теорию истории, история продолжала свой бурный бег, совершенно не заботясь об истории господ профессоров» (К. Маркс, *т. 6, с. 44*).

Говорят, или, точнее, принято говорить, что Маркс обосновал «материалистическое понимание истории», стал создателем «диалектического и исторического материализма», хотя он сам никогда не использовал указанные термины. Первым употребил их Энгельс, а популяризировали Плеханов и Каутский. Маркс всегда утверждал, что «Экономические эпохи различаются не тем, что производится, а тем, как производится, какими средствами труда. Средства труда не только мерило развития человеческой рабочей силы, но и показатель тех общественных отношений, при которых совершается труд», «Как ни мало историческая наука знает до сих пор развитие материального производства, следовательно (!?) основу всей общественной жизни, а потому и всей действительной истории, однако, по крайней мере, доисторические времена делятся на периоды на основании естественно-научных, а не так называемых исторических изысканий, по материалу орудий и оружия: каменный век, бронзовый век, железный век» (*т. 23, с. 191*). Энгельс, как бы поясняя эту материалистическую позицию, говорил, что был придуман специальный термин – «“исторический материализм”, именно для обозначения того взгляда на ход всемирной истории, который конечную причину и решающую движущую силу всех важных исторических событий находит в экономическом развитии общества, в изменениях способа производства и обмена, в вытекающем отсюда разделении общества на различные классы и в борьбе этих классов между собой» (*т. 22, с. 306*).

Примечание. Но, судя по всему, фактически самым фундаментальным является практический «вопрос о том, существуют ли какие-либо средства достичь большего предложения, кроме увеличения производительности человеческих усилий путем инвестирования дополнительного капитала» (Л. Мизес, «Человеческая деятельность», *с. 644*).

Аллан Мегилл сформулировал вопрос: «Насколько “материалистична” материалистическая концепция истории?»

Примечание. Классики, осенью 1844 года, описывая позиции материалистов, вполне уверенно заявляли: «Не требуется большой остроты ума, чтобы усмотреть необходимую связь между учением материализма о прирождённой склонности людей к добру и равенстве их умственных способностей, о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии внешних обстоятельств на человека, о высоком значении промышленности, о правомерности наслаждения и т. д. – и коммунизмом и социализмом. Если человек черпает все свои знания, ощущения и пр. из чувственного мира и опыта, получаемого от этого мира, то надо, стало быть, так устроить окружающий мир, чтобы человек в нём познавал и усваивал истинно человеческое, чтобы он познавал себя как человека. Если правильно понятий интерес составляет принцип всей морали, то надо, стало быть, стремиться к тому, чтобы частный интерес отдельного человека совпадал с общечеловеческими интересами. Если человек несвободен в материалистическом смысле, т. е. если он свободен не вследствие отрицательной силы избегать того или другого, а вследствие положительной силы проявлять свою истинную индивидуальность, то должно не наказывать преступления отдельных лиц, а уничтожить антисоциальные источники преступления и предоставить каждому необходимый общественный простор для его насущных жизненных проявлений. Если характер человека создаётся обстоятельствами, то надо, стало быть, сделать обстоятельства человеческими. Если человек по природе своей общественное существо, то он, стало быть, только в обществе может развить свою истинную природу, и о силе его природы надо судить не по силе отдельных индивидуумов, а по силе всего общества» (*т. 2, с. 145–146*).

Ранее мы уже говорили о том, что существуют серьезные противоречия внутри самого т. н. «материалистического понимания истории». Однако Мегилл правильно отметил, что по крайней мере главные итоги размышлений Маркса и Энгельса об историческом материализме совпадают. Для этого нашего исследования, без сомнения, вполне допустимо в равной мере привлекать высказывания и Энгельса. Энгельс говорит, что «материалистическое понимание истории исходит из того сложения, что производство, а вслед за производством обмен его продуктов, составляет основу всякого общественного строя...»

Примечание. Маркс как бы даже уточняет это высказывание Энгельса: «Самые цивилизованные народы, как и самые неразвитые дикари, должны обеспечить себя питанием, прежде чем позаботиться о чём-нибудь другом; рост богатства и прогресс цивилизации происходит обыкновенно в той же пропорции, в какой сокращается труд и издержки производства, потребные для получения предметов питания» (*т. 9, с. 320*). В другом месте в начале 1849 года он говорит: «общественные отношения, отношения собственности, всегда ниспровергались, как раз постоянными изменениями в способе труда и разделении труда» (*т. 6, с. 198*), а «общественные кризисы... разражаются в виде политических революций» (*т. 6, с. 260*).

Складывается такое впечатление, что различные категории, вводимые Марксом в развиваемую им «материалистическую концепцию

истории», как правило, являются лишь как бы модификациями производственной деятельности человека. Вообще все категории у Маркса как бы только выражают разные аспекты одной тотальности, кажется, все в человеческой жизни им рассматривается специфически извращенно, исключительно лишь как то или иное проявление производственной деятельности.

Маркс организует весь свой рассматриваемый научный материал так, как если бы совокупные сущности обладали бы собственными простыми качествами: как если бы капитализм был бы чем-то большим, чем простая сумма его частей и отношений. Тем самым получается, что простая реформа капитализма, выражаемая в преобразовании или усовершенствовании отдельных его элементов, абсолютно недостаточна для преобразования капиталистического общества. Даже значительные сегментарные, да и структурные реформы, с точки зрения Маркса, недостаточны, т. к. капитализм должен быть уничтожен вообще как таковой в целом, как некая тотальность. Ведь именно нечто имманентное капитализму в целом приведет его к неизбежному коллапсу. Капитализм как целое содержит в себе собственную гибель, она имманентна капитализму, а ее воплощение и есть социализм. Весь марксов анализ капитализма построен на допущении того, что капитализм есть как бы системный тотальный закон, и только его полное уничтожение может привести к позитивному результату. И в этом трудно с ним не согласиться, если, конечно, речь идет о действительно фундаментальных первопричинах, таких, например, как разделение труда и порождаемая им эксплуатация, да и сам факт необходимости живого труда как такового. Ведь никакие, даже самые радикальные реформы не могут изменить характерную сущность капитализма, заключающуюся в рынке (обслуживающем разделение труда), в эксплуатации живого труда, в отчуждении и иррациональности, в имманентной способности порождать процент.

Маркс находился в совершенно принципиальной радикальной оппозиции к существующему порядку вещей. Скорее всего, он действительно эмоционально изначально был предрасположен к отрицанию установленных порядков. Судя по всему, Мегилл правильно указывает на три основные этого причины:

- 1) существующий порядок вещей отчуждает от себя человека;
- 2) капитализм обладает эксплуататорской сущностью;
- 3) капитализм иррационален.

Кажется, в целом нельзя не согласиться с этой марксовой оценкой капитализма. Но по факту капитализм оказывается тем наименьшим злом, которое мы вынуждены принять в принципе, т. к. уровень развития производительных сил не может нам позволить отказаться от необ-

ходимого разделения труда. Правда, при этом нам никто не запрещает постоянно реформировать, улучшать и оптимизировать, гуманизировать существующий порядок капитализма (даже при том, что сущность капитализма иррациональна, т. е. разумное его реформирование весьма условно и носит лишь локальный характер). Следует понимать и не забывать, что любое радикальное революционное изменение общественных отношений, призванное уничтожить капитализм, но не преодолевающее фундаментальных оснований его экономической сущности (а именно – разделение труда, отчуждение человека, эксплуатации живого труда, товарно-денежных отношений), вне всякого сомнения, ведет в исторический катастрофический тупик.

Суть аутентичного марксистского материалистического понимания истории представлена (законспектированными Мегиллом из марксова предисловия в «К критике политической экономии» 1859 г., т. 13, с. 6–8) в изложенных ниже 15-ти догматических тезисах классического марксизма. Возможные критические комментарии и замечания к этим марксистским догматам – в скобках.

1. В общественном производстве в своей жизни люди вступают в определенные необходимые, от их воли не зависящие отношения – производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил.

(Любые отношения, в которые вступают в своей жизни люди, – так или иначе как-то зависят от их воли. Воля, а значит, та или иная мотивация являются факторами, влияющими на формат отношений, в том числе и производственных. Не существует никакого автоматического, совершенно независящего от воли и сознания людей, соответствия между производственными отношениями и определенной ступенью развития их материальных производительных сил).

2. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания.

(Взаимозависимость между базисом и надстройкой, т. е. их соответствие, достаточно условна и в каждом случае весьма специфична и индивидуальна).

3. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще.

(Способ производства материальной жизни и духовные процессы жизни вообще взаимообуславливают друг друга. При этом идеальная составляющая естественно всегда первична).

4. Не сознание людей определяет их бытие, а наоборот – их общественное бытие определяет их сознание.

(Но с точки зрения активной революционной пропаганды и агитации, именно революционная сознательность людей определяет их бытие, а не наоборот – их общественное бытие определяет их сознание. Тем самым уже как бы очевидно необходимое взаимное влияние и взаимоопределение сознания и его бытия).

5. На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями или – что является только юридическим выражением последних – с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались.

(Любые проявляемые отношения характеризуются некоторыми противоречиями, которые они призваны сглаживать или разрешать. В зависимости от конкретных обстоятельств они могут критически обостряться или усугубляться. Отношения собственности, действительно являются или должны являться юридическим выражением производственных отношений. Развитие производительных сил характеризуемо некими ступенями собственного развития, например технологическими этапами, популяционными биоритмами, научно-культурными прорывами и т. п.).

6. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы.

(Из форм развития производительных сил эти отношения могут иногда, в определенных условиях превращаться в их оковы).

7. Тогда наступает эпоха социальной революции.

(Тогда может наступить эпоха социальной революции, для которой необходимо наличие целого ряда друг другом не обусловленных факторов).

8. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке.

(Изменения – хоть в базисе, хоть в надстройке – приводят к изменениям во всей системе, так как они друг друга обуславливают).

9. При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественнонаучной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче – от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение.

(При рассмотрении радикальных изменений или переворотов необходимо отличать как бы «материальный» переворот в экономических условиях производства от переворота идеологических форм (юридических, политических и других культурных форм), в которых люди осознают эти процессы).

10. Как об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает, точно так же нельзя судить о подобной эпохе переворота по ее сознанию. Наоборот – это сознание надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями.

(Сознание следует пытаться объяснять не только «внутренней» казуальностью (феноменологией), но и исходя из «внешних» противоречий материальной жизни).

11. 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 существования в недрах самого старого общества.

(Нельзя согласиться с однозначной категоричностью этого предложения. Все может быть: и формация может деградировать преждевременно, и новые элементы в производственных отношениях могут проявиться до того, как для них созреют достаточные материальные условия. Абсолютной синхронности не существует).

12. Поэтому человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, т. к. при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налицо или по крайней мере находятся в процессе становления.

(Как уже выше нами отмечалось, человечество далеко не всегда ставит перед собой только такие задачи, которые оно может разрешить. Желаемое практически всегда выходит за рамки возможного. Поэтому, как правило, цель или задача возникает задолго даже до осознания необходимых материальных условий для ее решения. Вовсе не факт, что необходимое решение вообще есть или возможно).

13. В общих чертах азиатский, античный, феодальный и современный буржуазный способы производства можно обозначить как прогрессивные эпохи одной общественной экономической формации.

(В общих чертах азиатский, античный, феодальный и буржуазный, т. е. все до сих пор известные способы и производства можно обозначить как прогрессивные эпохи одной экономической общественной формации, основанной на факте разделения труда и возможности получения процента от экономической деятельности).

14. Буржуазные производственные отношения являются последней антагонистической формой процесса общественного производства; антагонистической не в смысле индивидуального антагонизма, вырастающего из общественных условий жизни индивидуумов, но развиваю-

щиеся в недрах буржуазного общества производительные силы создают вместе с тем материальные условия для разрешения этого антагонизма.

(Пути Господние – неисповедимы. Если мы не видим, что буржуазные производственные отношения исчерпали себя, как мы можем делать вывод о том, что они являются последней антагонистической формой общественного производства вообще? Почём мы знаем или можем думать, что будущая социалистическая или коммунистическая формация будет лишена каких-либо антагонизмов? Ведь если будут существовать какие-либо производственные и общественные отношения, то противоречия и некие антагонизмы не только неминуемы, но и необходимы – иначе развитие невозможно. И за коммунизмом, следуя марксовой логике, обязательно должна возникнуть новая еще более прогрессивная общественная формация. Развивающиеся в недрах любого общества производительные силы создают не только противоречия и антагонизмы, но и новые (правда, не идеальные) материальные условия (формы), которые мы можем попробовать применить для разрешения этого антагонизма. Конечно, нам даже трудно представить экономику и производственную систему, в которой будет отсутствовать живой труд или разделение труда вообще, но если она действительно когда-нибудь возникнет, наличие в ней каких-либо противоречий просто неминуемо. Вовсе не факт, что человечество способно разрешить любые антагонизмы).

15. Поэтому буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества.

(Буржуазной общественной формацией, по идее, действительно завершается история человеческого общества, которая посвящена развитию и исчерпанию всех форм разделения труда, вплоть до отрицания живого труда как такового. На сегодняшний день мы можем констатировать лишь то, что история показала, насколько непредсказуемо развитие производительных сил, что говорить о будущих возможных формациях сейчас просто нелепо. Как и верить в добродетельный характер истории абсурдно. Очевидно, что пока, слава Богу, существующие производственные и общественные отношения в цивилизованном мире не являются непреодолимыми оковами для дальнейшего прогрессивного развития производительных сил).

Следует согласиться с Мегиллом – в вышеперечисленных 15-ти тезисах «Маркс выстраивает четыре тесно связанных аспекта исторического материализма:

- 1) формулирует определенное множество специфических коммунистических категорий социального анализа;
- 2) предлагает свое как бы коммунистически-материалистическое обобщенное описание исторического процесса;

3) обрисовывает контуры некой новой материалистической метафизики истории;

4) выражает веру в добродетельный характер истории.

Как представляется, именно это – последнее – обстоятельство более всего и обнажает слабость всего т. н., «материалистического понимания истории» (А. Мегилл, «Карл Маркс: время разума», с. 200–201).

Вообще прежде всего нужно осознать, что исторический опыт, т. е. опыт сложных явлений, никогда не может «ни доказать, ни опровергнуть какую-либо конкретную теорему. Опыт, получаемый исключительно из сложных явлений, не исключает интерпретаций, основанных на выдавании желаемого за действительное» (Л. Мизес «Человеческая деятельность», с. 650). Маркс, судя по всему, этого не понимал. «Правда, с нами, людьми, редко случается, что мы ищем ослицу и находим царство. Обычно мы находим то, что ищем. Но наша находка претерпевает превращение и подчас царство также становится ослицей. Закономерно, что люди в конечном счете не ведают, что творят, открывая это для себя лишь благодаря истории» (Плеснер Х. «Ступени органического и человек: введение в философскую антропологию», с.292).

Как бы оно там ни было, мы нередко находим у Маркса склонность к ничем не подтверждаемым заявлениям. Концепцию его истории, естественно, нельзя назвать вполне корректной, поскольку в ней не постулируется тезис о том, что произошедшие события случились потому, что должны были привести к таким-то и таким запланированным результатам. Если смотреть на работы Маркса с точки зрения всех сегодняшних высот интеллекта и образованности, то, конечно, обсуждаемые им вещи предстают гораздо более абстрактными, как бы «сказочными» и даже «мистическими», чем они есть на самом деле.

§ 8. ПРОИЗВОДИТЕЛЬНЫЕ СИЛЫ, ПРОИЗВОДСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ И СПОСОБ ПРОИЗВОДСТВА

«...все исторические коллизии, согласно нашему пониманию, коренятся в противоречии между производительными силами и формой общения» (Маркс, Энгельс, т. 3, с. 74).

По Марксу, производительные силы – это средства производства (информация, предметы и средства труда) и рабочая сила. Производственные отношения – это отношения людей, складывающиеся в процессе производства (организационно-технические и собственно экономические).

Примечание. Интересно уточняющее замечание Маркса по поводу взаимосвязи производительных сил и общественных отношений: «История армии всего нагляднее подтверждает правильность нашего воззрения на связь производительных сил и общественных отношений. Вообще, армия играет важную роль в экономическом развитии. Например, заработная плата вполне развивается прежде всего в армии у древних. Точно так же “лагерное имущество” (личное имущество солдат) у римлян является первой правовой формой, в которой владение движимой собственностью признается за лицами, не находящимися на положении отцов семейств. Так же и цеховой строй получает свое начало в корпорации рабочих команд при войске др. Рима. Здесь же впервые применяются машины в крупном масштабе. И даже особая ценность металлов и употребление их в качестве денег основывается, по-видимому, первоначально – после того как миновал гриммовский каменный век, – на их военном значении. В армиях же было впервые осуществлено и разделение труда внутри одной отрасли производства. Кроме того, в истории армии с поразительной ясностью резюмируется вся история гражданского общества» (Маркс, *т. 29, с. 154*).

Маркс утверждает, что «Производительные силы труда увеличиваются прежде всего путем большего разделения труда, путем более всестороннего применения и постоянного усовершенствования машин», наряду с этим «растет потребность в расширении рынков, все более суживается всемирный рынок, остается для эксплуатации все меньше новых рынков» (*т. 6, с. 452*). К сожалению, Маркс явно игнорирует то, что прежде всего важен спрос, а значит, и новый спрос на совершенно новые товары и услуги, а значит, принципиально важны инновации.

Примечание. При этом в июле 1853 года Маркс делает весьма любопытное заявление: «я, ..., убежден, что попеременные повышения и падения заработной платы и возникающие на этой почве постоянные конфликты между хозяевами и рабочими являются при современной организации производства необходимым средством для того, чтобы пробудить энергию трудящихся, сплотить их в единый великий союз на борьбу против посягательства правящего класса и не допустить их превращения в апатичные, тупые, более или менее сытно накормленные орудия производства. При общественном строе, основанном на антагонизме классов, тот, кто хочет воспрепятствовать рабству не только на словах, но и на деле, должен решиться на войну... Если бы не было сменяющих друг друга продолжительных фаз застоя, процветания, лихорадочного возбуждения, кризиса и крайнего упадка, через которые проходит современная промышленность в своих периодически повторяющихся циклах, если бы не было обусловленного этой сменой фаз повышения и понижения заработной платы и постоянной, тесно связанной с этими колебаниями заработной платы и прибыли, войны между хозяевами и рабочими, рабочий класс Великобритании и всей Европы был бы

подавленной, умственно отсталой, внутренне опустошенной, покорной массой, для которой освобождение собственными силами было бы так же невозможно, как для рабов Древней Греции и Рима» (*т. 9, с. 174–175*). По Марксу, к сожалению, «люди, вообще говоря, предпочитают выжидать» (*т. 9, с. 170*), а обычное здравомыслие и трезвость в суждениях представляются ему «убожеством в целях и средствах» (*т. 9, с. 191*). Таким образом, получается, Маркс в конечном итоге как бы поддерживает известный парадоксальный большевистский лозунг «Чем хуже, тем лучше», потому что он уверен: «все имеет границы, и, в конце концов, даже самый терпеливый человек должен когда-нибудь показать, что и у него есть зубы...» (*т. 6, с. 48*). Маркс в 1848 году настаивает: «Наша почва – не почва законности, а революционная почва» (*т. 6, с. 109*).

В 1856 году мир представлялся Марксу следующим образом: «В наше время все как бы чревато своей противоположностью. Мы видим, что машины, обладающие чудесной силой сокращать и делать плодотворнее человеческий труд, приносят людям голод и изнурение. Новые, до сих пор неизвестные источники богатства благодаря каким-то страным, непонятым чарам превращаются в источники нищеты. Победы техники как бы куплены ценой моральной деградации. Кажется, что, по мере того как человечество подчиняет себе природу, человек становится рабом других людей либо же рабом своей собственной подлости. Даже чистый свет науки не может, по-видимому, сиять иначе, как только на мрачном фоне невежества. Все наши открытия и весь наш прогресс как бы приводят к тому, что материальные силы наделяются интеллектуальной жизнью, а человеческая жизнь, лишенная своей интеллектуальной стороны, низводится до степени простой материальной силы. Этот антагонизм между современной промышленностью и наукой, с одной стороны, современной нищетой и упадком – с другой, этот антагонизм между производительными силами и общественными отношениями нашей эпохи есть осязаемый, неизбежный и неоспоримый факт» (*Маркс, т. 12, с. 4*).

Согласно Марксу конфликт между производительными силами и производственными отношениями не может быть разрешен в рамках того социального устройства, в котором он возник. С нашей точки зрения, трудность заключается в том, что сложно понять, необходимо ли вообще, а если да, то когда именно и как разрешать существующий тот или иной конфликт. Ведь, по своей сути, конфликт – это нормальное состояние любого общества, т. к. нет и не может быть абсолютно гармоничных обществ и отношений внутри них. Конечно, в идеале определенный тип производственных отношений должен соответствовать определенному уровню развития производительных сил. В сумме

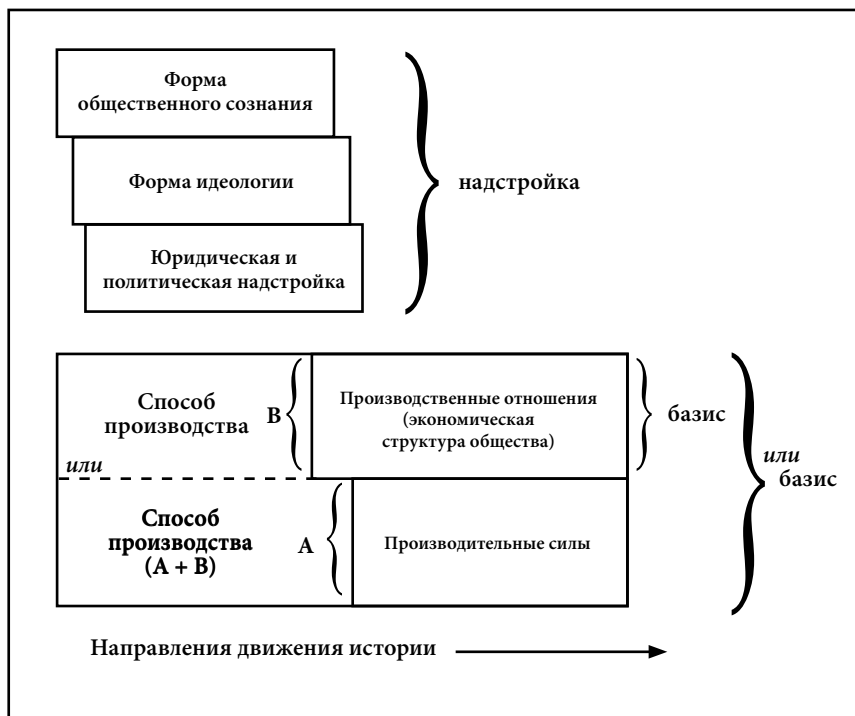
это соответствие характеризуется способом производства. Понятие способа производства Маркс относит к базису общества или в как бы другом модусе – к обозначению определенного исторического этапа развития общества. Первобытнообщинный, рабовладельческий и феодальный способы производства, кажется, как бы в результате нарушения этого закона соответствия пришли к коллапсу и/или гибели. С определённой точки зрения, подобный ракурс рассмотрения исторического процесса представляется вполне оправданным, несмотря даже на все допущенные в нем абстрагирования и упрощения. Маркс был убежден, что современный ему способ производства, который он назвал капиталистическим, будет сменен коммунистическим, где указанный конфликт между производительными силами и производственными отношениями разрешится. Нам кажется, что этот конфликт никогда окончательно не будет разрешен. Правда, можно себе представить и допустить радикальное изменение его форм: например, исчезновение живого труда и разделения основных форм труда должно привести к совершенно иным формам противоречий и конфликтов в обществе, в том числе, конечно, и в отношениях между т. н. «производительными силами» и «производственными отношениями».

Примечание. «Единственным условием, при котором европейские цивилизованные страны смогут не впасть в... промышленную, торговую и политическую зависимость (*от США в 1850 году!* – Ю. М.), ..., является социальная революция; это революция, пока еще не поздно, преобразует способ производства и обмена в соответствии с порождаемыми современными производительными силами потребностями самого производства, и сделает, таким образом, возможным создание новых производительных сил, которые обеспечат превосходство европейской промышленности и тем самым уравновесят невыгоды географического положения» (*т. 7, с. 233*), – просто потрясающее утверждение классиков... Каким именно образом на практике социальная революция, «единственное условие» преобразования, преобразует существующий способ производства и обмена (да еще и в соответствии с порождаемыми современными производительными силами потребностями самого производства), естественно, никак не поясняется. «Мы знаем, что новые силы общества, для того чтобы действовать надлежащим образом, нуждаются лишь в одном: ими должны овладеть новые люди, и эти новые люди-рабочие. Рабочие – такое же изобретение современности, как и сами машины» (*Маркс, т. 12, с. 4*). По Марксу получается, что социальная революция – это как бы совершенная панацея от всех возможных бед. Умиляет реплика «пока еще не поздно» – как это напоминает ожидания первых христиан на уже скорый конец света и второе пришествие со спасением! Но уже потрясает до глубины души последнее его высказывание, предусматривающее наличие неких «новых людей», так сказать, спасителей, которыми оказываются никто другие, как

«новые люди-рабочие» – «изобретение» той же самой грешной или падшей современности. Как будто можно налить молодое вино в старые мехи так, чтобы они не разорвались?

Марксова метафизика истории, очевидно, является исследованием форм исторической прогрессии. Эта форма прогрессии у него «естественно» диалектична, она реализуется только через возникновение и реализацию противоречий. Однако ведь возможны и иные формы не только прогрессии, но и регресса (возможности, которого вообще не рассматриваются Марксом), но они классиками не принимаются во внимание и попросту игнорируются. Гипотеза Маркса о соответствии производительных сил и производственных отношений довольно продуктивна, но только очень важно ясно понимать критерии такого соответствия. Но кто вообще может знать все эти нужные критерии?

Наверное, далее исследуя учение Маркса, нам есть смысл разобраться в его категориях социального анализа и их взаимосвязи. Они адекватно хорошо структурированы Мегиллом в его таблице № 3 (А. Мегилл, «Карл Маркс: время разума», с. 205), которую мы просто копируем.



Естественно, Маркс правильно полагал, что производительные силы обладают «приматом» над производственными отношениями. Производительные силы выступают базисом для производственных отношений. Маркс говорил следующее: «способ производства, те отношения, в рамках которых развиваются производительные силы, менее всего являются вечными законами, а соответствуют определенному уровню развития людей и их производительных сил, и что всякое изменение производительных сил людей необходимо ведет за собой изменение в их производственных отношениях. Так как важнее всего не лишиться плодов цивилизации – приобретенных производительных сил, то надо разбить те традиционные формы, в которых они были произведены» (т. 4, с. 144). Так что же в таком случае является в действительности богатством: «скопление товаров» или «приобретенные производительные силы»?

Примечание. Энгельс еще в 1845 году делает довольно важное, достаточно продуктивное заявление: «Конечно, положение пролетариата – главный пункт, но разве критика современного общества этим исчерпывается? На примере Фурье, который, за исключением позднейших своих сочинений, совсем мало касается этого пункта, видно, как можно и без этого признать существующее общество совершенно негодным и одной только критикой буржуазии, – именно её внутренних взаимоотношений, не касаясь её отношения к пролетариату, – прийти к выводу о необходимости переустройства общества» (т. 2, с. 584).

Маркс переплетает или замешивает «материальный» и «социальный» аспекты производительных сил (прямо как Бог в своём невероятном творении замешал идеальное с реальным). Согласно его логике между производственными отношениями и производительными силами нет резкого разделения. Производительные силы и материальны, и социальны. Более того, свойства социальности как бы делают их также и разумными. Ведь научные исследования, догадки, изобретения и усовершенствования, да и сам труд имеют не только физический, но и интеллектуальный аспекты, тесно связанные друг с другом. Здесь уместно отметить: классики всё-таки, кажется, понимали (*по крайней мере, есть соответствующее высказывание Энгельса в т. 35, с. 103*) – способ производства настолько разнообразен в разных странах и в различных исторических периодах («здесь рыболовство и охота без скотоводства и земледелия, там кочевое скотоводство, переходящее в земледелие»), что следует согласиться с тем, что существовали, вероятно, даже существуют как-то где-то сейчас и вообще могут существовать такие исторические ступени или, скорее, лагуны развития общества, в которых «способ производства играет не столь решающую роль», как обычно (например, «ступень распада старых кровных связей и старой взаимной общности полов у племени...»).

§ 9. ЧТО ЖЕ ДВИЖЕТ ИСТОРИЮ ВПЕРЕД?

«Судьба, провидение, как мы теперь знаем, это экономические условия производства и обмена, объединяемые в наше время понятием мировой рынок» (Ф. Энгельс в 1891 году, т. 22, с. 346).

«Любое жизненное движение, в котором участвует духовный центр актов или личность, должно обладать выразительными свойствами» (Х. Плеснер «Ступени органического и человек: введение в философскую антропологию», с.286).

Маркс утверждает, что осуществление исторической прогрессии тем или иным образом предполагает наличие конфликта (противоречий) между производительными силами и производственными отношениями. Но что же является движущей силой этой прогрессии? В 1851 году Энгельс следующим образом говорит по этому поводу: «такова уж судьба всех революций, что то единение разных классов, которое до известной степени всегда является необходимой предпосылкой всякой революции, не может долго продолжаться. Едва лишь одержана победа над общим врагом, как победители уже расходятся между собой, образуя разные лагеря, и обращают оружие друг против друга. Именно это быстрое и бурное развитие классового антагонизма в старых и сложных социальных организациях делает революцию таким могучим двигателем общественного и политического прогресса; именно это непрерывное возникновение и быстрый рост новых партий, одна за другой сменяющих друг друга у власти, заставляют нацию в период подобных насильственных потрясений за какой-нибудь пятилетний срок проделать путь, который в обычных условиях она не совершила бы и в течении столетия» (т. 8, с. 38). Сказанное он как бы дополняет в другом месте яркой репликой: «Чем согрешишь, тем и будешь наказан» (т. 8, с. 54). «Только при крупных событиях можно совершить революцию, а когда поддаются на провокации правительства, то самое большее, что может получиться, это – бунт» (т. 6, с. 509).

Почему же всё-таки указанные противоречия между производительными силами и производственными отношениями, всегда, по Марксу, выражаемые в классовом конфликте или антагонизме, генерируют революцию, предусматривающую именно обязательно прогресс? Ведь прежде всего, очевидно, следует иметь в виду, что внутренний конфликт почти неминуемо ведет к разрушительной и смертоносной гражданской войне или иным негативным последствиям.

Для ответа на поставленные вопросы, по-видимому, нужен некоторый экскурс в историю формирования марксистских представлений. Вероятно, здесь вновь будет уместным коротко пересказать то, как

Мегилл («Карл Маркс: время разума», с. 212–217) довольно удачно описывает и анализирует различные высказывания собеседников и коллег молодого Маркса (прежде всего А. Руге), которые косвенно, а может, иногда и прямо указывают на возможный механизм или алгоритм формирования взглядов Маркса. Очень, например, любопытны их мысли о том, что наука и особая строгая школа Гегелевской философии дает возможность выйти за границы грубого догматического пафоса и осознать внутреннюю духовную свободу диалектики, а внутри нее – подлинный принцип свободы вообще. Тем самым уже как бы обозначается наличие некоего интеллектуального прогресса, изменчивого самого по себе. «Как в прежние времена дух был заключен в сознании, реализуясь через понимание самого себя и становясь иным, так и поток истории протекает прямо через сознание философа». Это – якобы полнокровное живое движение самого мира, т. е., другими словами, получается, что история движется вперед не иначе как именно внутри, философским способом. Таким образом, обретение философского разума есть как бы самый существенный результат истории. Практика истории якобы гласит, что данность, которую мы имеем сейчас, понимается нами в своей сокровенной истине, а самопонимание – на одной ступени, есть всегда следующая ступень, и таким образом рождается «новый дух». В результате «все, что позитивно находится не вовне его, а, наоборот, внутри его собственного существования, и что всё, что есть и продолжает быть, является таковым только благодаря ему». Т. е. с некоторой точки зрения это может означать, что когда теория достигает своей кульминации, т. е. становится совершенной, она превращается в практику. Этой же точки зрения явно придерживался и Маркс. И еще пару цитат: «Промышленность..., ее цель не в том, что материально, и ее принцип не в чем ином, как в самом идеализме», «Никто из тех, кто находится на службе духа, не является плебсом, труд вообще осуществляется во имя духа и во имя одной великой цели – стать хозяином инертной природы, которая внутри и вокруг нас» (это высказывание, кстати, явным образом перекликается с пафосом Фейербаха). Именно человеческая разумность, работа духа, с точки зрения Руге, оказывается движущей силой истории. Прежде разумность была представлена лишь в теоретической философии, теперь же она, по его мнению, благодаря развитию промышленного производства представлена и в процессе преобразования общества. У Маркса явно весьма схожий или подобный как бы мотив развития истории – «человеческая разумность». Маркс пишет: «тот же самый дух, который строит железные дороги руками рабочих, строит философские системы в мозгу философов» (*т. 1, с. 105–106*).

Гегель обрисовал историю философии так, как отдельные философы пытаются решать философские проблемы, таким образом процесс их

мышления конституирует прогресс философии. Совершенно аналогично марксово понимание движущей силы общественного прогресса, прямо относящееся к применению человеком своего разума к фундаментальной проблеме извлечения из природы тех материальных вещей, которые необходимы людям для выживания, экспансии и дальнейшей комфортной жизни. Маркс настаивал на том, что производство при капитализме есть именно расширенное воспроизводство материальных благ. (Следует напомнить, что из него Маркс исключал сферу услуг, которые не могут быть отделены от их осуществляющих. В соответствующих главах ниже мы подробнее рассмотрим эти представления). При этом он, кажется, всё-таки понимал, что все необходимые факторы общественного производства одновременно и материальны, и не материальны – в них всегда присутствует идеальная составляющая, попросту – идеи.

По мнению Маркса, разделение умственного и физического труда (произошедшего на самой заре человеческой истории было предварительным условием будущего развития труда в целом) служило (мы полагаем, что и до сих пор служит) первопричиной и основой социального отчуждения и эксплуатации, позволяет тем, кто обладает знанием и информацией, держать в узде тех, для кого всякое знание «чуждая сила». Это обстоятельство, несомненно, решительным образом способствовало прогрессивному развитию и экономики, и социума в целом. Однако по не совсем оправданному и/или ясным причинам Маркс полагает, что, с другой стороны, разделение умственного и физического труда как-то ухудшило перспективы развития знания и перспективы развития человечества в целом. Он писал, что именно ведь «в практике человек должен доказать истинность, т. е. действительность и мощь посюсторонности своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующего от практики есть чисто схоластический вопрос» (*т. 3, с. 1–2*). Иными словами, в понимании Маркса разделение умственного и физического труда принципиально как-то ограничивает его потенциальные возможности и результаты, т. к. мышление, не реализуемое на практике, имеет совершенно принципиально сомнительный смысл, как и физический труд вне разумности абсурден.

Маркс полагал, что самый главный смысл общественной деятельности заключается (в отличие, кстати, от своего собственного – революционно-преобразующего) в производстве материальных благ. Коротко говоря, пространство производства, пространство труда – вот тот фундамент и то место действия, где разворачивается прогресс истории человечества. У Маркса история производства человечества кажется практически эквивалентна истории науки. Он полагал, что наука есть место, где средствами рационального познания достигается решение всех проблем, встающих пред людьми. Его огромная непоколебимая вера в мощь науки,

позволяющая решать, кажется, почти все ключевые проблемы реальной жизни, была фоном его убеждения в том, что политика при социализме может быть отменена, да и многих других наивных заблуждений. Маркс считал, что науке должна принадлежать вся полнота власти в области производства, да и управления обществом в целом. Ведь в противоположность иррациональной сфере рынка, та работа, которая осуществляется в «современной промышленности», являет собой вполне рациональную «техническую необходимость, диктуемую природой самого средства труда». Классики свято верили, что в будущем «процесс материального производства» сбросит с себя свой «мистический покров», он «станет продуктом свободного общественного союза людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем» (т. 23, с. 90).

Ясно, что всё это какой-то сплошной утопический бред! Ведь сама иррациональность рынка, да и многого другого в общественной жизни являет собой необходимость, диктуемую природой самих производительных сил (которые включают в себя самого человека, его культуру, ментальность и его рабочую силу).

В нашем понимании одно из фундаментальных (пусть и неявных, не проговоренных) интуитивных представлений Маркса заключается в том, что повторяющийся периодически (по не вполне понятным причинам) мощный импульс инноваций на базовом, технологическом уровне стимулирует реальное развитие производительных сил.

Примечание. На наш взгляд имеет смысл, сравнить эту интуицию Маркса с плодотворной идеей пассионарности Л. Гумилева. Хотя наш ФБ друг – Константин Куортти, в одном из своих комментариев однозначно, как бы по-марксистски этому и возражает: «Есть две совершенно разные Кореи. Поэтому привязка к этносу ошибочна. Будущее определяется на 95% идеями, решениями и действиями людей. Ещё на 5% засухами, землетрясениями и прочими астероидами. На 0% остальные факторами» (К. Куортти). Однако по заслуживающему самого серьезного внимания мнению замечательного антрополога Плеснера, именно **«В экспрессивности заложен действительный движущий механизм специфически исторической динамики человеческой жизни... Закон опосредованной непосредственности вечно выталкивает его (человека – Ю.М.) из состояния покоя, в которое он опять желает вернуться. Из этого фундаментального движения рождается история... Среди чаще всего выделяемых существенных признаков человека на первом месте стоит язык, и как показывает исследование, по праву. Только понятие “язык” оказывается слишком узким для обозначения того, что образует ядро этих существенных признаков: для экспрессивности. И все-таки язык, хотя он выступает на первый план в реальной жизни человека, требует для себя особого места в слое выразительности. Ибо он дает то, на чем повсюду основана выразительность: соответствие между структурой имманентности и структурой действительности – обе сферы**

представляют опосредованную непосредственность и между ними обеими господствуют отношения опосредованной непосредственности — *explicite*. Язык превращает связи выражения, которые соединяют человека с миром, в предмет выражения» (Плеснер Х. «*Ступени органического и человек: введение в философскую антропологию*», с.291). Плеснер с уверенностью утверждает, что: «**эксцентрическая позиционная форма обуславливает современное бытие человека с близкими ему (Mitweltlichkeit) или его социальность, делает его ζῷον πολιτικόν (политическим животным) и одновременно обуславливает его изначальную искусственность, творческий порыв**». Плеснер полагает, что **эксцентричностью изначальным обуславливается не просто «тот или иной вид потребности в выражении, а некая фундаментальная черта человеческой жизни, которую нужно охарактеризовать как экспрессивность, как выразительность проявлений человеческого бытия вообще. Эта фундаментальная черта, конечно, становится для человека значимой также и как некое принуждение, которое не только претворяется в его жизнь, но и идет в этом против нее, ведет его жизнь, живя ею**. Эксцентрическая позиция определяется как такое положение, при котором субъект жизни находится со Вселенной в косвенно-прямом отношении». Важно «уяснить, что живое само по себе обладает структурой опосредованной непосредственности. Она вытекает из сущности реально положенной границы. Поскольку же ее реальное полагание образует конститутивный принцип любого органического формообразования, то и **эксцентрическая форма организации также участвует в структуре**» (там же, с.279-280).

В то же время производственные отношения, юридическая и политическая надстройка, формы идеологии и общественного сознания хотя и происходят, кажется, из тех же базовых актов производства, утяжелены всем весом наследства прошлого, сопротивляющегося переменам, почти в механическом смысле замедляющих процесс их развития. «Традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых» (т. 8, с. 115).

Возникающее или имеющееся противоречие между направленными в прошлое производственными отношениями и устремленными в будущее производительными силами не случайно кажется чем-то слишком надуманным или искусственным, как, впрочем, и многие другие противоречия, обозначенные Марксом. Как уже нами ранее говорилось, у него вообще практически везде и всегда ощущается потребность (или стремление) находить диалектические противоречия. Везде, где только есть хотя бы намек на существование двух отдельных сущностей, поставленных в отношение причины и следствия. Также верно и то, что в своих формулировках материалистической концепции истории Маркс пишет так, как если бы он уже установил или был и на самом деле способен установить эти конкретные каузальные отношения. Маркс неоднократно самоуверенно заявляет, что «формулировка вопроса – есть его решение» (т. 1 с. 384), а «новая постановка вопроса уже включает в себя его раз-

решение» (т. 42, с. 99). «Поэтому человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, так как... всегда... сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налицо, или, по крайней мере, находятся в процессе становления» (т. 42, с. 571). Вполне допустимо, в XIX-м веке избыточно оптимистичного просветительства и гуманизма действительно было возможно легко поверить в то, что в истории человечества существует тенденция к прогрессу, встроенная как бы в некую всеобщую историю разумности. Но с точки зрения сегодняшнего своего понимания, мы не можем не указать на всю избыточность этого представления.

Инновации являются наглядным стимулятором развития производительных сил. Производственные отношения, которые, кажется, как правило замедляют процесс развития производительных сил, – весьма многогранны и в определенных конкретных условиях, наоборот, могут способствовать инновационной деятельности и другими иными способами стимулировать развитие производительных сил. «Старое» – это вовсе не то же самое, что «плохое». Древние традиции могут быть неожиданно весьма кстати для решения новых технологических задач. Человечество, естественно, далеко не всегда ставит только такие задачи, которые оно может решить. Огромное количество задач и проблем, которые человечество пытается решить на протяжении всей своей истории, так и остаются нерешенными.

Действительно, при изучении или чтении работ Маркса время от времени создается впечатление, что то или иное движение или событие в истории капитализма произошло именно потому, что оно как бы обладало специальной «исторической и социальной функцией» продвижения человечества вперед, к социализму. Получается, что некий чуть ли не мистический агент или актер объективного целесообразного действия как бы организует полный круг существования капитализма. В дополнении к этому подобным мистическим или в этом случае скорее магическим образом выглядит и определенная коммунистической парадигмой Маркса чуть ли не абсолютная идеальная цель – социализм / коммунизм. Социализм позиционируется классиками не просто как желательный итог всей предыстории человечества, но и как некая внутренняя разумная потенция человеческого рода, предусматривающая прогресс, осуществляемый в ходе исторического развития общества. Голословное коммунистическое утверждение о том, что социализм / коммунизм является вождеденным результатом истории, и уже потому всё в истории движется в его направлении, не может нас не умилять своей утопической наивностью.

Судя по всему, стремление Маркса создать производственно-ориентированную теорию общества натолкнулось на внутренние проблемы такой установки. Материальное он понимал как фундамент общества, а

разумное (интеллигибельное) – как его надстройку. Эта линия его рассуждений, по-видимому, противоречит другим его убеждениям и утверждениям о том, что движущей силой истории является как раз человеческий разум, экстраполированный на реальный мир.

С какой-то точки зрения, кажется, допустимо согласиться с Мегиллом – прогресс в развитии разума Маркс трактует как движение от того, что он считает эпифеноменами (например, религии), к более фундаментальным вещам (например, классам). Наиболее заметными в надстройке являются категории идеологии и общественного сознания. При этом Маркс, к огромному сожалению, ничего не говорит или почти ничего не говорит о имеющихся формах общественного сознания, но описывает как бы виды идей, входящих в идеологию: юридические, религиозные, политические, эстетические, философские. Но тогда (Мегилл вполне обоснованно обращает на это внимание) возникает вопрос, каким именно образом идеология может соотноситься с базисом общества, а именно – с производительными силами и производственными отношениями? Естественно, классиками этот вопрос даже не формулировался.

Почему же, собственно говоря, с точки зрения Маркса, история движется вперед?

Маркс утверждал, что для того, чтобы получить научное понимание чего-либо вообще, нам нужно понять это что-то в отношении к истории. Недостаточно рассмотреть современную экономику только в том виде, в каком она существует сегодня. Концепция критериев разумности подталкивала Маркса к исследованию последовательной разумной истории производства – «диалектической» истории, в которой правит бал принцип прогресса через разрешение противоречий. Как представляется, Маркс игнорировал тот факт, что принцип «противоречий» есть лишь один из возможных или, точнее, один из реализуемых, один из «правлящих» принципов в становлении действительности. В конце концов, здесь кажется даже «находит свое место большой вопрос о том, могут ли вообще, и если да, то до какой степени, входить во всесторонне обусловленный реальный процесс и определять его в качестве сил, формирующих действительность, чисто смысловые и ценностные моменты» (*Гартман Н. «К основоположению онтологии», с.122*).

Примечание. Вероятно, с какой-то точки зрения можно согласиться с тем, что: «"Каждый день существования любого строя представляет собой непрерывный плебисцит членов общества и, если он существует, то значит, большая часть их отвечает на вопрос молчаливым «да»», — можем сказать мы, перефразировав слова Э. Ренана. Если строй данного общества такой, а не иной, это значит, что при существовавших реальных условиях иной, более совершенный строй, был бы или труднее осуществимым, или на самом деле менее совершенным» (*П. Сорокин «Социология революции», с.411*). Сорокин согласен с тем, что неразрешимые «узлы истории» не разрешаются, а разубаюются, при том

не просто насилием, а именно «Смертью». «Этот “выход” никогда не изменяет и всегда имеется в распоряжении людей. Общество, не умеющее жить, не способное своевременно производить целесообразные реформы и бросающееся в объятия революции, платит за эти грехи вымиранием значительной части своих членов, становится данником этой всемогущей Повелительницы... Только заплатив эту дань, оно, если не погибает совершенно, получает некоторую возможность существовать и жить дальше, но не путем полного отрыва от своего прошлого и не путем зверской взаимной борьбы, а напротив, путем обратного возвращения к большей части своих прежних устоев, институтов и традиций (только абсолютно изжитые из последних погибают), путем мирной работы, кооперации, взаимопомощи и солидарности членов и групп общества друг с другом. Если общество не способно вступить на этот путь — революция кончается его окончательным декадансом и гибелью... Таково решение этих “тупиков” истории» (*там же*, с.411-412).

§ 10. О ОБМЕНЕ И РАЗДЕЛЕНИИ ТРУДА

«Приобретая ту или иную вещь, я десакрализую ближнего, который ее создал. Человек является действительно обособленным, не поддающимся обобщению только в выражении, где он может “поддержать” собственное проявление» ...

«Замена одних людей другими, изначальное неуважение делают возможной эксплуатацию»

(Э. Левинас «Избранное. Тотальность и Бесконечность», с.279).

Классики утверждают, что с ростом производительности, потребностей и лежащего в основе того и другого роста населения получает своё дальнейшее развитие и племенное сознание. «Вместе с этим развивается и разделение труда, которое вначале было лишь разделением труда в половом акте, а потом – разделением труда, совершавшимся само собой или “естественно возникшим” благодаря природным задаткам (например, физической силе), потребностям, случайностям и т. д. и т. д. Разделение труда становится действительным разделением лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда» (Пометка Маркса на полях: «С этим совпадает первая форма идеологов, попы»; т. 3, с. 30). Энгельс в «Происхождении семьи частной собственности и государства», позже говорил, что «Разделение труда – чисто естественного происхождения; ... существует только между полами» (Энгельс, т. 21, с. 159), а разделение между физическим и умственным трудом возникло, якобы, аж на той ступени развития общественного разделения труда, когда утвердилось господство частной собственности и появились анта-

гонистические классы. Но, как представляется, разделение между физическим и умственным трудом следует всё-таки отнести к естественным, имманентным в формах жизнедеятельности для любого биосоциума.

Примечание. Первое крупное общественное разделение труда возникло в результате обособления пастушеских племен от земледельческих, второе связано с отделением ремесла от земледелия, что положило начало отделению города от деревни; выделение торговли (и купечества) явилось третьим крупным общественным разделением труда. «Из первого крупного общественного разделения труда возникло и первое крупное разделение общества на два класса – господ и рабов, эксплуатируемых и эксплуатируемых» (Энгельс, *т. 21, с. 161*). Третье разделение труда в понимании классиков имеет решающее значение (подчеркнем важность этой цитаты!), т. к. «создает класс, который занимается уже не производством, а только обменом продуктов, а именно купцов. До сих пор причины образования классов были связаны еще исключительно с производством; они вели к разделению занятых в производстве людей на руководителей и исполнителей или же на производителей большего и меньшего масштаба. Здесь впервые появляется класс, который, не принимая никакого участия в производстве, захватывает в общем и целом руководство производством и экономически подчиняет себе производителей, становится неустранимым посредником между двумя производителями и эксплуатирует их обоих. Под предлогом избавления производителей от труда и риска, связанных с обменом, расширения сбыта их продуктов вплоть до самых отдаленных рынков и создания тем самым якобы наиболее полезного класса населения образуется класс паразитов, класс настоящих общественных туеядцев, который в вознаграждение за свои в действительности весьма незначительные услуги снимает сливки как с отечественного, так и с иностранного производства, быстро приобретает громадные богатства и соответствующее им влияние в обществе и именно поэтому в период цивилизации захватывает все более почетное положение и все более подчиняет себе производство, пока, наконец, сам не создает свой собственный продукт – периодические торговые кризисы» (Энгельс, *т. 21, с. 165–166*). Цивилизация начинается с доминирования городов над деревнями и посредничества. Маркс делает по этому поводу вполне уместное остроумное замечание: «Посредник всегда добивается большего, чем стороны, между которыми он посредничает. Христос добился большего, чем Иегова, святой Петр – большего, чем Христос, поп – большего, чем святые» (Маркс, *т. 13, с. 476*).

Классики учат, что «Уровень развития производительных сил нации обнаруживается всего нагляднее в том, в какой степени развито у неё разделение труда. Всякая новая производительная сила, – поскольку это не просто количественное расширение известных уже до того производительных сил (например, возделывание новых земель), – влечёт за собой дальнейшее развитие разделения труда. Разделение труда в пределах той или иной нации приводит прежде всего к отделению промышленного и

торгового труда от труда земледельческого и, тем самым, к отделению города от деревни и к противоположности их интересов. Дальнейшее развитие разделения труда приводит к обособлению торгового труда от промышленного. Одновременно, благодаря разделению труда внутри этих различных отраслей, развиваются, в свою очередь, различные подразделения индивидов, сотрудничающих в той или иной отрасли труда. Соотношение этих различных подразделений обусловливается способом применения земледельческого, промышленного и торгового труда (патриархализм, рабство, сословия, классы). При более развитом общении те же отношения обнаруживаются и во взаимоотношениях между различными нациями. Различные ступени в развитии разделения труда являются вместе с тем и различными формами собственности, т. е. каждая ступень разделения труда определяет также и отношения индивидов друг к другу соответственно их отношению к материалу, орудиям и продуктам труда» (*т. 3, с. 20*).

Определяя значение разделения труда, классики делают интересное замечание-углубление: «вместе с... разделением труда дано и распределение, являющееся притом – как количественно, так и качественно – неравным распределением труда и его продуктов; следовательно дана и собственность, зародыш и первоначальная форма которой имеется уже в семье, где жена и дети – рабы мужчины» (*т. 3, с. 31*).

Исходя из того, что «собственность есть распоряжение чужой рабочей силой», классики полагали, что «разделение труда и частная собственность, это – тождественные выражения: в одном случае говорится по отношению к деятельности то же самое, что в другом – по отношению к продукту деятельности» (*т. 3, с. 31*). И всё это, по убеждению классиков, «короче говоря», только лишь «потому, что труд не организован», ведь «при современном устройстве мира отдельные, внутренние связанные друг с другом отрасли труда разделены и даже противопоставлены друг другу...» (*т. 2, с. 20*).

Неудивительно, что согласно последовательному мнению Маркса и Энгельса «три указанных момента – производительная сила, общественное состояние и сознание – могут и должны вступить в противоречие друг с другом, ибо разделение труда делает возможным – более того: действительным, – что духовная и материальная деятельность, наслаждение и труд, производство и потребление выпадают на долю различных индивидов; добиться того, чтобы они не вступали друг с другом в противоречие, возможно только путём устранения разделения труда» (*т. 3, с. 31*).

По мнению критикуемого Энгельсом Прудона, «Каждый должен получить в обмен на свой продукт полный доход труда, полную стоимость своего труда». На это Энгельс ему возражает весьма любопытным обра-

зом: «Но вычислить ее в продукте современной промышленности – дело не легкое. Современная промышленность затемняет именно ту особую долю участия каждого отдельного человека в совокупном продукте, которая при прежнем обособленном ручном труде сама собой выражалась в произведенном продукте» (*т. 18, с. 216*). Как будто «непосредственный обмен между двумя производителями, из которых каждый выменивает свой продукт на продукт другого, в целях потребления», может как-то позволить осуществляться между ними абсолютно справедливому строго эквивалентному стоимостному обмену. Но Энгельс игнорирует очевидную, принципиальную, невозможность корректного объективного сопоставления различных видов трудоемкости – труда металлурга и электрика, учителя и врача, архитектора и балерины, и т. д.

Примечание. В свое время коллективная охота, собирательство и скотоводство были вытеснены обособленным трудом ремесленников и крестьян, но этот лучший из миров мелких буржуа был затем «раздавлен уже в зародыше ходом прогрессирующего промышленного развития» и заменен общественным механизированным трудом, «готовый продукт которого, пригодный к немедленному обмену или потреблению, представляет плод совместного труда многих лиц» (*Энгельс, т. 18, с. 215*). При этом разве не допустимо, например, предположить гипотетическую возможность обратного хода развития – от совместного труда множества рабочих к обособленному труду отдельных талантливых специалистов?

Энгельс вслед за Марксом непостижимым образом полагает: «Впрочем, само собой разумеется, что и при общественном производстве, обусловленном современной крупной промышленностью, каждому может быть обеспечен “полный доход его труда”, поскольку эта фраза вообще имеет смысл. А смысл эта фраза имеет лишь в том случае, если понимать ее в более широком смысле таким образом, что не каждый отдельный рабочий становится собственником этого “полного дохода своего труда”, а что все общество, состоящее из одних рабочих, является собственником совокупного продукта своего труда, продукта, который оно частью распределяет для потребления среди своих сочленов, частью употребляет на возмещение и увеличение своих средств производства, а частью накапливает в качестве резервного фонда производства и потребления» (*т. 18, с. 216–217*).

Антропологически переосмысленные Фейербахом понятия «отчуждение» и «самоотчуждение» Маркс не просто рассматривает вне онтологического контекста, но и использует неоправданно узко, только лишь, как верно указывает книга, «для обозначения исторически конкретной социальной реальности – при анализе денежного обращения»: «Очень удачно выражая суть дела в виде одного понятия, Милль характеризует

деньги как посредника обмена. Сущность денег заключается прежде всего не в том, что в них отчуждается собственность, а в том, что здесь отчуждается и становится свойством материальной вещи, находящейся вне человека, свойством денег, та опосредствующая деятельность или то опосредствующее движение, тот человеческий, общественный акт, благодаря которому продукты человека взаимно восполняют друг друга» (*т. 42, с. 18*). Авторы далее поясняют эту мысль Маркса таким образом: «Иными словами: отчуждение, проявляющееся в деньгах, для Маркса не сводится к простому отчуждению = лишению собственности и, стало быть, сама частная собственность не сводится к простому отчуждению предмета (“краже” по Прудону или “экспроприации”, неэквивалентному обмену). Он акцентирует внимание на том, что в деньгах отчуждается человеческая деятельность, взаимодействие людей, обмен продуктами их труда. Вместе с тем он подчеркивает, что денежный обмен как вид человеческого общения является условием самого общественного отчуждения. В денежном обращении воплощается не только внешнее опосредствование, распад общественной связи, но и воспроизводство ее целостности, компенсация» (*с. 425*).

Здесь вероятно следует особо отметить и подчеркнуть, что непосредственно денежный обмен является, в первую очередь, неизбежным следствием имеющегося и/или развивающегося в социуме естественно необходимого разделения и специализации труда. Разделение труда представляет одну из самых фундаментальных форм необходимого отчуждения в жизни человека в обществе.

Далее продолжая, Маркс приходит, кажется, к довольно странному выводу. Авторы, цитируя классика, приводят вот эти его мысли: «в то время как “обмен – как человеческой деятельностью внутри самого производства, так и человеческими продуктами – представляет собой не что иное, как родовую деятельность и родовое наслаждение, действительным, осознанным и истинным бытием которых является общественная деятельность и общественное наслаждение” (*т. 42, с. 23*), денежный обмен (и основанное на нем общественное производство) приводит к тому, что человек оказывается “отчужден от самого себя, что общество этого отчужденного человека есть карикатура на его действительную общественную связь, на его истинную родовую жизнь” (*т. 42, с. 24*)» (*с. 427*).

Примечание. В дополнение: «Разделение труда внутри современного общества характеризуется тем, что оно порождает специальности, обособленные профессии, а вместе с ними профессиональный идиотизм» (*Маркс, т. 4, с. 159*).

Нельзя не заметить, что сам акт любого обмена, как и любой иной акт человеческой родовой деятельности, предполагает и/или уже указывает на факт некоего отчуждения. Естественно, при этом далеко не вся-

кий обмен, являясь общественной и родовой деятельностью, обязательно несет с собой предполагаемое Марксом «наслаждение». Денежный обмен (и основанное на нем общественное производство), являясь лишь более развитой формой обмена и необходимого отчуждения / самоотчуждения (присвоения / самоприсвоения), как акт человеческой родовой и общественной деятельности, конечно, вовсе не есть только лишь «карикатура на его действительную общественную связь, на его истинную родовую жизнь», потому что человеческое общество, его родовая посюсторонняя деятельность вообще существуют только благодаря тому, что изначально «человек оказывается отчужденным от самого себя».

Коряковцев с Вискуновым правильно указывают на то, что «Позже, в “Капитале”, мир человеческого самоотчуждения предстанет как мир экономики вообще и как мир политической экономии в частности». В интерпретации у Маркса «отчуждение» и «самоотчуждение» предстают исключительно только как результат исторически конкретных общественных взаимодействий. Но на самом деле, вне всякого сомнения, весь посюсторонний или реальный мир человека – это так или иначе естественно необходимо – мир человеческого самоотчуждения. И история этого посюстороннего мира – это вообще, по большому счету, история отчуждения и/или самоотчуждения. Поэтому наполнение только лишь политэкономическим содержанием понятий «отчуждение» и «самоотчуждение» представляется по самой меньшей мере спекулятивно предвзятым и не вполне оправданным способом описания или интерпретации реального экономического процесса (проблем, понятий и элементов прежде всего сугубо экономической теории, привнесением в них избыточных философских элементов, лишь затуманивающих сущность эмпирического материала).

Обильно цитируя Маркса, авторы, как всегда, не критичны к его мысли. Не может не умилять, например, вот такой его избыточный обличающий пафос кредитной или банковской сферы: «Но это преодоление отчуждения, этот возврат человека к самому себе и в силу этого к другому человеку есть лишь видимость, оно есть тем более гнусное и крайнее самоотчуждение, обесчеловечивание, что элементом, в котором оно совершается является уже не товар, не металл, не бумажные деньги, аморальное бытие, общественное бытие, внутренняя жизнь самого человека, и это тем отвратительнее, что под видимостью доверия человека к человеку здесь скрывается величайшее недоверие и полнейшее отчуждение» (*т. 42, с. 21*). При этом Маркс, продолжая, здесь же настаивает на том, что «ни одна из этих форм, пока они остаются формами денег, а деньги – существенным производственным отношением, не может уничтожить противоречий, присущих выраженному деньгами отношению, сможет

лишь преподнести их в той или иной форме. Никакая форма наемного труда, хотя одна из них может устранить недостатки другой, не в состоянии устранить недостатки самой системы наемного труда. Один рычаг, быть может, лучше, чем другой, преодолевает сопротивление материи, находящейся в состоянии покоя. Но каждый из них основан на том, что сопротивление остается в силе» (с. 429).

Разве уже этот пример не указывает не только на необходимость и полезность, но и на неизбежность существующего положения дел и/или обстоятельств? Показательно и следующее утверждение классика о неприемлемости каких-либо форм примирения с кредитно-банковской системой, да и вообще со всеми формами товарно-денежного обращения. В его представлении они лишь, к сожалению, ведут к тому, «чтобы, с одной стороны, избежать насильственного характера перемен, а с другой стороны, сделать самые эти перемены не предпосылкой, а, наоборот, постепенным результатом перестройки обращения». Разве в данном случае не очевидна вся степень извращенности мировоззрения и изначально экстремистской установки Карла Маркса? Вместо того чтобы всячески избегать какого-либо насилия и радикальности в осуществляемых переменах, а если и понадобится делать какие-то перемены, то делать их именно «постепенным результатом», а «не предпосылкой» каждой возможной перестройки.

§ 11. ОБ ЭВОЛЮЦИИ КАПИТАЛИЗМА

Вне всякого сомнения, в рамках капиталистического способа производства производительные силы, развиваясь, неоднократно изменялись самым радикальным образом, естественно, изменялась их структура, а значит, и классовая структура общества. Таким образом, получается, что в капиталистическом обществе вовсе не обязательно наличие двух противостоящих классов – именно только пролетариата и буржуа. **Ясно лишь одно: в этом обществе принципиально важным для осуществления необходимого расширенного воспроизводства является наличие самого капитала (т. е. возможности получения процента).** Очевидно, что не всякая политическая борьба является классовой, и поэтому каждое государство всё-таки имеет какую-то свою самостоятельную историю.

Энгельс и в 1888 году с уверенностью продолжает всех убеждать, что «подобно тому как мануфактура на известной ступени своего развития

вступила в конфликт с феодальным строем производства, так и крупная промышленность оказалась теперь уже в конфликте с пришедшим ему на смену буржуазным строем. Связанная этим строем, скованная узкими рамками капиталистического способа производства, она, с одной стороны, ведет к непрерывно растущей пролетаризации всей огромной массы народа, а с другой – создает все увеличивающуюся массу продуктов, не находящих сбыта. Перепроизводство и массовая нищета – одно является причиной другого – таково то нелепое противоречие, к которому приходит крупная промышленность и которое с необходимостью требует избавления производительных сил от их нынешних оков посредством изменения способа производства» (*т. 21, с. 309*). Что же произошло, с одной стороны, с производительными силами, а с другой стороны, с производственными отношениями с 1845 года в наиболее развитых странах мира? Это тема отдельного большого исследования. На сегодня можно констатировать, что «непрерывная растущая пролетаризация всей огромной массы народа» в какой-то момент незаметно сошла на нет, при том до такой степени, что и сам пролетариат вряд ли уже допустимо считать большей частью массы народа.

Примечание. Мизес обоснованно указывает на то, что «Самое главное в промышленной революции состоит в том, что она открыла эпоху массового производства для удовлетворения потребностей народных масс. Наемные работники перестали быть людьми, работавшими только ради благополучия других людей. Они сами стали основными потребителями продукции, производимой их фабриками. Большой бизнес зависит от потребления широких масс. В сегодняшней Америке нет ни одной отрасли большого бизнеса, не старающейся угодить потребностям народных масс. Сам принцип капиталистического предпринимательства состоит в том, чтобы обеспечивать нужды рядового человека. В роли потребителя рядовой человек является властелином, чьи покупки или воздержание от покупок определяют судьбу предпринимательского начинания. В рыночной экономике не существует иных средств приобретения или сохранения богатства помимо снабжения широких народных масс теми товарами, на которые они предъявляют спрос; причем делать это следует наилучшим образом и по минимальным ценам» (*Мизес, «Человеческая деятельность», с. 471*).

«Перепроизводство и массовую нищету» уже давно нельзя оправданно считать присущими развитым странам, а пресловутая «крупная промышленность» пережила уже столько различных форм деиндустриализаций и/или структурных модернизаций, что и пересчитать сложно. Особо впечатляет то, что сфера производства давно перестала лидировать по числу занятых в ней трудящихся, уступив первенство «непроизводительной» сфере услуг.

Говоря словами Энгельса (*т. 22, с. 535*), мы сегодня с уверенностью можем утверждать, что история однозначно показала, что и Маркс, и

Энгельс, и все мыслявшие подобно им, были неправы. Она ясно показала, что состояние экономического развития европейского континента, да и всего мира в целом ни в то их время, ни в это современное нам время является далеко еще не настолько зрелым, чтобы можно было устранить капиталистический способ производства; она доказала это далеко не одними экономическими революциями, которые с 1848 года произошли в мире. Утверждение крупной промышленности – лишь один из таких исторических эпизодов. Очевидный экономический рост с успехом до сих пор осуществляется именно на капиталистической основе, которая, таким образом, всё еще обладает очень большой, почти неограниченной способностью к расширению и позитивному развитию. В феврале 1885 года Энгельс, кажется, даже как бы оправданно чуть ли не кричит: «Вот где уязвимое место, ахиллесова пята капиталистического производства. Постоянное расширение является необходимым условием его существования, а это постоянное расширение становится теперь невозможным. Капиталистическое производство зашло в тупик. С каждым годом перед Англией все более настойчиво встает вопрос: либо должна погибнуть страна, либо капиталистическое производство; кто из них обречен?» (*т. 21, с. 204*). Однако это на самом деле «уязвимое место» является ахиллесовой пятой не только капиталистического способа производства, как и в целом человеческой цивилизации, но и вообще всей земной жизни. Постоянная агрессивная имманентная экспансия – главное условие существования цивилизации. Но постоянное расширение имеет свои естественные и исторические принципиальные ограничения. Судя по тому, что до сих пор еще не погибла ни Англия, ни капиталистическое производство, мы по самой меньшей мере не вправе говорить, что «капиталистическое производство зашло в тупик». С другой стороны, трудно не согласиться и с тем, что капиталистический способ производства имеет имманентные патологии, которые изначально порождают различные социальные недуги.

Примечание. Энгельс говорит, что со временем «хозяева, особенно крупные, преисполнились новым духом. Они научились избегать ненужных препирательств» с работягами» (*т. 21, с. 261*). «Итак – по крайней мере в главных отраслях промышленности, ибо в менее важных это было далеко не так, – самого по себе развития производства на капиталистической основе было достаточно для того, – чтобы устранить все те мелкие притеснения, которые делали столь тяжелой судьбу рабочего на более ранних этапах этого развития. Таким образом, становится все более и более очевидным тот великий основной факт, что причину бедственного положения рабочего класса следует искать не в этих мелких притеснениях, а в самой капиталистической системе» (*Энгельс, т. 21, с. 262*). В итоге мы получаем некий очевидный диссонанс: с одной стороны, самого по себе развития капитализма оказывается

достаточно для постепенного устранения или преодоления естественно всегда имеющихся социальных трудностей, а с другой – этот же факт свидетельствует якобы о том, что причины бедственного положения рабочего класса следует искать в самой капиталистической системе.

Бросается в глаза то, что «В условиях капиталистического строя отдельные отрасли промышленности или расширяются, или приходят в упадок. Они не могут оставаться в неизменном состоянии; остановка в росте – начало разорения» (*Энгельс, т. 21, с. 380–381*). Уже сам по себе этот естественный процесс вызывает практически постоянные локальные бедствия большего или меньшего социального масштаба. В последнее время все настойчивее о себе напоминают практически неразрешимые нарастающие по всей планете экологические проблемы, связанные прежде всего с продолжающейся бездумной спонтанной производственной и в целом хозяйственно-экономической экспансией. Сегодня можно почти с уверенностью сказать, что обречен не только капиталистический способ производства, но и вся земная цивилизация в целом.

Поэтому возникает ряд трудных, как бы риторических вопросов. Правильно ли считать стратегической целью в экономике, с точки зрения экологизма, переход от осуществляемого расширенного воспроизводства к обеспечению при этом «предвосхищения» потребностей и спроса, в соответствии с которым пропозициональная реализация сущности ценностей и смысла экологизма как настоящего в отношении тех необходимостей, которые он налагает на будущее, для того чтобы реализовать и воспроизвести его в той мере, в какой оно совместимо с настоящим состоянием всех обстоятельств, процесса эволюции жизни на планете? Переход от расширенного воспроизводства к предвосхищению должен быть обусловлен реализацией ценностей экологизма. Т. е., иными словами, вмешательством духовности и идеальной сферы в естественный природно-материальный процесс повсеместного, до сих пор неограниченного роста потребностей людей, освоения и переработки ресурсов, в конечном итоге направленного на изучение и формирование разнообразных фундаментальных факторов в развитии общества, определяющих рыночную цену жизни отдельного человека и человеческого общества (как на планете в целом, так и в том или ином ее регионе и государстве) в соответствии с сформулированными задачами экологии и экологическими программами. Проблема в том, что разработка общечеловеческих нормативов, императивов работы с природой как окружающей, так и с природой самого человека без экономической мотивации, понуждающей их придерживаться, – лишь благое пожелание. В действительности совершенно недостаточно просто осознания или понимания степени допустимости тех или иных действий – принципиально важно наличие воли у

людей руководствоваться на практике этим своим пониманием, т. к. и «самая эта воля определяется причинами, от них не зависящими, – общей обстановкой» (*Энгельс, т. 21, с. 235*). Кроме того, еще существует всегда очевидное и существенное противоречие между конечным существованием конкретно каждого осознающего или даже осознающих и проблемой «восстановить экологическое равновесие» для неких «других» или потомков. Понятно, что когда нагрянет время ее решать уже конкретно «для себя», будет уже, конечно, слишком поздно!

У Маркса есть интересные рассуждения (1858 год) о современных для него этапах развития капитализма: «не следует забывать, что в акционерных компаниях объединяются не отдельные лица, а капиталы. Благодаря этой манипуляции собственники превратились в акционеров, то есть в спекулянтов. Концентрация капиталов ускорила, и, как ее естественный результат, ускорилось разорение мелкой буржуазии» (*т. 12, с. 34*). «Бессмертная заслуга Фурье в том, что он предсказал эту форму современной промышленности, назвав ее промышленным феодализмом» (*Маркс, т. 12, с. 35*). Теперь, «изобрели акционерный банк, который стремится к монополизации прежде раздробленной и многообразной деятельности частных ростовщиков и руководящим принципом которого должно быть создание огромного количества промышленных компаний не с целью производительных капиталовложений, а просто ради спекулятивных прибылей. Новая идея, которую они придумали, – это превращение промышленного феодализма в данника биржевой спекуляции» (*Маркс, т. 12, с. 35*). Маркс полагает, что таким образом «крупные воры становятся судьями мелких» (*т. 12, с. 205*). «Все воры!» – так, по-видимому, в глубине души «говорит каждый член так называемого respectableного общества. Важно лишь одно: не быть мелким вором» (*т. 12, с. 208*). Но на самом деле всегда важно всё-таки другое – не стать жертвой складывающихся обстоятельств... Не случайно «одно из правил благоразумной политики заключается в том, чтобы не затрагивать вопросов, которые не приносят денежной выгоды» (*Маркс, т. 12, с. 170*). «Ясно, что эти институты (речь о акционерных обществах – Ю. М.), быстро растущее влияние которых на народное хозяйство стран едва ли можно переоценить, еще далеко не выработали себе надлежащую структуру. Являясь могущественным рычагом в развитии производительных сил современного общества, они еще не выработали, подобно средневековым корпорациям, свою корпоративную совесть вместо чувства индивидуальной ответственности, от которого они избавились в силу самой своей организации» (*Маркс, т. 12, с. 588–589*). Здесь, вероятно, будет уместным привести и другое немало-важное замечание Маркса о том, что «Всякий раз, когда мы внимательно присматриваемся к природе... свободной торговли, мы в основе ее “свободы” почти повсюду видим монополию» (*т. 12, с. 571*).

Энгельс уже в 1891 году по этому же поводу, как бы продолжая Маркса, говорил следующее: «Мне известно капиталистическое производство как общественная форма, как экономическая фаза, и частное капиталистическое производство как явление, встречающееся в том или ином виде в рамках этой фазы. Но что же представляет собой частное капиталистическое производство? – Производство, которое ведется отдельным предпринимателем; а ведь оно уже все больше и больше становится исключением. Капиталистическое производство, ведущееся акционерными обществами, это уже больше не частное производство, а производство в интересах многих объединившихся лиц. Если мы от акционерных обществ переходим к трестам, которые подчиняют себе и монополизуют целые отрасли промышленности, то тут прекращается не только частное производство, но и отсутствие планомерности» (*т. 22, с. 234*). Мелкие уловки, убогие хитрости и «махинации уже не оправдывают себя на крупном рынке, где время – деньги и где известный уровень коммерческой честности неизбежно развивается только для того, чтобы сберечь время и труд. И точно так же обстоит дело с отношениями между фабрикантом и его рабочими» (*Энгельс, т. 22, с. 273*).

Исходя из вышесказанного, можно сделать вывод о том, что согласно Марксу и Энгельсу позитивное развитие самого по себе капиталистического способа производства направлено на концентрацию капитала и монополизацию рынка, введение планоности в экономику, а также ликвидацию антагонизма в отношениях между фабрикантом и его рабочим. При первом приближении свобода торговли – нормальное имманентное условие капиталистического способа производства (с этим был согласен и Маркс). Тем не менее, с дальнейшим развитием разделения труда, инфраструктуры и международной торговли становится ясным, что некоторая монополизация и/или протекционизм как в экономике, так и в жизнедеятельности институтов гражданского общества и государства жизненно необходимы для достижения более или менее стабильного, устойчивого экономического роста и гармонизации отношений в социуме. Но, как глубоко верно заметил Энгельс, «самое худшее в протекционизме – это то, что раз он введен, от него нелегко избавиться. Как ни трудно установить справедливый тариф, неизмеримо трудней вернуться к свободе торговли» (*т. 21, с. 380*). Практика совка показала, что «справедливый тариф» – это блеф или экономическое недоразумение, а «перестройка» показала всю сложность, почти невозможность возвращения или движения к свободному рынку. Таким образом, как нам кажется, видна необходимость соблюдения некоего оптимального баланса «рыночной свободы» и «протекционизма монополии» в каждом конкретном обществе. Классики явно избыточно полагали, что «В конце концов безразлично,

какой путь будет избран – протекционизм или свобода торговли, едва ли это изменит конечный результат. Задолго до этого дня протекционизм превратится в невыносимые оковы для всякой страны, которая с перспективами на успех стремится к независимому положению на мировом рынке» (Энгельс, *т. 21, с. 389*). Остается непонятным, почему они полагали изначально невозможным и неэффективным какое-либо рациональное регулирование рынка.

Излагаемые в книге фантазии Коряковцева и Вискунова по поводу того, что «Кейнсианство и неолиберализм, равно как и разнообразные социал-демократические проекты, вызванные к жизни мировой социальной революцией начала XX века, охватившей в разных формах все без исключения индустриально-развитые страны мира, таким образом, оказываются разными вариантами эпигонства “утопических” социальных проектов Сен-Симона и Прудона» (*с. 430*), не выдерживают никакой критики.

Авторы говорят о этих идеях и/или течениях мысли, как будто они рассчитывали статью, сняв хоть как-то социальную напряженность, непременно всеобщей «панацеей от социальных проблем в условиях капиталистического способа производства» (*с. 430*), но это совершенно никак не соответствует действительности. Никакой «мировой социальной революцией» в начале XX века на самом деле в истории не было, да и быть не могло, ведь тогда не было соответствующего уровня глобализации всех необходимых процессов, для т. н. «мировой революции» (кстати, их совершенно очевидно и сейчас нет). Мировая экономика, соответствующие ей формы разделения труда и капитализм развивались и развиваются в соответствии со своим внутренним потенциалом.

Со своими тогдашними непосредственными задачами «кейнсианство и неолиберализм, равно, как и разнообразные социал-демократические проекты» справились вполне достойно, свидетельством этого является настоящее достаточно благополучное положение дел в развитых странах. Очевидно, что «капитализм», эволюционируя от одного этапа собственного развития к другому, оставил «коммунизм» лишь ложным призраком утопического сознания, и т. н. «предсказания» Маркса, якобы сделанные по этому поводу, конечно, абсолютно ни при чем, особенно при указании на актуальные кризисные явления в современной глобальной мировой экономике.

Скорее всего то, что «гнусное и крайнее самоотчуждение» ныне нашло выражение в «моральном бытии, общественном бытии, внутренней жизни самого человека» современного «общества потребления» – все-таки является лишь очередным этапом в развитии необходимых форм отчуждения и самоотчуждения. Как представляется, действительный

вопрос заключается в мере их неизбежности и в проблеме смягчения всех имеющихся антигуманных факторов в общественном развитии.

Примечание. Мизес пусть даже избыточно пафосно, но в целом верно заметил, что уже в современных обстоятельствах капитализма «Рабочие радуются своему месту в обществе и своему активному участию в производственной деятельности. Если кто-то порочит эту идеологию и заменяет ее другой, представляющей наемных рабочих угнетенными жертвами безжалостных эксплуататоров, то он превращает радость труда в чувство недовольства и тягости... Введенный в заблуждение лозунгами социалистических пропагандистов, он не способен осознать, что отрицательная полезность труда выступает неизбежным явлением человеческого существования, некой конечной данностью, которую невозможно устранить приемами и методами социальной организации. Он становится жертвой марксистского заблуждения о том, что в социалистическом обществе работа будет доставлять радость, а не причинять боль» (Мизес, «Человеческая деятельность», с. 448).

В книге «Марксизм и полифония разумов» в полном соответствии с коммунистическими стереотипными установками указывается на то, что «В обоих случаях – и на заре становления капитализма и сейчас – имеет место идеологическая видимость преодоления отчуждения, которая в действительности проявляется как общественное самоотчуждение, всеобщий самообман, разоблачаемый мировым экономическим кризисом, массовыми протестными движениями, гражданскими и “гибридными” войнами и разного рода социальными патологиями: наркоманией, коррупцией, идеологической манипуляцией, потребительскими стереотипами бытового поведения» (с. 430).

Но вся наблюдаемая реальность так или иначе в конечном итоге есть лишь иллюзия или некая видимость «полного и окончательного» преодоления отчуждения. На самом деле всегда вместо преодоленной формы отчуждения выступает некая необходимая новая ее форма, только, как правило, уже в более, так сказать, коварном и изощренном виде.

§ 12. О НЕОБХОДИМОСТИ БЕДНОСТИ, СРЕДНЕМ КЛАССЕ И МОНОПОЛИИ

Здесь сразу следует подчеркнуть, что даже если «буржуазные формы являются лишь преходящими и полными противоречий формами», то, естественно, это вовсе еще не значит, как полагают Маркс

и все коммунисты, что на сегодня актуально «развившимся в недрах капиталистического общества производительным силам, материальным и социальным условиям создания богатства» уже сейчас же непременно «должны соответствовать новые формы присвоения этого богатства».

В исторически ограниченном и коммунистически извращенном понимании Маркса буржуазное или капиталистическое богатство «это – такое богатство, которое всегда имеет своей предпосылкой бедность и которое развивается лишь за счет того, что оно развивает бедность» (*т. 26, ч.3, с. 52*). Маркс, по всей видимости, зря иронизирует над «глубиной» рассуждений Мальтуса о естественной иерархии в биосоциуме: ««Ясно, что все люди не могут принадлежать к средним классам. Необходимы высшие и низшие классы» (конечно, без крайних не было бы и средних), «и они, кроме того, очень полезны. Если бы никто в обществе не мог надеяться на повышение и не должен был бы бояться понижения и если бы труд не приносил вознаграждения, а лень не влекла за собой наказания, то нигде не видно было бы того усердия, того рвения, с каким каждый стремится улучшить свое положение, что составляет важнейшую пружину общественного благополучия» (Мальтус)» (*т. 26, ч.3, с. 58*). Как бы контраргументом Маркс тут же приводит высказывание Руссо: ««Чем больше распространяется монополия, – говорит Руссо, – тем тяжелее цепь для эксплуатируемых»». Удивительно, но приводя эту цитату Руссо, Маркс почему-то не замечает, что наибольшего распространения, по его же кстати логике, монополия достигает как раз в социалистических производственных отношениях, т. е. в условиях государственного капитализма. Великий социальный эксперимент в двадцатом веке со всей очевидной убедительностью доказал сей факт.

Говоря о том, что Мальтус думает иначе: «В лучшем случае он надеется на то, что численность среднего класса будет возрастать, а пролетариат (работающий пролетариат) будет составлять относительно все уменьшающуюся часть всего населения (хотя он и возрастает абсолютно)», Маркс делает весьма любопытное замечание: «Сам Мальтус считает эту свою надежду более или менее утопической. Но таков и в самом деле ход развития буржуазного общества» (*т. 26, ч.3, с. 58–59*). В таком случае у нас возникает вопрос: если действительный ход развития буржуазного общества имеет своим результатом относительный рост среднего класса и уменьшение числа трудящихся пролетариев, то какой тогда может быть оправданный смысл в осуществлении государственного капитализма или социализма?

§ 13. О «БУРЖУАЗНОМ СОЦИАЛИЗМЕ»

«Неравенство доходов и богатства свойственно рыночной экономике. Его устранение полностью разрушило бы рыночную экономику» (Л. Мизес, *«Человеческая деятельность»*, с. 634).

Требование т. н. «буржуазного социализма» заключается в том, чтобы положение «так называемых неимущих классов» было поднято «до уровня имущих». «Они говорят, что капитализм плох, потому что существуют нищета, неравенство доходов и богатства и незащищенность» (Мизес, *«Человеческая деятельность»*, с. 629). На что Энгельс довольно резонно возражает: «Но ведь неизбежной предпосылкой капиталистического способа производства является существование не так называемого, а действительно неимущего класса, у которого для продажи нет ничего, кроме своей рабочей силы, и который вынужден поэтому продавать эту рабочую силу промышленным капиталистам» (т. 18, с. 230). Со своей стороны, нам кажется уместным обратить внимание на то, что если даже считать обязательной предпосылкой появления капиталистического способа производства наличие неимущего класса, то это никак не указывает на такую необходимость во всяком последующем развитии капиталистической экономики. При этом задача вовсе не обязательно должна звучать в парадоксальной формулировке Энгельса: «найти средства и пути к тому, чтобы внутри общественного строя, основанного на противоположности между капиталистами, владельцами всех сырых материалов, орудий производства и жизненных средств, с одной стороны, и неимущими наемными рабочими, обладающими только своей рабочей силой, и ничем больше, с другой, – чтобы в рамках этого общественного строя все наемные рабочие могли превратиться в капиталистов, не переставая быть наемными рабочими» (т. 18, с. 230). Ведь на самом деле развитию капитализма не в силах помешать ни ограничение длительности рабочего дня, ни количество отпускных дней, ни сносная минимальная зарплата, ни некое участие рабочих в прибыли в качестве владельцев акций, ни собственное их жилье, их автомобили и т. п. и т. д. Речь должна просто идти о рентабельности экономики и сбалансированности госбюджета в новых условиях, когда большую часть населения, наконец, можно оправданно отнести к числу «имущих». При этом, конечно, ничто не указывает на необходимость того, чтобы все имущие являлись непременно капиталистами. Без сомнения, при осознании своих стратегических интересов капиталисты не могут не проявлять заботу о решении различных социальных проблем не только своих работников, но и всего общества. Энгельс говорит, что «Евангелие гармонии между капиталом и трудом

проповедуется вот уже 50 лет...; а положение дел, ..., за эти пятьдесят лет ничуть не изменилось» (*т. 18, с. 234*), может быть, за тот период ничего и не изменилось, но в последующие периоды, без сомнения, произошли грандиозные изменения в уровне материальной обеспеченности работяг.

Сторонники «буржуазного социализма» вполне оправданно полагают, что «есть нечто особенное в присущей человеку тоске по собственности», ведь вместе с ней человек, кажется, приобретает некое прочное положение и/или основание в обществе. Наличие собственности даже как бы расширяет горизонт субъектности владельца, «где он может суверенно распоряжаться, он сам себе господин, он располагает определенной властью и надежным убежищем на черный день; его самосознание растет, а вместе с тем и его нравственная сила». Отсюда очевидное глубокое значение собственности в любом социально-экономическом вопросе.

По ложному мнению Энгельса, никто из неимущих не обнаруживает тоски по собственности. Более того, он извращенно полагает, что «собственность может стать для них только оковами» (*т. 18, с. 234*), ведь «рабочий, владеющий домиком стоимостью в тысячу талеров», хоть и не капиталист, но «правда, уже не пролетарий» (*т. 18, с. 235*). Кроме того, Энгельс еще считает уместным говорить о том, что наличие собственности, например своего жилья, ведет якобы к снижению стоимости P_c (рабочей силы): работяга «пользуется жильем бесплатно; расходы на квартиру уже не входят в стоимость его рабочей силы. Но всякое понижение издержек производства рабочей силы, то есть всякое длительное понижение цены на продукты, жизненно необходимые для рабочего, равносильно, “на основе железных законов учения о народном хозяйстве”, понижению стоимости рабочей силы и поэтому, в конце концов, приводит к соответственному понижению заработной платы». Однако понижение стоимости P_c не в силах влиять на понижение z/ty , т. к. никто никогда не знает величину трудовой стоимости, конкретной P_c , в действительности. Но Энгельс всё равно не унимается, а напротив, продолжает нести очевидную идеологическую коммунистическую чушь: «Заметим кстати, что сказанное выше относится ко всем так называемым: социальным реформам, которые сводятся к экономии или к удешевлению жизненных средств рабочего. Либо эти реформы получают всеобщее распространение, и тогда за ними следует соответственное понижение заработной платы, либо они остаются только единичными экспериментами, и тогда самое их существование в качестве отдельных исключений доказывает, что проведение их в жизнь в широких масштабах несовместимо с существующим капиталистическим способом производства» (*т. 18, с. 236*).

В конечном итоге он приходит уже к полному абсурду: «Итак: чем больше он экономит, тем меньше он получает заработной платы. Следовательно,

он экономит не в своих собственных интересах, а в интересах капиталиста» (т. 18, с. 237). Конечно, утопические надежды «буржуазных социалистов» на то, что «Все тайные силы, воспламеняющие горящий у нас под ногами вулкан, именуемый социальным вопросом, – ожесточение пролетариата, ненависть.., опасные заблуждения ума...», а главное зависть могут или должны все исчезнуть – «как туман при восходе солнца, если... рабочие сами перейдут таким путем в класс имущих» (т. 18, с. 237) глубоко ошибочно и/или избыточно. Но это ни в коем случае не значит, что не стоит стремиться к «более справедливому распределению благ», ведь только идущий может осилить дорогу. Здесь будет показательной «несколько» иная – убедительная коммунистическо-экстремистская позиция Энгельса по поводу радикального решения острых социальных проблем революционным путем: «сначала всякая социальная революция должна будет брать вещи такими, какими она их найдет, и бороться с наиболее вопиющим злом при помощи имеющихся налицо средств. И мы уже видели, что помочь устранению жилищной нужды можно немедленно путем экспроприации части роскошных квартир, принадлежащих имущим классам, и принудительным заселением остальной части» (т. 18, с. 239). Т. е., получается, что для того чтобы быстро победить вопиющее социальное зло, следует принудительно немедленно сделать имущих неимущими, как все, – просто невероятная потрясающая профанация борьбы со злом.

§ 14. О ПРЕДСКАЗАНИЯХ КАРЛА МАРКСА

У Коряковцева и Вискунова есть настолько фантастически нелепое утверждение, которое вообще уже «ни в какие ворота не лезет», – они полагают, что «диалектическая антропология Фейербаха, развитая Марксом на конкретно-историческом общественном материале, позволила отразить закономерности общества и прогнозировать будущее социальных процессов» (с. 430).

На самом деле, конечно, не диалектическая антропология, а прежде всего его конкретные политэкономические эмпирические изыскания, ничем не оправданное доверие к теории трудовой стоимости и сделанные из этого выводы (пусть и ложные) позволили Марксу создать не только убедительную иллюзию «научного» обоснования «своих» утопических коммунистических идей и установок, но и в этом же ложном русле еще и пытаться прогнозировать будущие исторические события и процессы.

Диалектическая антропология лишь определенным образом закрепила уже имеющиеся изначальные личные «прометеевские» установки Маркса. В действительности вне зависимости ни от каких идеологических схем (о которых по-большевистски никогда не забывают напоминать авторы) и вопреки утверждению Коряковцева и Вискунова, ничего из учения Маркса не оказалось способным верно предсказать ни что-либо в актуальных для него событиях, ни в современных реалиях. Если это наше мнение является заблуждением, то укажите хотя бы один конкретный факт сбывшегося прогноза или, скорее, пророчества великого Карла Маркса и его друга Фридриха Энгельса. Авторами много приводится примеров диалектико-антропологического словоблудия Маркса с целью подтверждения собственного ложного представления о том, что именно оно и приводит Маркса к неким принципиальным и фундаментальным выводам его учения. Но это ничуть не добавляет обоснованности этому их взгляду.

Примечание. В действительности «практически все предсказания Маркса оказались ошибочными, что становилось все более очевидным еще при его жизни и стало неоспоримым фактом после его смерти. Хотя капитализм действительно переживал периодические кризисы, но такого, который привел бы к крушению общества, не было никогда. Отчасти благодаря антитрестовскому законодательству, частично в силу развития техники, открывшего новые возможности для малого предпринимательства, частично благодаря неуклонному росту сектора услуг, опережавшему развитие обрабатывающей промышленности, концентрация производства и капитала не привела к вытеснению из экономики всех, кроме гигантских монополий. Создание акционерных компаний способствовало рассредоточению богатства» (Р. Пайтс «Коммунизм», с.27).

Авторы, как бы поясняя свой тезис, говорят, что нам «Не стоит удивляться пророческим способностям Маркса: он... анализировал начальный период развития капиталистической системы производства и социальных связей, который в свернутом виде содержал все тенденции ее развития» (с. 430). Тем более, что сам Энгельс позволял себе такие, например, очень смелые параллели, когда в своей работе «Положение рабочего класса Англии» с уверенностью говорил: «если условия существования пролетариата в Германии не получили ещё такого классического выражения, как в Англии, то всё же в основе у нас – тот же социальный строй, и рано или поздно его проявления должны достигнуть той же степени остроты, что и по ту сторону Северного моря, если только к тому времени разум нации не примет таких мер, которые заложат новый базис для всей социальной системы. Те же коренные причины, которые привели в Англии к нищете и угнетению пролетариата, существуют и в Германии,

и они должны с течением времени привести к тем же результатам» (т. 2, с. 239).

Удивительно, как столь неглупый образованный человек, как Энгельс, допустил такую наивную анти-юмовскую некорректность в собственном высказывании – некие как бы «те же коренные причины», якобы существующие в двух различных местах, да еще и в разное время, почему-то с течением некоторого времени ДОЛЖНЫ привести обязательно именно «к тем же результатам». Вот вам и все пророческие способности классиков налицо, так сказать. На наш взгляд, мы всегда имеем право усомниться в подобных утверждениях (об этом вполне убедительно рассуждал еще Юм), в т. ч. и потому, что в действительности всегда так или иначе присутствует фактор сингулярности исторических событий, содержащих в себе потенциал принципиально новых векторов развития.

Вероятно, здесь будет уместным напомнить, что Маркс не был автором социализма. Идеал социализма был уже практически полностью разработан к тому времени, когда Маркс воспринял социалистическое кредо. По большому счету, Маркс ничего не добавил к идее или концепции социалистической системы, разработанной его предшественниками.

Примечание. Трудно возразить Мизесу в его принципиальной позиции: «Не опроверг Маркс и возражения против осуществимости, желательности и полезности социализма, выдвинутые как более ранними авторами, так и его современниками. Он никогда даже не пытался сделать это, полностью осознавая, что ему не удастся добиться в этом успеха. Все, что он сделал в борьбе с критиками социализма, это выдвинул доктрину полилогизма. Однако услуги, которые Маркс оказал социалистической пропаганде, не ограничивались изобретением полилогизма. Гораздо более важной была его доктрина неизбежности социализма. Маркс жил в эпоху, когда почти всеми разделялась доктрина эволюционного совершенствования мира мелиоризм. Невидимая рука Провидения ведет людей, независимо от их воли, от низших и менее совершенных этапов к высшим и более совершенным. В ходе человеческой истории присутствует неизбежная тенденция к прогрессу и совершенствованию. Каждый последующий этап человеческой истории благодаря только тому, что это более поздний этап, уже является более высокой и лучшей ступенью. В жизни людей нет ничего постоянного, за исключением неистребимого стремления к прогрессу. Гегель, скончавшийся за несколько лет до того, как на сцене появился Маркс, представил эту доктрину в своей захватывающей философии истории, а Ницше, появившийся на сцене, когда с нее сошел Маркс, сделал ее фокусом своих не менее увлекательных работ. Эта доктрина была мифом двух последних столетий. Маркс соединил социалистическое кредо и доктрину мелиоризма. Наступление социализма неизбежно, и это само по себе доказывает, что

социализм является более высоким и более совершенным состоянием человеческих дел, чем преходящее состояние капитализма. Бессмысленно обсуждать аргументы за и против социализма. Социализм обязательно наступит с неумолимостью закона природы (*Маркс, т. 23. с. 773*). «Только идиоты могут быть столь глупы, чтобы задаваться вопросом, является ли то, что обязательно придет, более полезным, чем то, что ему предшествует. Лишь продажные апологеты несправедливых притязаний эксплуататоров могут нагло искать недостатки в социализме». Разумеется, коммунисты или социалисты «расходятся друг с другом в том, на кого возложить обязанности капитана социалистического государственного корабля. На эту должность есть много кандидатов. Маркс пытался доказать свое пророчество двояким образом. Прежде всего методом гегелевской диалектики. Капиталистическая частная собственность является первым отрицанием индивидуальной частной собственности и должна породить свое собственное отрицание, а именно установление общественной собственности на средства производства (Там же). Для огромного множества последователей Гегеля, наводнивших Германию во времена Маркса, все было проще простого. Второй метод состоял в демонстрации неудовлетворительности условий, созданных капитализмом. Марксова критика капиталистического способа производства абсолютно неуместна. Даже самые ортодоксальные марксисты не осмелились всерьез поддержать ее центральный тезис, заключающийся в том, что капитализм приводит к прогрессирующему обнищанию наемных рабочих. Но если ради поддержания дискуссии принять все нелепости марксистского анализа капитализма, все равно ничего невозможно извлечь для обоснования двух его тезисов: что социализм обязательно наступит и что он не только лучше, чем капитализм, но и представляет собой самую совершенную систему, осуществление которой наконец обеспечит человеку вечное блаженство в его земной жизни. Все изощренные силлогизмы увесистых томов, опубликованных Марксом, Энгельсом и сотнями марксистов, не способны скрыть того факта, что единственным и исходным источником пророчества Маркса является не внушающее доверия вдохновение, благодаря которому он претендует на то, что он разгадал планы таинственных сил, определяющих ход истории. Подобно Гегелю, Маркс был пророком, передающим людям откровение, сообщенное ему внутренним голосом. Выдающимся фактом истории социализма между 1848 и 1920 гг. было то, что важнейшая проблема, касающаяся его функционирования, даже не затрагивалась. Марксистское табу клеймило все попытки исследовать экономические проблемы социалистического общества как ненаучные. Никто не осмелился переступить через этот запрет. И противниками, и сторонниками социализма по умолчанию предполагалось, что социализм представляет собой осуществимую систему экономической организации человечества. Огромная литература о социализме имела дело только с мнимыми недостатками капитализма и с общим культурным значением социализма. Она никогда не изучала экономическую теорию социализма как таковую» (*Мизес, «Человеческая деятельность», с. 528*).

§ 15. О НАУЧНОЙ СТРОГОСТИ УЧЕНИЯ МАРКСА

«...необходимо тщательно наблюдать за нынешним ходом событий до их полной зрелости, прежде чем вы окажетесь в состоянии “потребить” эти факты “производительно”, я имею в виду “теоретически”» (К. Маркс, т. 34, с. 288).

В книге Коряковцева и Вискунова делается утверждение, которое теперь уже даже и не удивляет некой своей извращенностью представлений: «Итак, фейербаховские абстрактно-антропологические концепции Маркс наполняет конкретно-историческим содержанием. В результате на новом материале продолжается синтез диалектики и материализма, рождается материалистическая диалектика, а вместе с ней – полностью созревает новый тип рациональности. Ее можно обозначить как историко-антропологический метод практического материализма» (с. 431).

Примечание. «Маркс рассматривает соотношение абстрактного и конкретного в экономической и, следовательно, в исторической науке. Он ставит три проблемы. 1. Из чего нужно исходить — из конкретного или из абстрактного, из обществ в том виде, в каком они представляются непосредственному наблюдению, или из категорий? Ответ: нужно исходить из категорий. 2. Каково соотношение между историческим движением способов производства и идеальным движением категорий? Ответ: здесь нет соответствия. 3. Каково соотношение между исторической реальностью и ее научным осмыслением? Ответ на этот вопрос, как увидим, подытожить невозможно» (Р. Арон «Мнимый марксизм», с.240). Вообще «структурированное целое» мыслится Марксом «согласно биологической модели, как “органическое целое”» (там же, с.250).

На самом деле (как уже ранее не раз отмечалось) продолжается не синтез диалектики и материализма, а их насильственное скрещивание, при этом и рождается некая ублюдочная форма «материалистической» диалектики и рационализма. Да, совершенно верно в книге говорится: «Маркс так же, как и всюду в своих... произведениях, переплетает экономическое и философское содержание» (с. 431). Но при этом ничего не говорится о том, что именно это (с обильным добавлением великолепных метафор), создавая красивую видимость убедительности тех или иных аргументов, постулатов и выводов, на самом деле лишало это учение требуемой научной строгости. Трудно не согласиться с Ароном в том, что ни самим Марксом, ни его эпигонами «ни один способ производства не был изучен в своей “эмпирической” реальности» (Р. Арон «Мнимый марксизм», с.236), как следует. Именно поэтому и оправдано мнение, что учение Маркса не стоит называть теорией.

Примечание. Скорее всего, нам следует согласиться с Шютцем: «базовый постулат методологии социальной науки должен быть таким: выберите систему координат, адекватную интересующей вас проблеме, учтите ее ограничения и возможности, сделайте ее понятия совместимыми друг с другом, consistentными, и, раз приняв, придерживайтесь ее! Если, с другой стороны, в процессе работы над проблемой вы приходите к решению принять другие системы координат и интерпретации, не забывайте, что при этом все понятия прежней системы с необходимостью меняют смысл» (А. Шютц, *«Смысловая структура повседневного мира»*, с. 102).

На самом деле авторы грубо ошибаются, когда говорят, что «Маркс анализирует именно общественные феномены, а не философские понятия» (с. 433). Они ссылаются на заявления по этому поводу самого Маркса в «Экономическо-философских рукописях 1844 г»: «Классик специально подчеркивает в самом начале анализа феномена отчуждения в главе “Отчужденный труд”: “мы берем отправным пунктом современный политико-экономический факт...” (имеется в виду то, что “рабочий становится тем беднее, чем больше богатства он производит”), а перед этим: “политическая экономия исходит из факта частной собственности...”. Хотя Маркс в конце главы “Отчужденный труд” пишет о том, что анализирует понятие “самоотчужденного труда (самоотчужденной жизни)”, он тут же указывает, что само это понятие он получил, “исходя из политической экономии как результат движения частной собственности”, а оно происходило отнюдь не в воображении. Заметим, что в данном случае “результатом движения частной собственности” он называет именно понятие “самоотчужденного труда” – осмысление факта самоотчуждения, а не сам этот феномен человеческой жизни, который впоследствии у Маркса фигурирует как предпосылка этого движения» (с. 433–434).

Считаем нужным здесь сразу заметить как раз несколько иной факт. Берущееся Марксом за основу утверждение, что «рабочий становится тем беднее, чем больше богатства он производит», – ошибочно и очевидно не соответствует действительности (если возможно, оно и могло быть как-то адекватным каким-то тогдашним реалиям, то только лишь локальным, краткосрочным и не имманентно характерным капиталистическому способу производства в принципе). Это, естественно, приводит к негативным последствиям в дальнейших его исследованиях. Налицо у Маркса (обычное для него) некорректное манипулирование (в собственном анализе) экономическим эмпирическим материалом, общественно-правовыми феноменами, философскими понятиями и даже собственными мировоззренческими представлениями или установками.

По мнению же Маркса (*высказывание, которого в своей книге на с.435 приводят Коряковцев и Вискунов*), «“Этот факт выражает лишь следующее: пред-

мет, производимый трудом, его продукт, противостоит труду как некое чуждое существо, как сила, не зависящая от производителя». Иными словами, он заключается в отношении «рабочего к продукту труда как к предмету чуждому и над ним властвующему» (Маркс, т. 42)» (с. 435).

Однбокость или односторонность этих утверждений очевидна – они попросту избыточны.

Там же есть место, где Маркс выражается еще жестче: «Внешний труд, труд, в процессе которого человек себя отчуждает, есть принесение себя в жертву, самоистязание» (по ходу нельзя не отметить, что всякое отчуждение, вероятно, каким-то образом всегда подразумевает неизбежность какой-то жертвы). Коряковцев и Вискунов дополняют сказанное: «Поэтому проявление индивидуальности в труде происходит как утрата индивидуальности, как обезличивание, как самоотчуждение индивидуальности. “Деятельность выступает здесь как страдание, сила – как немощь, оплодотворение – как оскотление, собственная физическая и духовная энергия рабочего, его личная жизнь <...> – как повернутая против него самого, от него не зависящая, ему не принадлежащая деятельность” (Маркс, т. 42)» (с. 440).

Вероятно, эти утверждения могут быть вполне оправданны лишь в самых крайних случаях действительно монотонного, без никаких творческих элементов, излишне продолжительного во времени, тяжелого и невыносимого для человека физическо-психологического труда. Еще Гегель говорил о том, что труд является процессом самопорождения человека. Да и сам Маркс позже в «Капитале» признавал и не возражал против того, что «труд есть прежде всего процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек своей собственной деятельностью опосредствует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой» и являет собой – «вечное условие человеческой жизни», поскольку воспроизводит сущность человека «вообще», его родовую сущность» (т. 23, с. 583–584).

Как правило, любой нормальный, пусть и отчужденный труд, все равно должен приносить и приносит труженику хоть какое-то удовлетворение. Вообще представляется весьма проблематичным тезис Маркса о том, что рабочий не ощущает никакого единства с производством из-за того, что продукт его труда присвоен кем-то другим. Более того, труд даже необходим для нормальной жизнедеятельности всякого человека.

Далее в книге акцентируется внимание на том, что «Маркс приходит к выводу, что частная собственность – лишь следствие труда», при этом, естественно, ничего не говорится о ложности этого утверждения, ведь собственность (в т. ч. и частная), как и вообще право, не имеет своим источником только лишь один труд и, конечно, не является только его

исключительным следствием. Т. е. далеко не все формы отчуждения в обществе и частного присвоения сводятся только лишь «к простому отделению предмета от трудящегося», и в частной собственности находит свое выражения не только исключительно «отчуждение общественного продукта и процесса производства от производителя». По всей видимости, корни существования частной собственности гораздо глубже, ведь она, кажется, имеет даже некие психологические основания.

Даже приведенного выше примера должно быть вполне достаточно для того, чтобы мы могли судить о том, насколько тщательно сам Маркс наблюдал ход событий и корректно, незаангажировано идеологически употреблял полученные факты теоретически. Вывод неутешителен – научная строгость учения Маркса более чем сомнительна.

§ 16. ПОДРОБНЕЕ О ПОЗИЦИИ САМОГО КАРЛА МАРКСА

Исходя из уже изложенного нами ранее, выдвигаемое Коряковцевым и Вискуновым (вполне соответствующее марксовской логике) безапелляционное положение: «Как государство нельзя отменить декретом, пока общество разделено на классы с антагонистическими противоречиями, так и частную собственность невозможно уничтожить, пока труд остается отчужденным. Такая попытка способна привести только к воспроизводству “всей старой мерзости”, как энергично выразились Маркс и Энгельс в “Немецкой идеологии”, к воспроизводству общественного отчуждения и частной собственности в новых формах, что неоднократно подтверждалось исторически» (с. 436), как нам кажется, следует несколько уточнить или скорректировать. Поэтому придётся несколько отвлечься от непосредственно книги и больше коснуться позиций самого Маркса.

Действительно, «государство нельзя отменить декретом» (*т. 3, с. 33*), но, конечно, далеко не только именно из-за наличия в нем неких антагонистических противоречий.

1. Странно, но Маркс (на это совершенно обоснованно обратил внимание Мегилл), пришел к удивительно наивному выводу о том, что в будущем обществе люди, вооруженные научными знаниями, смогут принимать только правильные решения, касающиеся этого общества. Другими словами, получается как бы, что никаких решений вообще принимать не надо будет, т. к. верный вариант ответа уже будет предсказан наукой и известен нам, таким образом кажется, что не будет никакой нужды в

заморачивании при принятии каких-либо политических решений (речь, конечно, идет о математическом знании, а не о естественнонаучном, где ответ может быть разным, в том числе и непредсказуемым). Мы просто принимаем данный нам уже вариант ответа как истину. Для этого уже, кажется, не нужна ни помощь государства, ни политическая воля. Здесь, конечно, Маркс был глубоко неправ. Хотя наука и может нам подсказывать пути решения проблем, мы все-таки сами должны выбирать наиболее оптимальные из них. Как нам жить и строить свою жизнь? Мегилл, без сомнения, верно отмечает: «на эти, в общем-то, экзистенциальные вопросы нельзя ответить строго научно, хотя научные знания и подсказывают нам детали решения, некоторые расчеты и т. п.»

Маркс рассматривал государство как феномен, так или иначе возникший из дефектов, присущих самому обществу. Но на самом деле недостатки, проблемы и просто так называемые «узкие места» любого общества гораздо более обширны (при этом они, как правило, обладают хроническим характером), чем возможности их формализовать или обслуживать. Уже поэтому роль государства в жизни общества значительно более важна, чем полагал Маркс. Существует и более фундаментальная причина в необходимости политики и государства. Согласно Мегиллу, суть ее заключается в том, что политику вообще нельзя ни редуцировать к области социального, ни рассматривать в качестве дополнения к нему. Ведь сама по себе политика, кроме всего прочего, является как бы естественным жизненным пространством, где соответствующий конкретный потенциал человека раскрывается в наибольшей мере. Здесь человек появляется и выступает как существо публичное, он непосредственно вовлечен если не в действительное политическое управление и принятие решений, то хотя бы в иллюзию таковых.

Основу общественной жизни Маркс видит в распредметчивании природы человека. «Промышленность является действительным историческим отношением природы, а следовательно, естествознания к человеку» (*т. 42, с. 123–124*). Мысль о том, что существует единое основание для обеспечения благосостояния и жизни людей вообще, и науки в частности может быть реализована только за счет устранения из этой пары элемента «жизни людей вообще» как не соответствующего принципам «строгой» науки, что, конечно, само по себе абсурдно. Кроме того, очевидно, что политическое управление как таковое возможно только в хорошо организованном и структурированном обществе. Мегилл прав – современная история ясно показывает, что как раз отсутствие или существенные изъяны области «политического» являются краеугольным камнем всех болезней социума. Острые социальные проблемы не находят своего адресата, их просто некому решать. В худшем случае политиче-

ский порядок вообще обрушивается, и начинаются смута и гражданская война, в ходе которой гибнут тысячи, а то и миллионы людей. Здесь, наверное, следует особо отметить, что именно демократическая система (наличие определенных системообразующих элементов демократии или институтов гражданского общества – обязательно) дает возможность проанализировать формы общественного отчуждения, как-то осознать феномен необходимой эксплуатации и хоть каким-то образом минимизировать его негативные последствия. Следует понимать, что если политическое пространство разрушено полностью, то цена, которую люди платят за свое счастье и благополучие, как правило, становится неизмеримо выше, чем та, которую диктует экономическая эксплуатация. При этом, в свою очередь, социальный хаос, войны и подобные им события, конечно, не обязательно являются прямым результатом экономической эксплуатации, как, впрочем, и в целом экономической деятельности. Они не являются лишь неким как бы простым политическим дополнением к дефектам экономической системы.

Станным сверхоптимистичным является то, что во всем учении Маркса и Энгельса нет и намек на то, что вообще могут возникнуть какие-то проблемы, принципиально не разрешимые наукой. Более того, Маркс совершенно наивно полагал, что в обществе будущего не будет разделения людей по признакам расы, этноса, нации или религии (впечатление такое, что в будущем удивительным образом вообще никаких противоречий и проблем не будет, даже в том числе с естественным дефицитом ресурсов). Еще в дополнение – благородная мечта об отсутствии каких-либо границ: «рабочие не имеют отечества» (*т. 4, с. 444*). Но ей противоречит весь исторический опыт человечества. Вообще он противоречит идее о том, что политика – нечто не важное в жизни людей.

Примечание. «Национальная обособленность и противоположности народов всё более и более исчезают уже с развитием буржуазии, со свободой торговли, всемирным рынком, с единообразием промышленного производства и соответствующих ему условий жизни». При этом непонятно, почему не упоминается углубление международного разделения труда? «В той же мере, в какой будет уничтожена эксплуатация одного индивидуума другим, уничтожена будет и эксплуатация одной нации другой. Вместе с антагонизмом классов внутри наций падут и враждебные отношения наций между собой» (*т. 4, с. 445*). Как будто всякая вражда между нациями – это лишь выражение некоего имеющего экономического противостояния между ними.

Т. н. «культурные войны», понимаемые в самом широком смысле, не только реальны, но их, как раз, невозможно преодолеть совместной кооперативной деятельностью. И труд не только и не настолько объединяет нас – он может и существенным образом разделять, ведь именно факт

разделения труда, в особенности умственного и физического, а за ним и его специализация, порождают самые фундаментальные и глубинные противоречия общественного бытия. «Вообще – работать вместе еще не означает – находиться в согласии» (Мегилл). «Культурные войны» необходимо существовали всегда, потому что разные люди и группы людей обладают (по естественным причинам) отличными друг от друга представлениями и ощущениями жизни, разными фундаментальными ценностями применительно к жизни, взглядами на то, как надо ее прожить. Мы проживаем жизнь в неизбежных противоречиях и вынуждены постоянно находить способы их разрешения. Совершенно непонятно, как этот факт не был очевиден для Маркса, которому вообще имманентно было присуще диалектическое видение происходящего. Разве возможно культурное развитие без «культурных войн», конфликтов и противоречий, порождаемых существующим культурным многообразием? «Политика здесь играет исключительно важную роль. Она не только механизм отыскания компромисса в спорных вопросах, но и механизм регулирования поведения людей в обществе, т. е. политика, имеет этическое измерение» (Мегилл).

2. Действительно, «частную собственность невозможно уничтожить, пока труд остается отчужденным», но, конечно, далеко не только именно из-за наличия в обществе или экономике отчужденного труда. Вне всякого сомнения, одной из самых главных причин существования частной собственности является необходимое разделение труда, т. е. экономические основания. Но фундаментальным изначальным основанием частной и/или индивидуальной собственности все-таки является неизбежная нужда человека в некоей приватности и в его неистребимом стремлении к ней и к некоему именно собственному обладанию (присвоению / самоприсвоению).

Мегилл правильно констатирует: в свою социальную «теорию» Маркс не включил такой феномен, как приватность (и/или социальную частность). Он свел все в человеческой жизни к труду, тем самым сузив социальный анализ до крайних пределов (кстати, также Маркс ограничил лингвистическое и эстетическое измерение в жизни людей). Между тем, именно в приватной или частной жизни люди и общаются друг с другом в целях, отличных от целей производства материальных благ. Одной из наиболее важных черт современности является дистанция между царством социального, включающем в себя все утилитарные, экономические взаимоотношения людей друг с другом, и между сферой публичной или политической жизни. Отношение между социальным и политическим развиваются (к сожалению) в сторону расширения «общества» за счет увеличения сферы политического, политика действительно становится

ключевой составляющей человеческой жизни (вообще говоря, это колоссальная проблема). Наша частная жизнь зависит от характера публичной сферы нашего бытия, кажется, создается иллюзия, что именно там мы должны найти себя. Конечно, Мегилл прав: между политической теорией и приватной жизнью должно сохраняться известное расстояние, но область приватной или частной жизни людей все-таки при этом не должна исчезать из теории политического. Более того, напротив, политика должна обеспечивать возможность развития приватной или частной жизни людей.

Интерес Маркса к вопросам приватной жизни людей был вторичен по отношению к его исследованию феномена социального. Он редуцировал политическое к социальному, подобной редукции подвергалась и вся сфера частной жизни людей. Маркс рассматривает «труд как сущность, как подтверждающую себя сущность человека» (*т. 42, с. 159*) и полагает, что Гегель сделал ошибку, понимая труд только как умственное занятие. Люди «совпадают, следовательно, с их производством – совпадают как с тем, что они производят, так и с тем, как они производят. Что представляют собой индивиды, – это зависит, следовательно, от материальных условий их производства» (*т. 3, с. 19*). Маркс однозначно подчиняет сферу приватной жизни человека социально-экономическим условиям, утверждая, что разделение труда «изначально было разделением труда» уже даже в половом акте. Он полагает, что человек есть «не только животное, которому свойственно общение, но животное, которое в обществе только и может обособляться». Но ведь все это лишь отчасти верно. Ведь, как Мегилл верно говорит, формирование нас как индивидов со всеми нашими способностями происходит прежде всего в нашей частной жизни в кругу друзей или единомышленников.

Можем ли мы стать тем, кто мы есть на самом деле, убрав щит, защищающий нас от всевидящего и всепроникающего ока «общества»? Нет, конечно, не можем. Важной и, вероятно, незаменимой составляющей этого «щита», конечно, является наша частная собственность. Где, как не в собственном частном доме, на своем частном земельном участке мы можем почувствовать себя хоть как-то приватно и независимо от всего общего и публичного?

В понимании Маркса политика, в отличие от экономики, не может быть вполне объяснена рационально. Судя по всему, ему действительно хотелось как бы свести все богатство мира к одной теории, его объясняющей, хотя, по словам Мегилла, он якобы и «планировал создать отдельную теорию, объясняющую пути достижения практических целей». По всей вероятности, Маркс рассматривал всю сферу приватной жизни людей как абсолютно не проблематическую, поэтому получается, что от

нее и можно отвлекаться и абстрагироваться в своих исследованиях. По мнению Маркса, существовала только как бы одна бесспорная модель для понимания приватности, а именно «непосредственные, естественные отношения одного человека к другому», в частности отношения между мужчиной и женщиной.

Стоит, наверное, заметить, что Маркс рассматривал эрос, возникающий между мужчиной и женщиной вместе с дружбой и сотрудничеством, как явления, характерные, по его мнению, для отношений людей друг с другом в будущем социализме. Получается, что лишь такого рода приватность имеет смысл и возможна в будущем обществе. Маркс наивно утверждает, что в жизни любого индивида находит свое выражение жизнь каждого другого; что производство есть своего рода система множества зеркал, в которых отражается вся природа человека, и что люди научились поддерживать друг друга именно только в процессе производства.

С грустью приходится признать, что практически все аспекты марксистского представления о будущей жизни людей до крайности упрощены и избыточно оптимизированы! Совершенно очевидно, что во многих отношениях Маркс унаследовал идеалы Просвещения. Например, он был абсолютно предан идее науки и прогресса. При этом по совершенно непонятным причинам Маркс не видел особого смысла в исследовании феноменологии сознания, человеческой психики, неврозов, умственных расстройств, депрессии и тому подобного, а также в исследовании того, как эти феномены могут влиять на жизнь человеческого биосоциума в целом. Кроме того, Маркс полагал, что исследования этической стороны человеческой жизни можно провести и после того, как будут исследованы ее экономические и политические аспекты. При этом он, между прочим, парадоксально считал возможным то, что рабочие смогут сформулировать свою мораль задолго до того, как свершится социалистическая революция.

Согласно утверждению Мегилла, «в нашей общественной жизни возможно выделить или различить три измерения или три сферы: приватную жизнь, социально-экономическую жизнь и жизнь политическую. Маркс смотрел на мир иначе, следует сказать, что очень ограниченно – он “растянул” социально-экономические аспекты жизни до всеохватывающих масштабов». Он писал, что «для социалистического человека вся так называемая всемирная история есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом» (*т. 42, с. 126*). Когда, размышляя о будущем социалистическом обществе, Маркс пишет о «повороте человека от религии, семьи и государства к человеческому, то есть социальному существованию», он прямо утверждает право безграничной интервен-

ции социально-экономических аспектов жизни человека на всю область его существования. Вряд ли такое «право» может быть как-то оправданным, оно скорее может свидетельствовать о возможной ущербности такой жизни.

«Преисполненная благородством позиция Маркса, предполагает, что в будущем обществе, в котором все материальные потребности людей удовлетворены, или в котором каждый человек, по крайней мере, уверен в том, что общество прилагает все усилия для их удовлетворения, осуществляется высокая мораль, и все члены общества являются ее носителями. (Маркс в качестве базовых все-таки, всегда рассматривал потребности материальные). Сегодня мы с уверенностью можем сказать, что даже в самых благополучных сообществах, в которых достаточно давно (несколько поколений) не стоит продовольственная или равная ей проблема, вопрос этического поведения не решается сам собой» (Мегилл). Более того, скорее всего, проблемы этики поведения как не были решены нигде и никогда прежде, так и не будут решены нигде и никогда в будущем (вспомните Библию: разве хоть в чем-нибудь или сколько-нибудь изменилась ли за эти несколько тысяч лет сущность человека или этическая его поведение?). Маркс однозначно недооценил влияние конечности и смертности человека на формирование его отношения к другим и к самому себе. По Марксу, «определенный индивид есть лишь некое определенное родовое существо, и как таковое – смертен» (*т. 42, с. 119*). Но совершенно очевидно, что все не так просто.

Маркс писал, что человеческая жизнь, в сущности, есть продукт труда, а люди «совпадают» с продуктами этого труда. Таким образом получается, что никаких более фундаментальных вещей и проблем в жизни людей не существует, особенно в такой малозначащей области, как частная, приватная, интимная жизнь. Все, что человеку нужно, – есть социум и разнообразные аспекты социальной жизни. Именно там будут удовлетворены все потребности и решены все проблемы. Маркс не сумел предусмотреть не только влияние на жизнь общества гендерных, сексуальных, расовых, этнических, религиозных, культурных, пассионарных и иных навязчивых идей, тревог, суеверий, традиций, мифов и различий, но и возможности искусного ими манипулирования и использования в тех или иных целях (в том числе и прежде всего политических и экономических).

3. По всей видимости, «воспроизводству общественного отчуждения и частной собственности в новых формах» не будет конца, пока будет существовать человек и этот его посюсторонний мир. Утверждение же того, что это приводит только именно исключительно к воспроизводству «всей старой мерзости», как полагал Маркс и считают авторы, конечно, совершенно избыточно. Очень шатка и удивительна гипотеза

Маркса, согласно которой некая наконец-то найденная идеальная модель природы человека должна находиться в единстве сама с собой. Прежде всего, совершенно непонятно, что следует понимать под некой всеобщей и вечной идеальной моделью природы человека. Кроме того, ведь напротив, именно в силу своей отчужденности и в подчеркивании факта этой отчужденности люди становятся такими разными, приватными и представляют интерес друг для друга.

Следует признать, что отчужденность зачастую является полезным и эффективным основанием как познания, так и других прогрессирующих процессов развития и производства. В самом «худшем» случае отчуждение является необходимым меньшим из возможных зол. Ведь, как верно замечают Коряковцев и Вискунов, «одни потребности могут быть удовлетворены лишь за счет подавления других, что одна деятельность может совершаться только за счет выполнения другой деятельности (это выражается в разделении труда), что одни свойства человеческой природы могут быть развиты только за счет подавления других свойств-способностей» (с. 438–439). Кроме того, говоря точными словами книги, коль скоро труд имеет личностное или приватное содержание, то его продуктом, кроме внешне-общественного продукта является определенное состояние самого трудящегося индивида. Поэтому, кстати, не вполне понятно, как возможно, чтобы рабочие смогли сформулировать свою нужную идеальную «социалистическую/коммунистическую» мораль задолго до того, как свершится социалистическая революция, в рамках самоотчужденного и/или отчужденного труда. Авторы, повторяя Маркса, констатируют: «В том-то и весь трагизм самоотчуждения человека в труде, что без него он не в состоянии обойтись, ибо труд является его природной необходимостью и в то же время он не является его жизненной, внутренней необходимостью, а только необходимостью внешней, навязанной, принудительной» (с. 444).

Позволим себе здесь все-таки не согласиться. Вероятнее всего, труд является не только внешней, но и внутренней естественной жизненной необходимостью человека. Вне всякого сомнения, в случае отсутствия вообще какого-либо труда человеческая родовая сущность извращается и деформируется ничуть не меньше, чем вследствие труда в его негуманно-насильственных и зловердных формах. По большому счету, дело, конечно, не в том, отчужден ли труд от рабочего. Дело в другом – в самом феномене эксплуатации и тотальном контроле. При этом, с нашей точки зрения, принципиально важно отличить факт существования эксплуатации (во всех возможных ее формах) от т. н. теории прибавочной стоимости, которую еще называют (по нашему мнению, не вполне корректно) специальной теорией эксплуатации.

§ 17. КОНЦЕПЦИЯ ОТЧУЖДЕНИЯ МАРКСА
И ЕГО ОТНОШЕНИЕ К РЫНКУ

Маркс утверждает, и невозможно с ним в этом не согласиться, что имеющаяся экономическая система является отчуждающей. Термин «отчуждение» у Маркса, кажется, вполне можно заменить и термином «дегуманизация». Ведь еврейство смогло «достигнуть всеобщего господства и превратить отчужденного человека, отчужденную природу в отчуждаемые предметы», человек «может практически действовать, практически создавать предметы, лишь подчиняя эти свои продукты, как и свою деятельность власти чуждой сущности и предавая им значение чуждой сущности – денег» (*т. 1, с. 412*). В «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» (*т. 42, с. 88–95*) выделяется четыре формы отчуждения, в следующем порядке:

1) отчуждение от продукта труда;

2) отчуждение от процесса труда, самоотчуждение рабочего в процессе производства;

3) отчуждение от своей родовой сущности (имеется в виду не только экономический фактор, но и вообще все возможности, которыми может обладать человек, от человека отчуждается как природа, его окружающая, так и его собственная природа, его тело, дух, душа);

4) отчуждение от других людей (если человек отчуждает свою жизнь, родовую сущность, то он, значит, обособляется и от окружающих).

Таким образом, от человека отчуждаются и природа, и жизнедеятельность. Возникают вопросы: каковы причины вообще возникновения феномена отчуждения? Что нужно делать, чтобы преодолеть отчуждение? И нужно ли его вообще преодолевать?

В принципе, любая из указанных форм отчуждения может быть исходной. Но логично (следуя, конечно, самой марксовой логике), если таковой будет форма отчуждения от процесса труда, самоотчуждение. «В отчуждении предмета труда только подытоживается отчуждение, самоотчуждение в деятельности самого труда» (*т. 42, с. 90*). «Хотя частная собственность и выступает как основа и причина самоотчужденного труда, в действительности она наоборот – оказывается его следствием, подобно тому, как боги первоначально являются не причиной, а следствием заблуждений человеческого рассудка. Позднее это отношение превращается в отношение взаимодействия... частная собственность есть продукт, результат, необходимое следствие отчужденного труда, внешнего отношения рабочего к природе и к самому себе... отчужденный труд есть непосредственная причина частной собственности» (*т. 42, с. 97*).

В нашем понимании очень важно именно то, что отчужденный труд возникает в результате (как плод) фундаментального разделения и специализации труда. Маркс считал, что ключевая проблема заключается в отчуждении рабочего от процесса труда. Если нами правильно указано на эту «первопричину» отчуждения, то преодолеть «отчуждение» в исторически обозримом будущем не представляется возможным (ведь иначе необходимо преодолеть и разделение труда как таковое), а значит, ни о чем более, как о хорошо функционирующей социальной демократии и необходимой коррекции политическими решениями (методами «социальной инженерии»), говорить не приходится. Более того – и это нужно специально здесь подчеркнуть – совершенно преодолеть отчуждение в принципе невозможно. Фундаментальные основания отчуждения лежат не столь даже в необходимом и неизбежном разделении труда, а в самой сущности бытия нашей посясторонней реальности. Осуществление, которой нуждается и в процессе отчуждения, и в постоянной некоей «жертве»... Одним из возможных результатов отчужденной или самоотчужденной затраченной жизненной силы или энергии человека является и его овеществленный труд (Маркс, т. 13, с. 15).

Примечание. Если согласно логике Маркса отчуждение (овнешнение, опредмечивание человеческой сущности в антагонистической структуре) разрывает некое как бы первичное тождество субъекта и искажает его сущность, то, например, по Плеснеру, напротив, «овнешнение означает не отчуждение от самого себя, но... шанс полностью стать самим собой». Мы же полагаем, что человек не может и не должен быть тождествен себе самому. С момента начала своего осуществления или воплощения в реальности он никогда не был таковым и, естественно, никогда не будет. В реальной жизни у человека вообще нет никакого «шанса полностью стать самим собой».

Но для Маркса почему-то существует только один радикальный путь – это именно уничтожение частной собственности. С другой стороны, также очевидно, что Маркс не считал, будто частная собственность есть корень всех бед современного ему буржуазного общества. Ведь все-таки частная собственность как одна из форм отчуждения вторична по отношению к самоотчуждению рабочего от процесса своего труда. В наблюдаемой реальности все в той или иной мере может показаться отчуждением, да и является им, т. к. само по себе «отчуждение» является одной из форм необходимых «жертв» для осуществления цивилизованной общественной жизни во всех ее проявлениях. Цивилизация без «жертвы» неким отчуждаемым сегодня просто немыслима (в некотором смысле, без обязательного «распятия» чего-либо или кого-либо). Тем не менее, Маркс был, конечно, глубоко прав, осуждая существующую экономическую систему за ее дегуманизирующую сущность, ведь полагать

осмысленной какую-либо деятельность человека можно, лишь исходя из степени ее гуманности (или гуманитарной и экологической составляющей), ведь иначе она попросту неприемлемо нецелесообразна и/или абсурдна по существу. Он был также прав и в собственном мнении об иррациональном характере рыночных отношений, здесь сейчас просто не место описывать все перекосы мировой экономики и катастрофически необратимое пагубное ее влияние на окружающую среду и природу в целом.

Маркс писал о том, что вся политическая экономия основана на факте частной собственности, чей якобы фундаментальный статус эта политическая экономия сильно преувеличивает. Как нам представляется, одним из краеугольных марксовых заблуждений является недооценка роли психологии и мотивации в экономических процессах. Не существовало, да и не существует более мощных мотиваторов, чем частные интересы, которые воплощаются в тех или иных формах частной собственности.

Маркс предполагает, что многое из хаотичности рынка проистекает из того факта, что в нем «предложение не знает спроса, а спрос не знает предложения» (*т. 42, с. 69*). Его идея заключается в том, что в реальном мире (отличном от мира формальных абстракций) рынок не может подчиняться каким-либо законам. Вероятно, поэтому Маркс пишет о том, что «подлинный закон (существующей) экономики есть случайность», в силу своей природы рынок не может быть аналитически предсказуем. Это убеждение, по идее, должно было бы и/или могло привести его к пересмотру принятых им критериев разумности мира. Ведь здесь уже, казалось бы, совершенно очевидно, что существуют такие области, сферы, пласты мира и бытия, в которых научное мышление не может требовать наличия в них предсказуемых законов. Возможно, Мегилл прав, когда говорит, что позиция Маркса даже «еще более жесткая, ригидная концепция подчиненности всего существующего определенным законам, чем та, что мы можем найти у Гегеля» (*Мегилл, «Карл Маркс: бремя разума», с. 181*).

Сфера производства, по мнению Маркса, с необходимостью доминирует в экономике. А там, где доминирует разделение труда (в ему современной экономике в т. ч.) и где как следствие высок уровень взаимозависимости, просто глупо заявлять о том, что покупатели и продавцы есть свободные экономические агенты. Маркс утверждает, что в современной ему экономике производство и потребление взаимно детерминированы. Исходя, в том числе и из этого, он полагал, что если бы мы обладали достаточным уровнем знаний, мы были бы способны предсказать, каким образом производитель «решит» организовать свою производственную деятельность. Особенно поразительно и непостижимо то, что Маркс

посчитал, что подобный детерминизм охватывает и сферу потребления. Он совершенно не обращает внимания на т. н. «женские» аспекты потребления, так называемый «шоппинг», моду, хобби и другие капризы людей. А ведь все это вводит в систему производства массу непредсказуемых элементов, которые, как кажется, вполне очевидны и понятны. Но у Маркса продавцы и покупатели оказываются замкнуты в границах детерминистской, а следовательно, вполне предсказуемой рациональной экономической системы. Тем не менее, он почему-то не пришел к выводу о том, что точно также (т. е. в той же мере) может быть предсказуем и рынок.

Но у Маркса по этому поводу есть и такие глубоко верные мысли: «анархия производства, будучи источником стольких бедствий – есть в то же время причина прогресса» (т. 4, с. 101). Ясно, что колебания между спросом и предложением неизбежны. Конечно, отрицание рынка стало еще одной из ключевых ошибок Маркса. Но и вознесение возможных хвалебных гимнов свободному рынку со стороны его некоторых оппонентов, очевидно, всё-таки несколько избыточны, ведь рынок может быть свободен только в известном и узком смысле, он почти никогда не является саморегулируемым феноменом, несет в себе и с собой массу не только пошлостей, но и подлости и в сумме совсем не автоматически способствует благосостоянию людей. Маркс был, конечно, прав в своем утверждении о том, что рынок не управляется «невидимой рукой» и что он не ведет автоматически к удовлетворению человеческих потребностей. И, тем не менее, он всё равно был совершенно неправ в своем стремлении отменить или ликвидировать рынок. По мнению Мегилла, именно применение двух идеальных абстрактных критериев к анализу наличного экономического уклада – разумности и гуманизма (связан с феноменом отчуждения) – привели его к выводу, а может быть, и лишь подтвердили его изначальную установку о том, что частнособственнические отношения иррациональны и антигуманны. Ведь Маркс, кажется, вообще всегда говорил еще об одной характеристике этих отношений – эксплуатацию человека человеком.

Скорее всего, Мегилл прав, когда говорит, что «если бы Маркс ослабил свой критерий разумности или отказался бы от него вовсе – он совершил бы гораздо меньше ошибок» («Карл Маркс: время разума», с. 188).

Поражает наивность «основоположников»: по их мнению, т. к. производство не будет находиться в руках отдельных частных предпринимателей, то и «не трудно будет регулировать производство соответственно потребностям» (Энгельс, т. 2, с. 535). Подобное утверждение предполагает как минимум статичность социального устройства. Но Маркс считал, что общество находится в постоянном развитии, следовательно, постоянно развиваются и потребности людей. Более того, он вообще превозносил

постоянное развитие человеческих потребностей. Если так, то как можно с точностью узнать, каковы будут эти потребности в будущем? Ясно, что если это и возможно в какой-то степени, то только опытным и экспериментальным путем, но не априори. Именно поэтому массовое (тем более всеохватывающее) социальное проектирование не имеет никакого смысла; единственный вид социальной инженерии, применимый к человеческим потребностям, должен обладать эффективным механизмом обратной связи. Ни один чиновник, ученый или инженер, вооруженный какой угодно теорией, не может предписывать, что люди должны хотеть и в чем они должны нуждаться. Если кто-то пытается делать это внеопытно, то он генерирует «диктатуру потребностей» как форму тирании или обнищания. В дальнейшем мы еще не раз вернемся к этому кругу проблем.

Итак, Маркс, к сожалению, отверг имеющийся известный опытный способ прогнозирования наших потребностей: «Правило, действующее при разделении труда внутри мастерской a priori (заранее) и планомерно, при разделении труда внутри общества действует лишь posteriori (задним числом), как внутренняя, слепая естественная необходимость, преодолевающая беспорядочный произвол товаропроизводителей и воспринимаемая только в виде барометрических колебаний рыночных цен» (т. 23, с. 368–369). По мнению Мегилла, негативная характеристика Марксом способа исследования задним числом, скорее всего, связана с двумя вещами – дегуманизацией, подразумеваемой подчиненностью человека внешним силам, и иррациональностью, которая капризна, а следовательно, непредсказуема и бесконтрольна. Вследствие противоположности интересов огромное количество всяческих экономических ресурсов (в том числе и рабочей силы) «расходуется таким образом, что общество не получает от этого никакой пользы, и что значительное количество капитала тратится совершенно бесполезно и не воспроизводится» (Энгельс, т. 2, с. 533–536). И в этом Энгельс, конечно, прав! Результатом этого отрицания, наверное, и стала победа марковского рационализма над его гуманизмом и эмпиризмом.

Почему же все-таки Маркс отверг рынок? Судя по всему, главная причина была всё-таки в том, что он свято верил и полагал, что наука предусматривает в пределе тотальную прогнозируемость явлений. Кажется, классики вообще игнорировали то, что в реальности существуют системы, в которых результаты отдельных изменений не могут быть предвидены принципиально. Правда, лишь в конце XIX века талантливый Анри Пуанкаре как бы впервые заявил о существовании хаотических (непредсказуемых) систем. Такого рода догадки были явно неприемлемы для Маркса, хотя он и Энгельс со временем признали факт существования нелинейных областей в мире науки. Они явно не хотели и никогда

не были готовы работать с феноменом непредсказуемости вообще и с непредсказуемостью рынка в частности. Вот и выходит, что поскольку Маркс не мог воспринимать рынок как рационально функционирующий феномен, то он и пришел к выводу о том, что уже только поэтому (хотя, конечно, были наверняка и иные причины, например фактическое отсутствие независимых акторов-участников рыночного обмена) рынок вообще не может существовать в будущем социалистическом обществе, где всё должно быть, наконец-то уже, уж точно по уму. Конечно, Маркс правильно полагал, что непредсказуемость рынка с необходимостью возникает из самой природы рынка.

В норме рынок неотделим от товарного производства, которое осуществляется, исходя из существующего разделения труда. Маркс, оппонирующий только отчуждение труда, естественно не мог видеть никаких возможностей преодоления такого отчуждения внутри капиталистической системы. Он был уверен и полагал, что если кто-то хочет выйти за пределы рынка по причине его иррациональности, то он должен выйти и за пределы капитализма вообще. В отличие от Маркса, здесь можно согласиться лишь с тем, что «он должен выйти», но только лишь НЕ за пределы капитализма, а прежде всего – вообще за границы необходимого разделения труда как такового.

Грубо говоря, марксово отрицание рынка исходит из его попытки применить к рынку всю ту же свою пресловутую как бы концепцию разумности. Отрицая одновременно и рынок, и политику, он попытался отыскать разумность в истории производства. Но эта история, так, как ее интерпретировал Маркс (ведомая «общественными и материальными производительными силами»), тоже неоправданно радикально преуменьшала роль непредсказуемости и в самом так сказать «материальном» прогрессе человечества.

§ 18. О СОЦИАЛЬНЫХ ПРОЯВЛЕНИЯХ КАТЕГОРИАЛЬНОЙ ПАРЫ ОТЧУЖДЕНИЕ / САМООТЧУЖДЕНИЕ – ПРИСВОЕНИЕ / САМОПРИСВОЕНИЕ

Несмотря на то, что Коряковцев и Вискунов неоправданно игнорируют онтологические основания отчуждения, им удастся довольно серьезно и плодотворно углубиться в анализ социального проявления категориальной пары отчуждение / самоотчуждение – присвоение / самоприсвоение, действительно оставшейся неразвернутой у Маркса.

Ниже мы приведем целый ряд цитат из книги и употребленных в ней соответствующих выдержек из Маркса, чтобы был ясен весь ход мысли авторов:

1. В «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» «Маркс задает риторический вопрос: “Мог ли бы рабочий противостоять продукту своей деятельности как чему-то чуждому, если бы он не самоотчуждался от себя в самом акте производства? Ведь продукт есть лишь итог деятельности, производства. Следовательно, если продукт труда есть самоотчуждение, то и само производство должно быть деятельным самоотчуждением, самоотчуждением деятельности, деятельностью самоотчуждения”» (с. 437).

2. «“В чем же заключается самоотчуждение труда!” – спрашивает Маркс. В своем ответе на этот вопрос он исходит из того, что производительная деятельность (труд), в которую вступает индивид, кроме своего конкретно-профессионального и политэкономического содержания, имеет еще и содержание личностное. Это означает, что в каждой выполняемой работе индивид не только воплощает свое практическое отношение к природе, к технике, к обществу, но прежде всего реализует определенное отношение к себе». Все люди в своей «деятельности как-то развивают или, наоборот, подавляют свои индивидуальные свойства, способности, потребности, интеллектуальные и физические силы. Одним словом, каким-то образом опредмечивают, овеществляют, воплощают, реализуют себя, свою энергию и личные способности» (с. 437).

3. «В чем же заключается самоотчуждение труда?... В том, что труд является для рабочего чем-то внешним, не принадлежащим его сущности; в том, что он в своем труде не утверждает себя, а отрицает, чувствует себя не счастливым, а несчастным, не разворачивает свободно свою физическую и духовную энергию, а изнуряет свою физическую природу и изнуряет свой дух. В итоге “трудящийся оказывается тотально расколотым или частично деформированным”. Существование человека в этих условиях сводится к выполнению социальных ролей, свободный выбор которых здесь исключен или затруднен. Профессиональное мастерство оборачивается профессиональным идиотизмом – односторонним восприятием мира, обусловленным особенностями профессиональной деятельности (следовательно, в этом расколе субъекта общественного производства заключается источник фрагментарного или инструментального разума). Перфекционизм в одной сфере влечет за собой суицидальный образ жизни либо бедность во всех остальных сферах (это мистифицируется и облагораживается христианством в монашестве)... Этот тип личности Маркс... называет “случайным индивидом”, противопоставляя его индивиду “общественно-необходимому”. Этот социально-психологический

феномен... трактуют как источник и одновременно как жертву различных социальных патологий... Социальные роли реализуются в рамках частных, ограниченных, неразвитых социальных отношений... Так человеческая жизнь облекается в общественные формы, скрывающие за собой свое действительное содержание. В “Капитале” Марксом они названы “превращенными формами”» (с. 438–439).

4) «В “самоотчуждении” состоит вторая – субъективная – сторона общественного отчуждения. Она представляет собой процесс его становления и деятельной жизни. Отчуждение как общественный феномен в этой своей ипостаси представляет собой “отношение рабочего к его собственной деятельности как к чему-то чуждому, ему не принадлежащему”. “Это и есть самоотчуждение, тогда как выше шла речь об отчуждении вещи”. Таким образом, по Марксу, отчуждение имеет разные стороны, не только в смысле многообразия способов отнятия продукта у трудящегося (т. е., форм частной собственности), но и в том смысле, что само это отнятие является продуктом другого отчуждения – самоотчуждения непосредственного производителя в собственном труде, выступающего, как мы увидим далее, в качестве базовой, исторически первой стадии отчуждения. Тем самым содержание категориальной пары отчуждение / самоотчуждение (овнешнение-экстериоризация) и присвоение / самоприсвоение (овнутривание-интериоризация), едва намеченной в немецкой философской классике, у Маркса усложняется, переносится из онтологической в социологическую сферу. При этом, как мы видим, у него отчуждение не сводится к вульгарному отнятию имущества (“краже”). Соответственно и снятие отчуждения не сводится к простому присвоению. Дело в том, что присвоение имеет количественную сторону, выражающую степень глубины этого процесса» (с. 440–441).

Здесь сразу по ходу нельзя не отметить странное замечание авторов о том, что, по их мнению (у Маркса), некое «усложнение» происходит из-за «переноса» из «онтологической» сферы в «социологическую». Как нам кажется, о возможном т. н. «усложнении» или, точнее, углублении можно было бы говорить, если бы происходил как раз обратный «перенос» – из социальной сферы, т. е. некоей наличествующей частности, в онтологическую сферу, т. е. в модус всеобщего.

По мнению авторов, можно выделить три степени присвоения предмета и по этому поводу они приводят весьма оригинальную интерпретацию:

1. «На первой происходит его формальное присвоение: допустим, вы купили книгу или провозгласили общенародную собственность, изгнав старых хозяев. В данном случае предмет уже в вашем правовом распоряжении. То, как вы им распорядитесь – зависит от вас, если не от вашей воли, то от ваших объективных, действительных социальных возможно-

стей и потребностей. Но книга может остаться на полке, а революционеры могут забыть о своих обещаниях» (с. 441).

2. «Вторая степень присвоения характеризуется частичным освоением предмета. Книга может быть прочитана, средства производства могут быть национализированы государством, осуществляющим власть от имени трудящихся. Но это присвоение/освоение так же может иметь лишь формальный характер: содержание книги может быть не понято или понятно частично, а средства производства – национализированы в виде системы социально-ориентированного перераспределения в духе “социального государства” с большим или меньшим объемом перераспределяемого. На этих стадиях присвоения еще остается отчуждение как не-освоенность. Непрочитанная и/или непонятая книга – все же чужая несмотря на то, что она – формально юридически ваша. Средства производства останутся чужими для трудящихся даже при условии крупных объемов перераспределяемого в их пользу продукта, если трудящиеся не контролируют всю сферу принятия решений по поводу собственности» (с. 441–442).

(Из всего этого вышесказанного в книге делается вывод, «что присвоение или “овнутривание” (интериоризация) само по себе является только условием снятия отчуждения, но не самим этим снятием, только условием освоения / самоосвоения, но не самим освоением / самоосвоением. Присвоенный, но не освоенный предмет все равно остается отчужденным. И, наоборот, часто овнешнение (экстериоризация) выступает как принятие чего-то внутрь себя (алкоголикам и наркоманам это должно быть известно). Сами категории “отчуждение” (понятое в смысле отстранения, “овнешнения”, утраты) и “присвоение” – “овнутривание” оказываются механическими, недостаточными для описания человеческих отношений и человеческой деятельности». Вероятно, здесь не будет лишним напомнить, что с полагаемой нами точки зрения любые категории и понятия в конце концов неизбежно оказываются механическими и недостаточными для описания любой жизненности, да и вообще в целом бытия).

3. В виду изначального нашего предположения о том, что само по себе «отчуждение» необходимо и имеет некие онтологические основания, дальнейшие утверждения авторов требуют особого внимания: «На следующей ступени присвоение становится полным освоением, то есть, таким присвоением, при котором не утрачивается самость внешнего, благодаря тому, что внутреннее содержание настолько обогащается, что выплескивается наружу в виде овнешнения-опредмечивания, не становясь никакой утратой, никаким отчуждением. В освоении “овнешнения” и “овнутривание” совпадают, ибо здесь внешний предмет интериоризиру-

ется, но в то же время и остается в неприкосновенности. Книга читается, кино смотрится, природный объект изучается и промышленно используется, но они при этом не уничтожаются как таковые, а воспроизводятся. Освоение является высшей ступенью присвоения. Оно означает снятие отчуждения. Отчуждение как частичная деформация связи снимается не присвоением, связанным с «овнутриванием» предмета, его снятие происходит только в едином процессе присвоения / самоприсвоения/освоения/самоосвоения, в котором и заключается становление человека. Процесс полного освоения / самоосвоения не зависит от социальных институтов, он – индивидуален, или, точнее, общественно индивидуален. Если угодно, он происходит не только и не столько в социально-институциональном, а в социально-антропологическом пространстве. Категории «отчуждение / самоотчуждение» и «присвоение / самоприсвоение / освоение / самоосвоение», таким образом, описывают не только те условия человеческой деятельности, которые связаны с классовыми антагонизмами и т. п., а самую эту деятельность, ее исторические этапы» (с. 442–443).

(Невозможно не согласиться с Коряковцевым и Вискуновым в том, что «подобная разработка категорий Марксом только намечалась». При упоминании авторами возможности «полного освоения» у нас сразу в памяти всплыло высказывание из астрофизики о «черной дыре», которая, казалось бы, даже в процессе абсолютно полного поглощения всей близлежащей материи все равно «теряет» или «выбрасывает» некие микрочастицы. Совершенно очевидно, что ни о каком абсолютно «полном освоении» чего-то в этом посюстороннем мире конечными субъектами и речи не может идти. Без вообще какой-либо жертвы и отчуждения наш посюсторонний реальный мир не только невозможен, но и попросту немыслим. Ни в коем случае «овнешнение» и «овнутривание» не могут совершенно точно совпадать. Ничто в этом мире без некой утраты, без некоей необходимой жертвы не только ни производится, но, естественно, и ни воспроизводится тоже. Даже Вселенная, как бы воспроизводя себя «каждый миг», не обходится без энтропии. Освоение, которое в данном случае допустимо считать «высшей ступенью присвоения», конечно, не означает полного снятия отчуждения. Оно в любом случае является снятием лишь некоей конкретной формы отчуждения. Имеющаяся всегда некая деформация не исчезает, а только лишь меняет свою форму. По большому счету, вообще «недеформированных», не искривленных, неискаженных форм в этой реальности не существует. Процесс возможного освоения / самоосвоения происходит не только лишь исключительно «в социально-институциональном и в социально-антропологическом пространстве», как полагают авторы, но необходимо и в физическом, и в духовном «пространствах» человека тоже. Категории «отчуждение /

самоотчуждение» и «присвоение / самоприсвоение / освоение/ самоосвоение», таким образом, должны описывать не только и не столько социально-экономические условия человеческой деятельности и т. п., а самую всю эту многогранную, не всегда даже осознаваемую, практическую жизнедеятельность живого целокупного человека в ее неких возможных исторических этапах).

§ 19. О ДЕЛЕНИИ ОТЧУЖДЕНИЯ («В ЕГО ЗРЕЛЫХ ФОРМАХ – ЧАСТНОЙ СОБСТВЕННОСТИ И КАПИТАЛА») НА СУБЪЕКТИВНУЮ И ОБЪЕКТИВНУЮ СТОРОНЫ

Любопытны и следующие приведенные в книге Коряковцева и Вискунова утверждения: «К делению отчуждения (в его зрелых формах – частной собственности и капитала) на субъективную и объективную стороны Маркс возвращается в первом томе своего основного философско-экономического труда: “рабочий сам постоянно производит объективное богатство как капитал, как чуждую ему, господствующую над ним и эксплуатирующую его силу, а капиталист столь же постоянно производит рабочую силу как субъективный источник богатства, отделенный от средств ее собственного овеществления и осуществления, абстрактный, существующий лишь в самом организме рабочего, – короче говоря, производит рабочего как наемного рабочего. Это постоянное воспроизводство или увековечение рабочего есть *conditio sine qua non* [непременное условие] капиталистического производства”. В пределах капитализма отношение этих сторон характеризуется взаимной обусловленностью: “капиталистический процесс производства, рассматриваемый в общей связи, или как процесс воспроизводства, производит не только товары, не только прибавочную стоимость, он производит и воспроизводит само капиталистическое отношение, – капиталиста на одной стороне, наемного рабочего – на другой”» (с. 443).

Здесь нельзя не заметить сделанных Марксом неоправданных преувеличений и/или упрощений.

1. Рабочий далеко не «сам» производит объективное богатство – капитал, а капиталист, конечно, не единственный, кто формирует или «производит рабочего как наемного рабочего». Объективным богатством являются вообще все наличные ресурсы и прежде всего – время.

2. Постоянное воспроизводство наемного рабочего вовсе не является единственным «непременным условием» капиталистического производ-

ства, т. к. в действительности самым неперенным условием капиталистического производства прежде всего является возможность извлечения процента или прибыли.

3. Капиталистический процесс воспроизводства производит не только товары, не только прибыль, он производит и воспроизводит само капиталистическое отношение, прежде всего выражаемое в нужных специфически свободных рыночных отношениях, жизненно необходимых во всех сферах жизни социума (при этом в т. ч. и «капиталиста на одной стороне, наемного рабочего – на другой»).

Во внешнем, кажется, как бы «чуждом предмете, чуждом содержании деятельности», человеку противостоит не только необработанная природа (необработанная, потому что она является не «навязанной извне», как почему-то полагают авторы, а просто естественно наличествующей – внешней необходимостью, внешней природой и связью), представленная объективными свойствами предмета труда. Кроме этого, человеку противостоит и его собственный труд как элемент необработанной природы, имманентный самой родовой сущности человека, взятый в своей объективной конкретике – совокупности определенных действий, их последовательности и режиме. Вся его конкретика, процесс и конкретные факторы выступают по отношению к человеку не только как внешняя («навязанная целесообразность», как полагают авторы и Маркс), но и как внутренняя необходимость, заданные не только внешней целесообразностью, но и его внутренними имманентными потребностями. В книге совершенно ошибочно утверждается, что «Лишь в процессе потребления подавленная субъектность человека (так называемая “душа”) вступает в свои права. Во всем остальном эта сила господствует над человеком как навязанная ему целесообразность, как противостоящий ему, отчужденный, “объективный”, “божественный” Разум (специфически это изображается в религии). Ибо он вынужден совершать эти действия, не испытывая ни малейшей потребности в них самих» (с. 445).

Здесь мы не можем не вспомнить мудрое высказывание Омара Хайяма: «что отдал людям, то твое». Изначально нигде так не проявляется духовность и субъектность человека, как в его творчестве, которое необходимо и практически неизбежно проявляется почти во всяком разделенном, приватном труде. Божественное не противостоит человеку, а ему имманентно так или иначе, пусть и не обязательно осознанно, а лишь бессознательно, но обязательно как-то присуще человеческому сознанию (что специфически и выражается в религии). Человек, совершая те или иные действия, в конце концов, вероятно, все-таки всегда испытывает некую потребность в них самих (при этом, конечно, исключается факт всякого насильственного побуждения к этим действиям). Труд не явля-

ется исключительно только средством удовлетворения потребностей, он и сам в некоторой мере есть потребность. Конечно, человеческая жизнь не является трудом в целом, и сам труд не есть всегда некое «общественное наслаждение», как говорил Маркс.

Естественно, что «в самой природе трудового процесса, развернутого в истории, и в общественном состоянии трудящегося как субъекта труда» заложена не только возможность (как указывается в книге), но и необходимость «отчуждения от него самого труда (его содержания, ритмов и т. д.) и результатов трудовой деятельности», не только возможность, но в конечном итоге и необходимость частной собственности, некоей эксплуатации и товарного производства, т. е. производства общественных благ. По мнению Маркса и согласных с ним в этом Коряковцева и Вискунова, когда эти возможности реализуются, тогда оказывается, что человеческая «деятельность, какова бы ни была ее индивидуальная форма проявления, и продукт этой деятельности, каковы бы ни были его особые свойства, есть меновая стоимость (точнее выражаясь, имеют свою ценность, выражаемую в рыночной цене, – Ю. М.), т. е., нечто всеобщее, в чем всякая индивидуальность, всякие особые свойства отрицаются и погашены» («Экономические рукописи 1857–1861 год»). Но вряд ли вполне оправданно считать, что при этом всякая индивидуальность и особые свойства отрицаются. Напротив, при развитом капиталистическом рынке ничего так дорого не цениться, как конкурентно способная индивидуальность и/или особые, редкие или дефицитные свойства.

В книге правильно говорится, что «В условиях разделения труда обмен противостоит индивидам и господствует над ними как чуждая, сверхличная общественная сила или общественная связь, чье содержание ими не определяется, но в которой, тем не менее, они вынуждены участвовать» (с. 455). Совершенно уместно авторы далее добавляют к сказанному, что «в понимании Маркса социальное отчуждение имеет всеобщий характер. Отчужденные общественные формы накладывают ограничения не только на угнетенных (что очевидно и что, как правило, связывают с эксплуатацией), но и на господ» (с. 456).

Но с тем, что говорят авторы, продолжая: «Со стороны работника его деятельность становится уже общественным, а не только индивидуальным, самоотчуждением, тогда как со стороны собственника, наоборот, его самодеятельность как отчуждение противостоит всей прочей общественности как личная, индивидуальная самодеятельность и личное, индивидуальное, а не общественное, самоотчуждение» (с. 456), – согласиться уже нельзя. Ведь совершенно любая деятельность в условиях разделения труда неизбежно становится общественным самоотчуждением, а не лишь индивидуальным. Самоотчуждение собственника в его само-

деятельности так или иначе есть выполнение совершенно определенной нужной общественно-экономической функции, поэтому и является не только личной и/или индивидуальной самостоятельностью и самоотчуждением, но и естественно общественным отчуждением / присвоением.

Вне сомнения, «Обладание собственностью способно расширить социальные возможности собственника, но само по себе оно еще не означает их реализации – реального освоения общественного богатства. Проще говоря, сама по себе частная собственность никого не способна сделать счастливым. Собственность, точнее, сама логика ее воспроизводства, диктует собственнику определенные обязанности и поведенческие стереотипы, обусловленные не только экономическими факторами, но, в том числе и те, что навязываются ему идеологией, предрассудками, социальными ролями и суевериями его класса, сословия или корпорации» (с. 456).

Примечание. Кстати, сам Маркс следующим образом поясняет свои представления о собственности и присвоении: «Вообще человек (изолированно или в обществе) выступает в качестве собственника всегда до того, как он выступает в качестве работника, даже если собственность есть только то, что он считает своим из окружающей его природы (или что он, в качестве члена семьи, рода, общины, считает своим отчасти из окружающей его природы, отчасти из общих, уже произведенных средств производства). И как только прекращается первоначальное животное состояние, собственность человека на окружающую его природу всегда предварительно опосредствуется его бытием в качестве члена общины, семьи, рода и т. д., его отношением к другим людям, которое обуславливает и его отношение к природе. “Не имеющий собственности работник” как “основной принцип” есть, напротив, лишь порождение цивилизации и притом на определенной исторической ступени – на ступени “капиталистического производства”. Здесь перед нами закон “экспроприации”, а не “присвоения”, во всяком случае не присвоения вообще, ..., а такого рода присвоения, которое соответствует определенному, специфическому способу производства» (т. 26, ч.3, с. 391).

Отрадно, что Коряковцев и Вискунов замечают, что «присвоение и освоение общественного богатства составляют содержание “положительной сущности частной собственности”, “человеческую природу потребности”, но делают они это явно не в смысле того, какую фундаментальную роль в процессе общественного производства отводит капиталисту, например, Бем-Баверк. Вероятно, не вполне оправданно утверждение авторов о том, что «Положительная сущность частной собственности» (данная работникам в их труде, а собственникам – в их собственности), а также, что «человеческая природа потребности» для тех и других оказывается доступной лишь случайным образом. Это и определяет случайное содержание их личностей (так и получается, что «общественно-необхо-

димые» индивиды в обществе воспроизводятся случайно, а индивиды «случайные» – с необходимостью») (с. 456–457).

Вряд ли можно себе представить человека, который как-то совершенно случайно стал бы успешным предпринимателем-собственником. Вне всякого сомнения, предпринимательские способности – довольно редкий специфически талант. Организация, создание, ведение, сохранение и развитие любого бизнеса, предприятия и собственности требуют от капиталиста не только особого таланта, но и силы воли, упорства и много, много напряженного интеллектуального труда, ничуть не меньше, а вполне возможно, зачастую и больше, чем от обыкновенного работника. Никогда не следует упрощать и наивно думать, что только лишь одна отчужденная деятельность непосредственных работников-производителей является главным или, тем более, исключительным условием накопления богатства, якобы неких «нетрудящихся», которые еще к тому же его присваивают и осваивают сугубо только в личных, индивидуальных интересах. Общественная целостность, родовая сущность человека воспроизводится для участников капиталистического процесса, как якобы ее утрата, и наоборот, ее кажущаяся как бы утрата приводит к воспроизводству общественного целого, существующего необходимо как господствующая над индивидами сила. Отчуждение проявляет себя не только как момент обмена, но в виде самоотчуждения своей индивидуальной самостоятельности представляет собой момент становления как начало становления общественного целого.

В книге правильно указывается, что «Согласно Марксу, отчуждение труда и затем – его продукта как момент обмена есть момент становления родовой сущности человека, происходящего за спинами человеческих индивидов и за счет их жизней» (с. 457).

Но, кажется, более точным было бы несколько иное высказывание: всякое отчуждение как необходимый момент обмена есть момент не только осуществления, но и становления родовой сущности человека, происходящего как бы за спинами человеческих индивидов и за счет их жизней. Итак, как представляется, отчужденный труд не является единственным видом общественного отчуждения и/или самоотчуждения, порождающего все прочие (якобы только именно им производные) формы социального отчуждения.

Не менее поверхностными и ложными являются утверждения авторов, что «миф и религия» «оказываются выражением самоотчуждения человека в труде и во всей своей жизни, отданной во власть чуждых и враждебных сил, которые он не контролирует», что это лишь «мистифицированные выражения сопричастности человека самому себе и природе» (с. 457–458). Нам нет смысла повторяться в своей критике этих и прочих

атеистическо-натуралистических представлений авторов. Можно лишь заметить, что у классиков марксизма на самом деле «критика религии и мифологического сознания вообще» – это критика только лишь «образа жизни людей в обществе», вероятно, это произошло в силу их полного непонимания действительной сущности этих форм сознания.

§ 20. О РАЗРЕШЕНИИ ПРОТИВОРЕЧИЙ ОТЧУЖДЕННОГО ТРУДА

«Наша теория об определении организации труда средствами производства нигде так блестяще не подтверждается, как в человекоубойной промышленности» (К. Маркс, *т. 31, с. 197*).

«...результат затраченной человеческой жизненной силы – овеществленный труд» (К. Маркс, *т. 13, с. 15*).

В книге Коряковцева и Вискунова приводятся интересные рассуждения по поводу того, как могут разрешаться противоречия отчужденного труда в свою пользу. По мнению авторов, «есть два способа это сделать».

1. Прибегнув к помощи машин или животных, выключить себя из сферы производства вообще, ограничив свое участие в нем контролем и управлением. «В этой тенденции общественного развития Волков справедливо усмотрел “основной принцип “самодвижения” техники, закон всего ее развития. Это самодвижение, – поясняет он далее, – имеет место на основе развития противоречий в системе “человек-техника”». Однако эта тенденция проявляет себя не сразу. В первобытную эпоху не было таких мощных машин, чтобы исключить человеческий труд как таковой, а животные не способны к сознательной деятельности и предполагают контроль над собой – а это только разновидность труда» (*с. 448*).

2. «Переложить необходимый труд на плечи другого человека (тем самым ограничив его жизнедеятельность и поставив его на место животного или машины – лишенного сознательной воли средства) и завладеть при этом продуктами его труда. Иначе говоря, стать собственником на условия чужого труда, стать частным собственником ради обеспечения личной независимости» (*с. 448–449*).

По большому счету, авторы, конечно, правы в этих своих выводах. Но следует иметь в виду, что на практике абсолютно выключить себя из сферы общественного производства не негативным образом не представляется возможным, в любом случае борьба за власть и проблема выбора, пусть только лишь важнейших решений, без сомнения, останется навсегда. Функция контроля, изобретательство, деятельность в сфере политики, культуры, науки, искусства, религии, философии,

спорта, управленческий труд и т. п. – это все тоже труд и, как всякий иной, так или иначе – отчужденный труд. Вне всякого сомнения, принятие и/или выбор решения в социуме всегда будет сопровождаться неким творческим «разделением труда», политическим и/или демократическим «рынком», конкуренцией способностей индивидов и их идей, а значит, и неизбежным отчуждением, и эксплуатацией. С другой стороны, из-за того, что в действительности всегда присутствует негативная возможность исключения из сферы общественного производства (т. е. простой маргинализации), будет всегда сохраняться реальная опасность, что именно этим путем будет развиваться цивилизация. При этом понятно, что всякий маргинал, оставаясь в обществе и так или иначе пользуясь его благами, неизбежно кого-то и что-то эксплуатирует, паразитирует на существующем порядке отчуждения, буквально консервирует его. Возможность же стать частным собственником и/или рантье в надежде обеспечить личную независимость в реальности очень невелика.

Авторы акцентируют внимание на том, что «частная собственность представляет собой такое общественное отношение, вступая в которое, люди относятся друг к другу как лишенные самостоятельной воли, как агенты обезличенной экономической целесообразности (“это только бизнес, ничего личного”))» (с. 449), с определенной точки зрения это, наверное, так выглядит. Да, так оно и есть.

На самом деле реальная проблема не только в том, что далеко не всякая «частная собственность» действительно в силах обеспечить хотя бы финансовую личную независимость самого собственника, и даже не в том, что из-за непрерывных изменений структуры экономики и конъюнктуры рынка всякий собственник обречен постоянно заботиться о сохранении ценности и ликвидности своей собственности (или капитала), а в том, что вовсе не каждый индивид сам способен быть хоть каким-то собственником. Ведь не каждому же дано быть толковым, хозяйственным владельцем и рачительным частником-собственником. Таким образом, общество частных или совладельцев, в котором совершенно все равные собственники, просто утопично. Не менее утопично и представление о том, что возможен эффективный некий коллективный собственник, уже только лишь в силу того, что лидерские, как и творческие способности, всегда, естественно, только индивидуальны. Таким образом, вероятнее всего то, что противоречия отчужденного труда в том или ином виде будут всегда сохраняться (по крайней мере, пока будет существовать сам труд).

Маркс в «Экономических рукописях» 1844 года и в 1857–1867 годов говорит: «частная собственность есть продукт, результат, необходимое следствие отчужденного труда, внешнего отношения рабочего к природе и к самому себе». Как видно, его интересует прежде всего факт отчуждения / самоотчуждения труда и порождаемая им частная собственность.

Но, как уже ранее говорилось, отчуждение в обществе и вообще в жизни несводимо лишь к труду, как и частная собственность не есть исключительно продукт или следствие одного только лишь отчужденного труда. Поэтому избыточным и не вполне оправданным звучит и утверждение авторов о том, что «из самой природы труда, являющегося одновременно и природной основой человека и его же самоотчуждением, вытекает то, что чем богаче развиваются общественные связи, тем более, изолированным, более бедным с точки зрения человеческой сущности становится трудящийся ради заработка или ради выживания человек» (с. 450). Ведь на самом деле чем разнообразнее и/или глобальнее развиваются общественные связи, тем более открытым и разомкнутым, более разносторонним или разноплановым, с точки зрения человеческой сущности, вынужден становится каждый человек, участвующий в общественном во все более расширяющемся воспроизводстве. В итоге весь процесс труда проявляется для общества как созидание довольно сложных, неоднозначных, разнонаправленных и (в данном случае вполне оправданно сказать) диалектически противоречивых отношений между людьми. С одной стороны, труд проявляется как богатство и многообразие творческих продуктов самопорождения человека, а с другой стороны, как разрушение и отчуждение от него каких-то бывших связей, как утрата им своей прежней индивидуальности, как самоутрата и самопожирание, как превращение себя в жертву и предмет потребления ради неизвестного будущего.

Продолжая свои рассуждения, авторы говорят, что «для Маркса феномен социального отчуждения не сводится к простому отъединению или частной собственности, как его часто описывали. За ним скрывается более фундаментальный процесс, в результате которого, с одной стороны, человек самоотчуждается от своей родовой сущности, а с другой – себя воспроизводит, удовлетворяя свои потребности» (с. 451) и тем самым опять игнорируют тот факт, что процесс самоотчуждения от своей родовой сущности вовсе не обязательно тождественен самоуничтожению. Диалектики-авторы упорно не замечают изначальную двойственность необходимого процесса самоотчуждения – человек воспроизводит себя, удовлетворяя свои потребности, т. к. одной из жизненных его потребностей является сам труд или процесс труда (как один из видов его практической естественной жизнедеятельности), который нереализуем без некоего неизбежного самоотчуждения.

Отчуждение / самоотчуждение, как уже не раз говорилось, имеет онтологическое основание, это фундаментальное феноменологическое основание всякой индивидуальности и ее практической жизнедеятельности – этот имманентный факт действительности, по всей видимости, и следует считать естественным состоянием посюстороннего или реального мира.

Именно поэтому утверждение книги о том, что самоотчуждение труда есть базовое отчуждение, – избыточно. Естественным, первичным актом является отчуждение и/или выделение собственной индивидуальности и жизнедеятельности от Первоисточника. Труд – это только одна из самых развитых форм жизнедеятельности человека. Очевидно, что труд стал возможен только лишь уже в процессе развития некоего необходимого самоотчуждения.

Исторически с возникновением определенной формы разделения труда проявляется эксплуатация человека человеком, и формируются соответствующий способ производства, общественные отношения и нужные правовые формы, в т. ч. и право частной собственности. Вне всякого сомнения, Маркс был неправ, когда трактовал все общественные состояния как результат одной только человеческой деятельности. Авторы правильно замечают, что «для него не существует никакого “естественного состояния”, предшествующего общественной истории как истории человеческого отчуждения и противопоставляемого ему в качестве социального идеала» (с. 452). Но в действительности человеческая родовая сущность приобретает свое первоначальное или исходное естественное состояние, лишь отчуждая себя от некоего, как кажется, непреходящего идеального потустороннего содержания, выражающего «сверхъестественное» духовное Первоначало. Приобретение собственным т. н. «естественного состояния» и знаменует собой начало истории эволюции форм человеческого отчуждения, описываемых так или иначе в общественной истории. Каждое из общественных состояний является результатом взаимодействия колоссального числа определяющих его факторов, далеко выходящих за сферу «только человеческой деятельности». Социальный идеал – это не некое «естественное состояние», а условная актуальная абстракция – некий горизонт желаемой всеобщей гармонии, возможно осуществимый как-то только лишь уже в потустороннем мире.

Примечание. Энгельс говорит: «По Марксу отыскание различных полезных сторон вещей составляет существенную часть исторического прогресса... По Марксу это же относится и к установлению общественных мер». При этом, приводя уместное высказывание какого-то г-на о том, что: «еще одним “делом времени” является “отыскание общественной меры для количественной стороны полезных вещей”», Энгельс верно отмечает, что «о такого рода мере Маркс, конечно, никогда не беспокоился» (*т.21, с.351*).

Коряковцев и Вискунов к месту замечают немаловажный аспект, часто непонимаемый левыми радикалами: «пресловутая солидарность первобытной общины и ее коллективная собственность основаны на отчужденном труде коллектива, каждый член которого сам является его част-

ной собственностью. Самую же коллективную собственность общины можно назвать всеобщей частной собственностью – тем, что Маркс в Парижских рукописях назвал грубым или казарменным коммунизмом» (с. 452). Здесь нужно добавить, что глубоко ошибочным было и предположение Маркса о том, что «собственность, капитал, деньги, наемный труд и тому подобное представляют собой далеко не призраки воображения, а весьма практические, весьма конкретные продукты самоотчуждения рабочих» (т. 2, с. 58). Все эти вещи и «тому подобное», конечно, далеко не только исключительно «конкретные продукты самоотчуждения рабочих».

Примечание. Конечно, указывая на ошибки теоретизирования, нельзя игнорировать всё-таки и ту историческую реальность, которую своими глазами видели и переживали классики. Энгельс достаточно красочно и вполне убедительно описывает тогдашнее положение пролетариата в Англии: «Но каких жертв всё это стоило, – это обнаруживаешь только впоследствии. Только потолкавшись несколько дней по главным улицам..., только побывав в “трущобах” мирового города, начинаешь замечать, что лондонцам пришлось пожертвовать лучшими чертами своей человеческой природы, чтобы создать все те чудеса цивилизации, которыми полон их город, что заложенные в каждом из них сотни сил остались без применения и были подавлены для того, чтобы немногие из этих сил получили полное развитие и могли ещё умножиться посредством соединения с силами остальных. Уже в самой уличной толкотне есть что-то отвратительное, что-то противное природе человека. Разве эти сотни тысяч, представители всех классов и всех сословий, толпящиеся на улицах, разве не все они – люди с одинаковыми свойствами и способностями и одинаковым стремлением к счастью? И разве для достижения этого счастья у них не одинаковые средства и пути? И тем не менее они пробегают один мимо другого, как будто между ними нет ничего общего, как будто им и дела нет друг до друга, и только в одном установилось безмолвное соглашение, что идущий по тротуару должен держаться правой стороны, чтобы встречные толпы не задерживались; и при этом никому и в голову не приходит удостоить остальных хотя бы взглядом. Это жестокое равнодушие, эта бесчувственная обособленность каждого человека, преследующего исключительно свои частные интересы, тем более отвратительны и оскорбительны, что все эти люди скопляются на небольшом пространстве. И хотя мы и знаем, что эта обособленность каждого, этот ограниченный эгоизм есть основной и всеобщий принцип нашего современного общества, всё же нигде эти черты не выступают так обнажённо и нагло, так самоуверенно, как именно здесь, в сутолоке большого города. Раздробление человечества на монады, из которых каждая имеет свой особый жизненный принцип, свою особую цель, этот мир атомов достигает здесь своего апогея. Отсюда также вытекает, что социальная война, война всех против всех провозглашена здесь открыто... каждый смотрит на другого только, как на объект для использования; каждый экс-

плуатирует другого, и при этом получается, что более сильный попирает более слабого и что кучка сильных, т. е. капиталистов, присваивает себе всё, а массе слабых, т. е. беднякам, едва-едва остаётся на жизнь. Всё, что можно сказать о Лондоне, применимо также к Манчестеру, Бирмингему и Лидсу, ко всем большим городам. Везде варварское равнодушие, беспощадный эгоизм, с одной стороны, и неописуемая нищета – с другой, везде социальная война, дом каждого в осадном положении, везде взаимный грабёж под охраной закона, и всё это делается с такой бесстыдной откровенностью, что приходишь в ужас от последствий нашего общественного строя, которые выступают здесь столь обнажённо, и уже ничему не удивляешься, разве только тому, что в этом безумном круговороте всё до сих пор ещё не разлетелось прахом. Так как оружием в этой социальной войне является капитал, т. е. прямое или косвенное обладание жизненными средствами и средствами производства, то ясно, что все невыгоды такого положения падают на бедняка. О нём не заботится никто; брошенный в этот засасывающий водоворот, он должен пробираться как умеет. Если ему посчастливилось найти работу, т. е. если буржуазия милостиво согласилась на нём наживаться, его ждёт заработная плата, которой едва хватит, чтобы удержать душу в теле; если же он не нашёл работы, он может воровать, если не боится полиции, или умереть с голоду, а полиция уж позаботится о том, чтобы он умер тихо, не нарушая покоя буржуазии. За время моего пребывания в Англии умерло от голода в прямом смысле слова при самых возмутительных условиях по меньшей мере 20–30 человек, и редко можно было встретить присяжных, достаточно смелых, чтобы открыто признать это при осмотре трупа» (*т. 2, с. 265*).

§ 21. УМЕСТНЫЕ И ПРАВИЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ, ИСХОДЯ ИЗ КОНТЕКСТА, И НЕОБХОДИМЫЕ ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ КРАТКИЕ ПОЛИТЭКОНОМИЧЕСКИЕ ПОЯСНЕНИЯ

Несмотря на свое согласие здесь с Марксом, авторы очень точно и кстати формулируют нужные для нас вопросы: «Если это не так, если “самоотчуждение” – это деятельность рабочего только “на капиталистической основе”, только следствие капитала (как полагал Нарский), то возникает вопрос: кто создал сам капитал и частную собственность, иначе говоря, кто создал отчуждаемое в частной собственности и капитале общественное богатство? Кто создал самую материю, предмет отчуждения, без которого оно не существует? Ведь прежде, чтобы произвести отчуждение общественного продукта (частную собственность), как минимум необходимо, чтобы этот продукт был произведен, причем, про-

изведен в соответствующей общественной форме и, таким образом, произведен сам работник именно как работник, способный создавать меновые стоимости и относиться к своему труду как к “свернутой” товарной форме. Если общественное отчуждение как таковое сводится к отнятию продукта от производителя, к частной собственности, к отделению собственности от производства, к разделению труда, то кто создал отнимаемое и разделяемое – предмет самой собственности? Если сами частные собственники и капиталисты, то тогда зачем им нужны рабочие?» (с. 453).

Примечание. Маркс, напоминая о том, что «земное производство, в отличие от небесного промысла, ничего не создает из ничего. Но нуждается в сырье, орудиях труда и заработной плате, все в таких вещах, которые объединяются простым названием издержки производства» (т. 5, с. 465), забывает, к сожалению, сказать, что оно в первую очередь нуждается в инициативе, в интуиции или идее «из ничего», в предпринимательском и организаторском таланте, в творческом прозрении и лишь только затем – в капитале или инвестиционном ресурсе и всех остальных необходимых факторах производства.

В этом ряде обоснованных вопросов не хватает только изначального вопроса: а кто создал самого человека или, точнее, его родовую сущность? Попытаемся дать, кроме предельно кратких ответов на эти вопросы, еще и необходимые краткие политэкономические пояснения (авторы, к большому сожалению, практически игнорируют важнейшую фундаментальную составляющую марксизма – его критику политэкономии).

1. По поводу того, с чего именно начинается сам человек или его родовая сущность, нами уже неоднократно исчерпывающе говорилось выше, и повторяться не имеет смысла.

2. Общественное богатство или вся сфера ценностей у Маркса изначально преднамеренно, совершенно искусственно и неоправданно ограничена только лишь товарами, имеющими трудовую составляющую. Маркс с самого начала самым радикальным образом ограничивает свое экономическое исследование лишь товарами, которые являются продуктами труда и при этом произведены именно для рынка, т. е. далеко не все хозяйственные блага представлены на его рынке. «Между вещами, имеющими одинаковую меновую стоимость, не существует никакой разницы», – очевидное его грубое и ошибочное допущение. Более того, он явно совершенно искусственно еще допускает, что «Если отвлечься от потребительной стоимости товарных тел, то у них остается лишь одно свойство, а именно то, что они продукты труда» (ведь с таким же успехом мы можем оставить и любое другое иное «одно свойство»). В самом деле, если обмен предполагает наличие чего-то «общего равной величины», то это общее нужно искать, и оно должно быть найдено для всех видов благ,

вступающих в обмен не только у продуктов труда, но и у даров природы («дарами природы» являются земля, лес на корню, сила воды, залежи угля, каменоломни, нефтяные поля, минеральные воды, золотые россыпи и прежде всего, как нам представляется – время, и т. п.). Исключение даров природы вообще невозможно оправдать никак, т. к. некоторые дары природы, например земля, являются важнейшими объектами отчуждения, имущества и обращения, и нельзя, конечно, при этом утверждать, будто ценность или рыночная цена даров природы всегда устанавливаются только совершенно случайно и произвольно. С одной стороны, и у продуктов труда бывают случайные цены, а с другой – цены даров природы обнаруживают часто самую ясную связь с твердыми «опорными точками» в рыночной конъюнктуре или с собственными специфическими определяющими условиями. Например, покупная цена участков земли представляет собой кратное поземельной ренты, полученное исходя из уровня обычного для данной страны процента. Понятие «товар» у Маркса значительно уже, чем понятие «блага» (вообще обладающего ценностью, меновой стоимостью или, точнее, ценой). Поэтому его положение о том, что «богатство обществ, в которых господствует капиталистический способ производства, представляется в виде огромного скопления товаров», совершенно ложно. В действительности общественное богатство почти всегда выходит далеко за рамки произведенного каким-либо трудом человека. Таким образом, сама материя или предмет отчуждения даны человеку по большей части уже изначально и не произведены человеком.

3. Если бы Маркс не ограничил свои исследования лишь продуктами труда, но искал бы общее и в дарах природы, обладающих ценностью, точнее рыночной ценой, то было бы очевидно, что труд не мог бы быть этим общим практически ни в коем случае. В конце концов, наряду с трудом может и должна идти речь и о других общих свойствах. В меновых отношениях отвлекаются от специальной формы, в которой может выступать потребительная стоимость товаров, т. е. от того, служит ли товар для пропитания, жилища, одежды и т. д., но никак не от потребительной ценности вообще. Совершенно непонятно, почему только исключительно одно свойство? Не остается ли у благ (обладающих ценностью или меновой стоимостью) других общих свойств, таких как, например, редкость по отношению к потребностям (дефицит)? Или то, что они являются объектами собственности? Или то, что они представляют собой «продукты природы»? Ведь «товарные тела представляют собой сочетание двух элементов – вещества природы и труда». Или не является ли у ценностей или меновых стоимостей общим также то свойство, что они являются причиной издержек для их производителей? У Маркса нет положительного обоснования, что у товаров лишь одно общее свойство,

то, что они – продукты труда, а отрицательное обоснование подходит в той же самой мере ко всем другим, им не замеченным или не отмеченным свойствам. Вне сомнения, общий знаменатель в обмене следует искать в совершенно другом направлении, чем это делал Маркс. Удивительно, но Маркс вообще практически не уделил внимание значению ни длительности процесса производства, ни длительности подготовительного периода, ни длительности самого периода обмена. Хотя он и вполне адекватно описывал оборачиваемость капитала.

4. У Маркса вся стоимость или ценность в конечном итоге сводится к одинаковому «простому» человеческому труду, «к абстрактно-человеческому труду». Т. е. Маркс по тем же причинам, по которым исключает потребительную стоимость, исключает и качественные различия в труде. И труд, и потребительная стоимость имеют как количественную, так и качественную сторону. Подобно тому, как потребительная стоимость представляет собой качественные различия, точно также качественно различен и труд, как труд столяра, врача, шахтера, учителя. И подобно тому (если это сравнение вообще корректно), как можно количественно сравнивать различного рода работы, подобно этому и в той же мере потребительные стоимости различного рода могут быть сравниваемы по величине потребительной стоимости. Бем-Баверк правильно замечает, что если бы Маркс случайно перепутал порядок исследования, то он смог бы путем того самого умозаключения, при помощи которого он исключал потребительную стоимость, исключить труд, а стоимость представить как «застывшую потребительную стоимость». Здесь считаем чрезвычайно важным отметить, что именно принципиальная несопоставимость и несоизмеримость различного по качеству труда (например, металлурга и балерины или учителя) является (по меткому выражению Александра Ципко) настоящей «ахиллесовой пятой» всей марксистской теории, да и вообще – марксизма.

Примечание. Критически отзываясь о позиции одного из своих оппонентов, классики фактически выказывают свое совершенно извращенное понимание о месте и значении таланта или сложного труда в реальной жизни. В «Немецкой идеологии» они, цитируя вполне оправданную точку зрения оппонента о том, что «никто не может сочинить за тебя твои музыкальные произведения, завершить сделанные тобой наброски картин» и, без сомнения, «никто не может создать произведения Рафаэля вместо его самого», приводят профанирующие идиотские возражения: «не сам Моцарт, а другой композитор сочинил большую часть моцартовского “Реквиема” и довёл его до конца, что Рафаэль “выполнил” сам лишь ничтожную долю своих фресок». Речь-то идет о совсем другом – о ценности неповторимой уникальности каждого таланта. Далее, описывая позицию оппонента, они говорят: «Он воображает, будто так называемые организаторы труда хотели организовать

всю деятельность каждого индивида, между тем как именно у них проводится различие между непосредственно производительным трудом, который должен быть организован, и не непосредственно производительным трудом. Что касается этих последних видов труда, то организаторы вовсе не думали, ..., будто каждый должен выполнять труд Рафаэля, – они полагали только, что каждый, в ком сидит Рафаэль, должен иметь возможность беспрепятственно развиваться». Маркс и Энгельс здесь же продолжают свой натуралистический бред: он «воображает, будто Рафаэль создал свои картины независимо от разделения труда, существовавшего в то время в Риме. Если бы он сравнил Рафаэля с Леонардо да Винчи и Тицианом, то увидел бы, насколько художественные произведения первого зависели от тогдашнего расцвета Рима, происшедшего под флорентинским влиянием, произведения Леонардо – от обстановки Флоренции, а затем труды Тициана – от развития Венеции, имевшего совершенно иной характер. Рафаэль, как и любой другой художник, был обусловлен достигнутыми до него техническими успехами в искусстве, организацией общества и разделением труда в его местности и, наконец, разделением труда во всех странах, с которыми его местность находилась в сношениях. Удастся ли индивиду вроде Рафаэля развить свой Талант, – это целиком зависит от спроса, который, в свою очередь, зависит от разделения труда и от порождённых им условий просвещения людей» (т. 3, с. 392). При этом они умудряются ни слова не сказать об очевидном уникальном врожденном таланте этого самого по себе человека. Чем, как не изначальной идеологической ангажированностью это можно пояснить? Впрочем, они о нем упоминают, но в удивительно извращенном виде, как бы пытаясь объяснить наличие индивидуального таланта наряду с безталантной массой остальных индивидов из внешних факторов или среды реализации таланта: «Исключительная концентрация художественного таланта в отдельных индивидах и связанное с этим подавление его в широкой массе есть следствие разделения труда. Если бы даже при известных общественных отношениях каждый индивид был отличным живописцем, то это вовсе не исключало бы возможности, чтобы каждый был также и оригинальным живописцем, так что и здесь различие между “человеческим” и “единственным” трудом сводится к простой бессмыслице. Во всяком случае при коммунистической организации общества отпадает подчинение художника местной и национальной ограниченности, целиком вытекающее из разделения труда, а также замыкание художника в рамках какого-нибудь определённого искусства, благодаря чему он является исключительно живописцем, скульптором и т. д., так что уже одно название его деятельности достаточно ясно выражает ограниченность его профессионального развития и его зависимость от разделения труда. В коммунистическом обществе не существует живописцев, существуют лишь люди, которые занимаются и живописью как одним из видов своей деятельности» (т. 3, с. 393).

Стоит обратить дополнительное внимание на имеющиеся по этому или подобному поводу рассуждения самих классиков: «несравнимость может иметь различные значения. Единственное значение, о котором здесь

может идти речь, а именно “единственность” в смысле самобытности, предполагает, что деятельность несравнимого индивида в определённой сфере отличается от деятельности других индивидов той же самой сферы. Персиани – несравненная певица именно потому, что она – певица и что её сравнивают с другими певицами, и это делают люди, которые в своей сравнительной оценке, опирающейся на нормальную организацию их ушей и на музыкальное образование, способны познать её несравнимость. Пение Персиани не сравнимо с кваканьем лягушки, хотя и здесь было бы возможно сравнение, но только как сравнение между человеком и лягушкой вообще, а не между Персиани и данной единственной лягушкой. Только в первом случае можно говорить о сравнении между индивидами, во втором же сравниваются только их видовые или родовые свойства. Третий вид несравнимости – несравнимость пения Персиани с хвостом кометы..., хотя, впрочем, даже и это нелепое, сравнение стало какою-то реальностью в условиях нелепости современных отношений. Деньги – общий масштаб всех, даже самых разнородных вещей» (т. 3, с. 442–443). Для нас здесь принципиально важно, что всякое сравнение может быть реальным, а значит, и оправданным только исключительно в условиях наличия «общего масштаба всех, даже самых разнородных вещей» – денег или другими словами товарно-денежных отношений (т. е. рынка вместе с необходимой имманентной ему конкуренцией). Более чем странно, что Маркс и Энгельс настолько несерьёзно отнеслись к этой, кажется, очевидной реальности, они попросту проигнорировали фундаментальную незаменимую специфическую функцию рынка для любой мыслимой экономики – универсального измерителя.

5. Ценность благ (находящая свое выражение в рыночной цене), как представляется, определяется тремя основными источниками: их редкостью (дефицитом), временем (которое проходит между затратой авансированного труда и реализацией окончательного продукта) и количеством труда, которого стоило их производство. (Бем-Баверк дает следующее определение: «Величина ценности блага зависит от возможности данной конкретной потребности или частичной потребности, которая имеет наименьшую важность среди всех потребностей, удовлетворяемых имеющимся количеством блага»).

Так кто же создал сам капитал и частную собственность? Прежде всего, сразу следует обратить внимание на то, что капитал имеет два принципиально различных аспекта, он выступает и как средства производства, и как источник чистой прибыли. Общественное производство направленно не на создание потребляемых продуктов, а вначале на непосредственно не потребляемые блага, с помощью которых конечный продукт может быть произведен более эффективно, т. е. так, что те же затраты

факторов произведут больший общий результат. Это означает, что производство идет как бы по «окольным» путям, тем самым указывая на фундаментальный, основополагающий фактор времени. Капиталистическое производство – это принципиально «окольное» производство! Его принципиальный момент выражается в тезисе Бем-Баверка, что настоящие, сегодняшние блага ценятся выше, чем те же самые блага, удовлетворяющие те же потребности той же интенсивности, но доступные в некоторый будущий период (процент – это, по сути, ценовое выражение фундаментальной разницы в ценности между настоящими и будущими благами!). Соответственно, с этой точки зрения, капитал – это не что иное, как совокупность промежуточных продуктов, производимых на всех стадиях «окольного» метода производства.

Следует осознать, что, по большому счету, ни частная собственность на средства производства вообще, ни капитальные блага в частности, ни система наемного труда, ни производство на рынок не имеют прямого определяющего значения в отношении к сущности капиталистического процесса. Так или иначе почти всякий производственный и/или экономический процесс является «капиталистическим» в большей или меньшей степени! С другой стороны, по тому же основанию капиталом можно назвать и несколько иное, а именно предложение потребительских благ (ведь, сберегая потребительские блага, мы сберегаем и средства производства и таким образом как бы производим капитальные блага) – это некий фонд средств существования, являющийся необходимым дополнением этих т. н., «окольных» методов производства, значение которого для формирования процента вытекает из производительности конкретных «окольных» методов. Таким образом, чистый доход является результатом влияния на образование ценности, с одной стороны, возрастающей технической производительности «окольных» методов производства, а с другой стороны, откладывания их результатов. Здесь немаловажно заметить и еще один аспект. Рабочие, земледельцы и вообще труженики не живут за счет того, что производят каждый данный момент – их текущий продукт труда, так сказать, еще не созрел до потребления: ими потребляются продукты, произведенные ранее, в некоторый определенный прошлый период. Необходимый же запас средств существования предоставляется им именно капиталистом, трудящиеся всегда и везде живут за счет этих авансов (это справедливо даже для первобытных охотников и собирателей!).

Итак, теперь в самый раз повторить вопрос: так кто же именно создал сам капитал и частную собственность? По самой крайней мере можно совершенно точно утверждать, что капитал и предмет частной (как и всякой другой) собственности не создается прежде всего трудом и исключи-

тельно только лишь одним трудом. Пора понять, что между рабочим и капиталистом и/или частным собственником существует необходимый симбиоз, и если в пределе условий абсолютной автоматизации производство, вероятно, может как-то обойтись без живого труда, то без капиталиста оно никак не обойдется в любом случае.

Исходя из всего вышесказанного, становится ясно, насколько авторы глубоко заблуждаются, когда говорят, что «Единственный способ избежать всей этой бессмыслицы – согласиться с Марксом в том, что социальное отчуждение, равно как и формы его проявления, такие как, например, частная собственность и капитал – лишь следствие самоотчуждения непосредственных производителей в процессе труда» (с. 454). Конечно, нелепо и следующее утверждение Коряковцева и его соавтора: «Причинно-следственная связь самоотчуждения человека в труде и частной собственности очевидна: чтобы у человека что-то отняли, он должен сперва это произвести, а прежде он должен появиться на свет как человек, отделиться от животного мира» (с. 454). Совершенно очевидно, что вовсе не обязательно, чтобы человек вообще что-либо сперва произвел, для того чтобы появилась возможность у него что-то отнять. Ведь так или иначе каждый живой человек изначально обладает целым рядом ценностей, т. н. «даров природы», которых он, естественно, не создавал и не производил.

§ 22. «НА ЗАРЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ИСТОРИИ»

Коряковцев и Вискунов говорят: «Самоотчуждение человека имеет место на заре человеческой истории, когда его бытие (образ и условия жизни индивидов) было неосознанным и непознанным, не освоенным и разорванным, определяемым превращенными формами человеческой практики. “Первичными” здесь оказываются не феномены сознания и культуры, а комплекс мотивов и установок (осознанных или бессознательных), побуждающих заниматься трудом-средством, еще до появления всех прочих человеческих желаний. В этом комплексе вызревает психологическая предпосылка сознательного целеполагания, складывающегося в ходе трудового процесса» (с. 458).

Со своей стороны по этому поводу, думаем, нужно сказать следующее. На заре человеческой истории, когда его бытие (образ и условия жизни индивидов) было, вероятно, совершенно неосознанным и непознанным, не освоенным и инстинктивно-цельным, определяемым прежде всего

неким Бессознательным Присутствием и, возможно, некими примитивными формами человеческой (вероятно, еще даже неотчужденной и/или несамоотчужденной) практики. Таким образом, необходимое самоотчуждение человека имеет место вообще изначально, практически всегда. Видимо, сами авторы не имеют ничего против такого утверждения, т. к. в другом месте говорят: «общественный продукт изначально в человеческой истории производился как чужой со стороны своего субъекта и производства, хотя и как свой со стороны предмета потребления, иначе говоря, что человек первоначально развивает свои сущностные силы в отчужденной форме» (с. 462).

Но при этом они делают заявление, с которым уже невозможно согласиться: «лишь в процессе истории делая себя человеком». Это напоминает нелепое утверждение о том, что до сих пор все лишь идет процесс предыстории, но вот скоро обязательно начнется уже и сама история. Человек, изначально созданный Богом и/или невероятным стечением эволюционных обстоятельств, с самого начала участвует в своем историческом процессе.

С некоторой точки зрения, можно как-то согласиться с тем, что в каком-то смысле «различие связей внутри общественного организма – это различие связей внутри одной субстанции, общественной деятельности человека. Иерархия между “самим по себе” духом (сознанием данного индивида) и “самой по себе” материей (“объективными, независимыми от сознания конкретного индивида, обстоятельствами”), имеет лишь тот смысл, что она отражает ситуацию человека в условиях социального отчуждения и разделения труда на духовный и материальный труд. Сознание индивида может при определенных условиях выступать в качестве подчиненного внешним целям средства (у оперного певца или актера, выходящего на сцену ради заработка, у представителя академической науки, пишущего диссертацию не ради познания, а ради карьеры и т. д.). Задачей исследователя является установление характера связи между элементами общественного организма. Человек как носитель самосознания (“духовного начала”) действительно противостоит природе» (с. 458–459).

Авторы считают, что «этот дуализм имеет под собой не онтологические, а исторические причины», но, если под «духовным началом» понимать некое действительное некое Идеальное Первоначало, то тогда, очевидно, что этот дуализм имеет и онтологические основания, и исторические причины. Всякое отчуждение и/или самоотчуждение (а не только один отчужденный труд, как думают авторы-марксисты) противопоставляет человеку, кроме его Идеального Первоисточника, и всю существующую «природу: не только его собственную, но и внешнюю “*natura naturans*”, превращаемую в предмет потребления и потому воспринимаемую лишь

со стороны ее физико-химических свойств как сырье» (с. 459). Природу – лишенную не только эстетического, но даже и гуманистического, т. е. этического и экологического измерения самосохранения.

Исходя из уже показанных оснований, можно прийти к выводу, что Маркс и Энгельс грубо ошибались, когда, по словам авторов, «во многом под влиянием Фейербаха, выражали мысль, что человечество только постольку противостоит природе – и это противостояние выражено в философском и религиозном дуализме – поскольку оно противостоит себе в лице разных классов, чье существование основано на труде и частной собственности» (с. 459). Далее авторы, углубляясь, утверждают, что «Иерархия, вертикальные социальные отношения – это показатель отчуждения человека от своей целостности, показатель внутреннего раскола, болезни его мира. Общественная вертикаль возникает именно как частичная деформация внутренней связи общественного субъекта» (с. 461).

Но социальная иерархия и классовая структура не только как-то неизбежно искажают и/или «извращают (и превращают) содержание связей внутри единого природно-человеческого организма», как думают марксисты, но и наряду с этим и выражают актуальную сущность этого единого природно-человеческого организма в его осуществлении и становлении в исторической действительности. Ведь стремление к власти, к славе, внутривидовая конкуренция или соперничество имманентно присущи естественной родовой природе человека. Именно поэтому можно и нужно постоянно искать пути сглаживания и преодоления классовых конфликтов, гармонизации всех отношений в социуме, равновесие которых неизбежно практически всегда в той или иной степени нарушается и/или разбалансировано. В действительности нет никаких «тупиков классовой борьбы», как и, собственно, самого некоего постоянного, антагонистического и непоправимого классового раскола. Как правило, на практике есть лишь отсутствие актуального соответствующего политического решения и воли.

Авторы, исходя из своих марксистских позиций, последовательно настаивают на том, что «самоотчуждение человека в труде предшествует всем другим формам социального отчуждения – разделению труда, частной собственности и эксплуатации, с тем, что эпохе общественного отчуждения предшествовала эпоха самоотчуждения человека, с тем, что только с развитием отчужденного отношения человека к самому себе (с развитием самоотчуждения в труде), с разделением общественного труда социальное отчуждение выступает как отделение общественного продукта от производителя, как частная собственность, как собственно общественное отчуждение» (с. 462).

Но вероятнее всего: 1) необходимость частной собственности и даже самой эксплуатации, основания или причины их образования несводимы только лишь к одному труду и/или развитию отчуждения / самоотчуждения, в одном только лишь труде; 2) история появления и развития разнообразных форм общественного отчуждения зачастую непосредственно связана с развитием необходимых первичных форм самоотчуждения человека еще до появления всякого труда, т. е. предшествовавших его самоотчуждению в труде; 3) само даже самоотчуждение в труде имеет некие неоднозначные, не вполне проясненные до сих пор источники происхождения.

Поэтому, как точно заметили авторы, далеко не случайно у Маркса: «Невнятно обозначены... причины самоотчуждения человека в труде, отличительные признаки отчуждения при капитализме и в предыдущие эпохи» (с. 462). В книге указывается на то, что в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», «проанализировав обе стороны общественного отчуждения, Маркс задается вопросом: “Как дошел человек до отчуждения своего труда! Как обосновано это отчуждение в сущности человеческого развития?” И далее отвечает: “Для разрешения этой задачи многое нами уже получено, поскольку вопрос о происхождении частной собственности сведен нами к вопросу об отношении отчужденного труда к ходу развития человечества. Ведь когда говорят о частной собственности, то думают, что имеют дело с некой вещью вне человека. А когда говорят о труде, то имеют дело непосредственно с самим человеком. Эта новая постановка вопроса уже включает в себя его разрешение”» (с. 461–462).

Конечно, авторам это не очень нравится, т. к. кажется, что это может как-то противоречить их собственным представлениям и интерпретациям. И они, несколько озадачившись, пытаются дать для себя удовлетворительный ответ: «Означает ли это, что он отказался от самой идеи самоотчуждения и от его понимания как предпосылки частной собственности, что было бы равнозначно отказу от диалектико-антропологической трактовки социального отчуждения? Это исключено. В Рукописях 1857–1861 года он пишет, например: “В качестве продукта труда выступает так же и то обстоятельство, что продукт труда выступает как чужая собственность, обладающая самостоятельно противостоящим живому труду способом существования, а так же как для-себя- сущая стоимость; что продукт труда, овеществленный труд самим живым трудом наделен собственной душой и утверждает себя в противовес живому труду как чуждая сила”» (с. 463). Однако это, с точки зрения Коряковцева и Вискунова, «только обостряет вопрос об эволюции концепции общественного отчуждения у Маркса (а с ней вместе и всего марксизма)». Они наивно верят в то, что достойным «ответом на него послужит рас-

смотрение того, как самоотчуждение человека в труде проявляло себя в человеческой истории, начиная с самых ее истоков, с антропогенеза и как исторически оно порождало частную собственность» и что «лишь в этом случае окажется развернутой система антропологии отчуждения, представленная как диалектика отчужденного общественного богатства, как диалектика частной собственности и труда» (с. 463).

Как нам представляется, дело все в том, что, развивая свое мировоззрение в рамках т. н. диалектико-антропологической парадигмы, понимая его некую схоластичную ограниченность и/или неубедительность, Маркс всеми силами старался найти ей четкое естественно-научное обоснование. Интуитивно он всегда верил в реальность такой возможности и усматривал ее прежде всего в сфере политэкономической критики. Однако действительность всегда «несколько» сложнее наших представлений о ней. Маркс грубо ошибся в своем доверии к теории трудовой стоимости и фактически все свои интеллектуальные и исследовательские силы направил в ложную сторону. В итоге он создал грандиозную мифическую-схоластическую картину в-себе придуманного искусственного «капиталистического процесса», которая никак не соответствовала только лишь одному – самой реальной действительности, этому осуществляемому в обществе капиталистическому процессу. Не спасают его «политэкономическую критику» никакие ни метафоры, ни диалектические фокусы движения «от абстрактного к конкретному», ни даже мистическое наделение «продукта труда, овеществленного труда» некоей «собственной душой» и некими «чуждыми силами».

§ 23. О КЛАССОВОЙ БОРЬБЕ И РАЗДЕЛЕНИИ ТРУДА

«И всё же вся ваша мудрость столь же мало защищает вас от превратностей судьбы, как наше милое безумие» (*Готфрид*).

«Как в действительности все различия всё более и более сливаются в различие между бедными и богатыми, так в идее все аристократические различия превращаются в противоположность между добром и злом» (*Маркс, Энгельс, т. 2, с. 221*).

«...всякое классовое движение как таковое неизбежно является и всегда было политическим движением» (*К. Маркс, т. 32, с. 564*).

С самого начала следует пояснить радикальную идею Маркса и Энгельса о значении и месте классов в общественной жизни: «Отдельные индивиды образуют класс лишь постольку, поскольку им приходится

вести общую борьбу против какого-нибудь другого класса; в остальных отношениях они сами враждебно противостоят друг другу в качестве конкурентов. С другой стороны, и класс в свою очередь становится самостоятельным по отношению к индивидам, так что последние находят уже заранее установленными условия своей жизни: класс определяет их жизненное положение, а вместе с тем и их личную судьбу, подчиняет их себе. Это – явление того же порядка, что и подчинение отдельных индивидов разделению труда, и оно может быть устранено лишь путём уничтожения частной собственности и самого труда... это подчинение индивидов классу развивается вместе с тем в подчинение всякого рода представлениям и т. д.» (т. 3, с. 54). Заметьте, изначально акцент – только на борьбе, конкуренции, подчинении, устранении и уничтожении, и ни слова о позитивном сотрудничестве. Как же может быть как-то адекватно мыслим социум без сотрудничества? Непонятно. В феврале 1865 года Энгельс уверенно заявляет: «Пролетариат становится силой с того момента, когда он образует самостоятельную рабочую партию, а с силой приходится считаться» (т. 16). В полном соответствии со всеми уже сделанными дефинициями в 1891 году Энгельс утверждает: «Уничтожение классов – наше основное требование, без него уничтожение классового господства, с экономической точки зрения, – бессмыслица. Вместо “за равное право всех” я предлагаю: “за равные права и равные обязанности всех” и т. д. Равные обязанности являются для нас особо важным дополнением к буржуазно-демократическим равным правам, которое лишает последних их специфически буржуазного смысла» (т. 22, с. 235). В другом месте он уже, кажется, хоть и оправданно, но вряд ли вполне последовательно напоминает, что «для освобождения рабочего класса понадобятся, кроме того, врачи, инженеры, химики, агрономы и другие специалисты, ибо дело идет о том, чтобы овладеть управлением не только политической машиной, но и всем общественным производством, а тут уж нужны будут отнюдь не звонкие фразы, а солидные знания». (Энгельс, т. 22, с. 432). Возникает диссонанс: если в условиях социализма / коммунизма сохраняется специализация труда, то значит, тогда сохраняется и общественное разделение труда, которое является экономическим основанием, существования необходимых общественных классов или сословий в обществе?

Маркс утверждает, что «наемные рабочие, капиталисты и земельные собственники образуют три больших класса современного общества, покоящегося на капиталистическом способе производства» (т. 25, ч.2, с. 457). К этому стоит добавить, что, судя по всему, Маркс согласен с тем, что нигде и никогда в мире классовое деление не выступает в чистом виде. Он говорит: «Ближайший вопрос, на который мы должны ответить,

таков: что образует класс, – причем ответ этот получится сам собой, раз мы ответим на другой вопрос: благодаря чему наемные рабочие, капиталисты и земельные собственники образуют три больших общественных класса? На первый взгляд, это – тождество доходов и источников дохода. Но с этой точки зрения, врачи и чиновники, например, образовали бы два класса, так как они принадлежат к двум различным общественным группам, причем члены каждой из этих двух групп получают свои доходы из одного и того же источника. То же было бы верно и по отношению к бесконечной раздробленности интересов и положений, создаваемой разделением общественного труда среди рабочих, как и среди капиталистов и земельных собственников, – последние делятся, например, на владельцев виноградников, пахотной земли, лесов, рудников, рыбных угодий. {Здесь рукопись обрывается.}» (*т. 25, ч.2, с. 458*). Марксу, кажется, так и не довелось исчерпывающе ответить на этот вопрос, и это даже несмотря на то, что в его учении концепция классов и классовой борьбы занимает одну из ключевых позиций.

В книге «Марксизм и полифония разумов» говорится: «Взятый в целом, классический марксизм – это учение не столько о классовой борьбе, как его толковали в советское время, сколько попытка научно обосновать выход из нее. (Скорее, необходимость и неизбежность выхода из нее – Ю. М.) Материалистическое понимание истории, по мысли классиков марксизма, должно служить теоретическим обоснованием этого выхода» (*с. 459*).

Примечание. По мнению Энгельса, секрет успеха той или иной политической власти в классовом обществе – это способность сохранить хотя бы «на короткое время равновесие борющихся классов». «Но война между классами происходит независимо от того, ведутся или нет действительные военные действия, и она не всегда нуждается в баррикадах и штыках для своего ведения; война между классами не угаснет до тех пор, пока существуют различные классы с противоположными, взаимно отталкивающими интересами и различным социальным положением» (*т. 8, с. 238*). Здесь же он делает глубоко верное замечание: «вопрос: “Кто оплачивает счет?” – вопрос, который привел (и приводит до сих пор – Ю. М.) к свержению большее число правительств, чем все другие вопросы – о милиции, реформах и т. п. – вместе взятые» (*т. 8, с. 245*). Таким образом, очевидно, что основной задачей любого правительства является четко знать и всегда иметь тех, кто оплачивает все его счета или издержки общежития, не менее важным является и сохранение межклассового равновесия, т. е. различие в социальном положении – необходимый имманентный признак любого биосоциума.

Так-то оно так, но при этом нельзя и не заметить, как авторы, несколько манипулируя словами, смягчают позицию Маркса. У Маркса нет представлений о некоем «выходе» из классовой борьбы, речь практически

всегда идет именно о преодолении этой классовой борьбы путем революции и победы диктатуры пролетариата.

Примечание. Маркс полагал, что «Существование угнетенного класса составляет жизненное условие каждого общества, основанного на антагонизме классов. Освобождение угнетенного класса необходимо подразумевает, следовательно, создание нового общества. Для того чтобы угнетенный класс мог освободить себя, нужно, чтобы приобретенные уже производительные силы и существующие общественные отношения не могли далее существовать рядом. Из всех орудий производства наиболее могучей производительной силой является сам революционный класс. Организация революционных элементов как класса предполагает существование всех тех производительных сил, которые могли зародиться в недрах старого общества. Значит ли это, что после падения старого общества наступит господство нового класса, выражающееся в новой политической власти? Нет. Условие освобождения рабочего класса, есть уничтожение всех классов; точно так же, как условием уничтожения третьего сословия, буржуазии, было уничтожение, всех и всяческих сословий. (О сословиях здесь говорится в историческом смысле, как о сословиях феодального государства... Буржуазное общество знает только классы... – Примечание Энгельса к изд. 1885 года). Рабочий класс поставит, в ходе развития, на место старого буржуазного общества такую ассоциацию, которая исключает классы и их противоположность; не будет уже собственно никакой политической власти, ибо именно политическая власть есть официальное выражение противоположности классов внутри буржуазного общества. А до тех пор антагонизм между пролетариатом и буржуазией останется борьбой класса против класса, борьбой, которая, будучи доведена до высшей степени своего напряжения, представляет собой полную революцию». «Никогда не бывает политического движения, которое не было бы в то же время социальным. Только при таком порядке вещей, когда не будет больше классов и классового антагонизма, социальные эволюции перестанут быть политическими революциями» (*т. 4, с. 183–184*).

Если некая иерархия и различие в социальном положении – необходимый имманентный признак любого биосоциума, то, по всей видимости, существование какого-то «угнетенного класса» составляет жизненное условие вообще всякого общества. В этом контексте любое т. н. «освобождение угнетенного класса» на самом деле подразумевает лишь переформатирование социальной иерархии в социуме в соответствии с изменениями в способе производства. «Значит ли это, что после падения старого общества наступит господство нового класса, выражающееся в новой политической власти?» – по большому счету, конечно, ДА! Т. к. политическая власть выражает прежде всего необходимую имманентную иерархическую структуру всякого человеческого биосоциума, которая как-то соответствует или должна соответствовать существующему актуальному способу производства. Маркс очень часто в своих теоретических

построениях пытается опереться на, по сути, ничем не обоснованные произвольные аналогии, в данном случае, упоминая о условии «освобождения рабочего класса», он говорит о необходимости «уничтожения всех классов; точно так же, как условием уничтожения третьего сословия, буржуазии, было уничтожение, всех и всяческих сословий». Но разве не допустимо, что о «освобождении рабочего класса» будет свидетельствовать ликвидация лишь одного самого по себе рабочего класса? Не только неоправданным, но и даже нелепым выглядит заявление о том, что «не будет уже собственно никакой политической власти», как будто когда-то может исчезнуть необходимость управления обществом. К огромному сожалению, Маркс не берет на себя труд пояснить, о какой именно будущей ассоциации вместо противоположных классов в новом обществе у него идет речь. Как «никогда не бывает политического движения, которое не было бы в тоже время социальным», так же немыслима и социальная эволюция без политических изменений. Нужно заметить, для Маркса вполне приемлема замена «чересчур общего и расплывчатого понятия» народ якобы «более точным – пролетариат», что, конечно же, строго говоря, не вполне корректно.

Да, Маркс допускал возможность выкупа собственности, а Энгельс на закате своей деятельности прямо согласился с теоретической возможностью мирного перехода власти в руки пролетариата. Но, тем не менее, все т. н. «материалистическое понимание истории» изначально должно было служить и служило теоретическому обоснованию именно необходимости и неизбежности изменения существующего мира путем революции.

Примечание. Будет, наверное, уместным привести рассуждения Энгельса по поводу разделения властей, которое, по его мнению, «на самом деле есть не что иное, как прозаическое разделение труда, примененному к государственному механизму, в целях упрощения и контроля. Подобно всем другим вечным, священным и неприкосновенным принципам, и этот принцип применяется лишь в той мере, в какой он соответствует существующим отношениям». Далее он подчеркивает, что «в случае революции разделение властей прекращается без всякого “специального закона”», ведь революционная диктатура «остается диктатурой, в какой бы слабой форме она не осуществлялась» (*т. 5, с. 203–205*).

В книге Коряковцева и Вискунова верно указывается на то, что в целом учение Маркса было им призвано «как раз упрочить господство человеческой личности и разума над «бытием», над репрессивными социальными и психологическими условиями существования» (*с. 459*). Но разве это уже изначально совершенно не абсурдная и не ложная цель? О каком «господстве» в реальности вообще может идти речь? Правду говорят, что благими намерениями вымощена дорога в АД!

Коряковцев и Вискунов делают, на наш взгляд, очень интересное заявление, мимо которого пройти просто невозможно: «В условиях разделения труда и ограниченного предмета многообразных человеческих потребностей, действительно, материальное производство является господствующим моментом в масштабах всего общественного развития. Это – исторический факт, на котором строилась в конце XVIII – начале XIX века политэкономическая наука. Но этот факт обусловлен историческими причинами, а не исчерпывает человеческую природу как таковую, не определяет ее. Следовательно, при всем своем кажущемся абсолютном значении, это состояние окажется преходящим, как только изменятся фундаментальные основы человеческого развития» (с. 460).

Получается, что по мнению авторов: 1) разделение труда – это некое временное историческое явление, которое, вероятно, будет преодолено или когда-то исчерпано; 2) ограниченный предмет потребностей – это некое временное историческое явление, т. е. предмет потребностей когда-то, вероятно, станет неограниченным; 3) эти два факта не исчерпывают человеческую природу и не определяют ее; 4) фундаментальные основы человеческого развития должны измениться именно так, чтобы существующее состояние дел оказалось преходящим.

Что можно сказать по этому поводу?

1. Необходимый всегда так или иначе производственный процесс (по крайней мере, пока существует реальный мир) всегда будет принципиально предусматривать ряд имманентных обязательных элементов или факторов. Одним из его главных таких очевидных элементов является сам по себе процесс создания продукта, т. е. труд. Вероятно, можно даже допустить, что когда-то наступит время, когда из процесса создания продукта будет совершенно исключен живой труд или, точнее, труд людей. Но «труд» роботов, производительная деятельность автоматизированных технических систем, неких специальных полуискусственных объектов, заменивших и/или вытеснивших людей, естественно, будет всегда. Вне всякого сомнения, разделение «труда» между такими автоматизированными производственными объектами просто неизбежно (уже только потому, что всегда появляются ранее не существовавшие, принципиально новые продукты и услуги). Таким образом, разделение «труда» или видов деятельности будет обязательно так или иначе присутствовать в социуме, пока будет существовать вообще какое-либо общественное расширенное воспроизводство. Итак, несмотря на то что разделение труда – это историческое явление, вероятнее всего, оно не будет никогда ни преодолено, ни исчерпано.

2. Уже только в силу непрерывного осуществления процесса жизнедеятельности, не только обновления нужд, но и появления совершенно

новых, ранее неизвестных интересов, желаний и потребностей совершенно немыслимо, чтобы «предмет потребностей» когда-то мог стать неограниченным. Т. е. совершенно немыслимо, чтобы вообще все актуально существующие и возможные потребности могли быть в полной мере реально удовлетворены.

3. Вне всякого сомнения, ни неизбежность разделения труда, ни даже состояние вечной и постоянной неудовлетворенности, конечно, не исчерпывают человеческую природу и не определяют ее в полной мере. Именно, так сказать, «сверхъестественная» «вертикальная связь», выражаясь словами авторов, прежде всего характеризует или определяет принципиальную особенность или специфику природы человека. Кроме того, вполне естественно, что человеческая природа характеризуема вообще понятием жизненности (т. е. прежде всего эмоцией и спонтанностью), которая, находя какое-то свое выражение в тех или иных социальных формах, никогда не сводится к ним.

4. Вероятнее всего, фундаментальные основы человеческого развития изменяются и/или будут изменяться в той же самой мере, как подвержены изменению и сами фундаментальные законы Вселенной, и всего вообще ареала человеческого Бытия. Но это, конечно, вовсе не значит, что они должны обязательно измениться именно так, чтобы существующее состояние дел абсолютно во всех своих аспектах оказалось вдруг непременно преходящим.

§ 24. АБСТРАКТНАЯ ВРАЖДА МЕЖДУ ЧУВСТВОМ И ДУХОМ, МАТЕРИАЛЬНЫМ И ИДЕАЛЬНЫМ

Классики полагали, что конкретным в человеке являются лишь его потребности, а всё остальное «абстрактное – идея, дух и т. д.» (*т. 2, с. 44*). Позже Маркс высказал мысль, что «Абстрактная вражда между чувством и духом необходима до тех пор, пока собственным трудом человека еще не созданы человеческий вкус к природе, человеческое чувство природы, а значит, и естественное чувство человека» (*т. 42, с. 135*).

Но, как представляется, без собственного изначального естественного чувства, чувства природы и вкуса к природе никакой бы вообще труд для человека не был бы возможен. В реальности абстрактная «вражда» между чувством и духом просто неизбежна, т. к. она необходима для процесса различения и некоего феноменологического самоотчуждения. Никакой труд и вообще ничто не в силах преодолеть этот неизбежный

и необходимый посюсторонний «распад». Не спасет человека и то, если он вместо того чтобы отрицать и уничтожать природу, в борьбе с ней, в ее подчинении себе вдруг даже начнет, напротив, бороться за ее сохранение, прекратит абсурдную борьбу с нею для подчинения себе. Ведь кажется, что человека может как-то спасти только лишь невероятное как бы его «возвращение», т. е. преодоление отчуждения от своего мистического Единого Первоисточника. Отразить и выразить цельность, здоровье и действительную творческую активность не некоей, якобы как-то «общественно-необходимой», а по сути теперь уже чуть ли не идеальной личности, возрождающейся как-то в результате преодоления первоначального реального распада и отчуждения, может быть как-то по силам в действительности лишь религии. Но и сама религия, кажется, это выражает реально в лучшем случае только лишь в неопишемом живом мистическом опыте и/или в некоем Откровении. Не зря сказано, что ничто и никто не в силах спасти человека, кроме милости Его.

«Любая зависимость человека от внешних факторов – экономическая ли, политическая или идеологическая, – такая очевидная на первый взгляд и довлеющая над человеческим индивидом в качестве авторитета факта (значение которого абсолютизируется позитивизмом), трактуется Марксом и Энгельсом» (с. 461) (как и Коряковцевым с Вискуновым) иногда наивно утопически – как относительная, производная как бы лишь от одной, чуть ли не абсолютно свободной практической деятельности самого человека. Вот в этой именно трактовке, по существу, и заключены истоки авантюризма ленинизма и большевизма.

Авторы, конечно, ошибаются, когда отвергают наличие определенного «экономического редуccionизма» во взглядах классиков марксизма (с. 461). Аутентичный марксизм тем и отличается от авантюристического большевизма, что так или иначе всегда пытался опираться в своей «разумной» практической (в т. ч. политической и идеологической) деятельности прежде всего на некие именно объективные экономические и «научные» обоснования. Кроме того, свои объяснения и описания тех или иных общественно-исторических событий и явлений они почти всегда сводили к способу производства, производственным отношениям и/или вообще к экономическим обстоятельствам. Да и сами авторы соглашались с тем, что «в его более поздних работах философско-антропологический аспект теории» растворяется «в массе социально-исторического и политэкономического содержания» (с. 463).

Коряковцев и Вискунов демонстрируют наивно-поверхностный марксистский взгляд на действительность, говоря, что «противопоставление “материального” и “духовного” / “идеального”, словом, философский дуализм, восходящий к Платону, коренится в истории общества и описы-

вает статику человеческого существования в условиях разделения труда» (с. 461). Ведь совершенно очевидно, что подобные абстрактные противопоставления имеют прежде всего феноменологические основания.

§ 25. О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ИНТЕРЕСЕ И ТВОРЧЕСКОМ НАЧАЛЕ

Для буржуа: «В конечном итоге единственным решающим моментом остаётся всё же личный интерес и в особенности жажда наживы» (Ф. Энгельс, т. 2, с. 497).

Вне всякого сомнения, «Во всех этих общественно-исторических условиях – как в первобытных, так и капиталистических – либо полностью, либо частично для индивида исключена свобода выбора образа жизни и, в особенности, форм производительной деятельности» (Маркс, Энгельс, с. 464–465). Человек так или иначе всегда в любой своей «внешней» деятельности вынужден подчиняться «внешней целесообразности», и как правило эта деятельность не является какой-то его потребностью, хотя нередко бываю случаи проявления, так сказать, «стокгольмского синдрома». Человек, живущий лишь внешней суетой аффектов, необходимо всегда «непосредственной целью своей деятельности полагает не себя, а какой-то противостоящий ему предмет, к обладанию которым он только стремится» (т. 42, с. 92).

Но авторы, к сожалению, игнорируют данное обстоятельство и акцентируют внимание лишь уже на вторичных (социальных) проявлениях этих реальных обстоятельств жизни, да и вообще бытия. Они говорят: «Конкретное социальное обличие внешней целесообразности, принуждающей человека к труду, варьируется сообразно исторической эпохе. В любом случае ее принудительный характер по отношению к индивиду не меняется. Власть над человеком внешней целесообразности проистекает из невозможности для него удовлетворять свои потребности, не вступая в такую деятельность, формы которой определены неподконтрольными ему общественными обстоятельствами. Сама эта невозможность следует из того, что практическая деятельность противостоит человеку как неосвоенная, неосознанная в качестве потребности, материальная природная сила, из того, что человек не создал еще таких условий своего существования, при которых бы его потребности удовлетворялись без нарушения его свободной жизнедеятельности» (с. 465–466).

Последняя фраза Коряковцева и Вискунова, допускающая, что человеку, возможно, когда-то каким-то невероятным образом удастся создать

такие условия для своего существования, «при которых бы его потребности удовлетворялись без нарушения его свободной жизнедеятельности», просто не может не умилять своей очевидной избыточно-оптимистичной утопичностью. В книге совершенно верно указывается на то обстоятельство, что «Свободная жизнедеятельность и игра физических и духовных сил человека начинается за пределами физической нужды, по ту сторону внешней целесообразности» (с. 466), но при этом ни слова не говорится о том важном факте, что это может быть возможным исключительно только в потугостороннем мире.

Ведь совершенно невероятно, чтобы абсолютно «вся конкретность продуктивной деятельности» определялась только исключительно одним лишь «непосредственно интересом самого человека», и речь в данном случае, конечно, далеко еще не только об объективных свойствах предмета и средств труда. Любая т. н. «самодетельность» лишь условно таковой является, т. к. так или иначе она всегда от чего-нибудь зависима. Когда авторы говорят о том, что «в любом процессе творчества присутствуют элементы самопринуждения и самодисциплины, но их принудительность нейтрализуется свободной творческой субъективностью, определяющей начало самого процесса труда своим субъективным интересом», то они, к большому сожалению, ошибаются – ничего и в этом случае толком тоже не «нейтрализуется». При этом Маркс и вслед за ним Коряковцев и Вискунов, по всей видимости, ошибаются, когда утверждают, что принудительное отношение к труду «исторически первично и предпослано ко всем остальным формам человеческого бытия как их непосредственная предпосылка» (с. 466). Ведь очевидной предпосылкой той или иной сугубо человеческой деятельности является индивидуальное свободное творческое начало человеческой души, потребность в религии, жажда познания и чувство прекрасного; не будь этого, вообще не было бы даже осознания-различения и/или ощущения повсеместной принудительности. Именно прежде всего свободное творческое начало – некая идея – является первопричиной труда, который с самого же своего начала неизбежно так или иначе самоотчуждается и/или отчуждается. Таким образом, сам природный характер труда означает не только его необходимость и принудительность, но вначале – одну из основных форм самовыражения самой по себе человеческой творческой сущности. Поэтому говорить о природности труда не означает вести речь только лишь «о процессе самоотчуждения человека».

Так же и «частная собственность» – ее первопричинами вовсе не обязательно являются самоотчужденный и/или отчужденный труд и отчужденные плоды какого-то труда. Представление о собственности и сама частная собственность, вероятнее всего, порождаются в процессе

естественной борьбы за доминирование и власть, обладание и влияние внутри социума, создание и распада союзов на основе родства, соседства, языковой и культурной близости, возникновения военно-стратегических интересов, связанных с расселением или проживанием на определенных территориях. Более того, само представление о собственности, может со своей стороны даже порождать условия и мотивы, для того или иного, отчуждения в обществе, в т. ч. и для отчуждения труда.

§ 26. О ТРУДЕ, «АНТРОПО- И СОЦИОГЕНЕЗЕ»

Коряковцев и Вискунов в своих рассуждениях о «антропо- и социогенезе» в рассматриваемой нами книге ссылаются на высказывание совкового, пардон, – советского историка Б. Ф. Поршнева, который, по мысли авторов, «верно отметил, что «Скачок» от обезьяны к человеку необъясним, мистичен, если имеется в виду обезьяна, ни чем существенно не отличающаяся, скажем, от шимпанзе и гориллы. Напротив, скачок понятен, если речь идет о происхождении человека от троглодитид, представляющих собой своеобразное, в известном смысле очень специализированное семейство, развившееся из антропоморфных обезьян третичного периода» (Поршнев Б. Ф. *«О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии)»*, с. 544). Далее авторы, продолжая, утверждают, что «Точно так же можно сказать, что представляется мистичным “скачок” от инстинктивного, животноеобразного труда к труду, основанному на сознательном целеполагании (а тем более, к “труду” творческому). Но скачок сей становится понятным, если мы укажем на то, что в своих первых исторических формах труд имел еще самоотчужденный, принудительный характер. В этом случае исчезает даже тень мистики, все сводится к естественнo-историческому развитию, к которому и отсылал Маркс, задаваясь вопросом о причинах самоотчуждения человека» (с. 468).

Со своей стороны, нам следует указать на совершенно иное предположение. Вероятно, что некий мистический скачок действительно имел место в истории появления вообще специфической человеческой деятельности, и он, по всей видимости, должен был быть выражен проявлением особого свободного творческого Бессознательного Первоначала практически в любом акте труда первого человека. Как представляется, мистическая интуиция так или иначе является вообще необходимым элементом начала любого процесса. Т.е. «тьень мистики», как и обыкновенная «тьень», практически никогда не покидает «освещаемое» сознание.

Коряковцев и Вискунов, продолжая свои утверждения, отмечают: «Однако если действительно труд создал человека, то суть дела заключается в том, что человека “создал” не просто “инстинктивный”, “животнообразный” а именно самоотчужденный (“природный”) труд. Утрата тотально-биологически заданной программы удовлетворения потребностей у человекообразного примата в эпоху антропогенеза происходила в силу неизбежной необходимости создавать ему самому условия для их воспроизводства в ходе практической деятельности, в то время как животное находит их готовыми. Человек в эту эпоху еще не приобрел, не выработал свое внутреннее человеческое, личностное содержание как предпосылку творческой самодеятельности. Поэтому нужно признать, что он как представитель рода *Homo sapiens sapiens* был именно “создан” своим собственным трудом как будто стоящей над ним сверхъестественной силой, богом, а в действительности противопоставленной ему природной силой. Акт творения в обоих случаях – это акт насилия над человеком, поскольку протекал помимо его сознательной воли. Здесь не человек господствовал над творимым миром, а, напротив, творимый мир господствовал над ним как случайный и стихийно развивающийся мир. В этом смысле человек на самом деле, по слову М. Хайдеггера, “заброшен в бытие”. Точно так же младенец рождается на свет, не дав на это согласия. Проточеловеческое существо (троглодитид) вынуждено было заниматься деятельностью, преобразующей природу, сотрудничая с подобными ему существами и превращаться в *Homo sapiens'a sapiens'a*. Иначе ему грозила гибель. Необходимость трудиться была именно природной необходимостью человека (продиктованной “нуждой и внешней целесообразностью”, по выражению Маркса), он трудился именно под давлением природы, своей собственной и внешней, а не в силу случайного гениального озарения или чьего-то мудрого руководства» (с. 469–470).

Примечание. Маркс считал, что «Простые моменты процесса труда следующие: целесообразная деятельность, или самый труд, предмет труда и средства труда» (т. 23, с. 189). Он был согласен с тем, что труд создает новое творение, взамен им же уничтоженного, природного.

По этому поводу скажем следующее.

1. Человека создали присущие его природе реальный мистический Первоисточник индивидуального свободного творческого начала человеческой души, потребность в религии и, возможно, даже некое переживаемое неосознанное Откровение, жажда познания и интуитивное чувство прекрасного.

2. Труд так или иначе в действительности может осуществляться только лишь в самоотчужденной форме. Естественно, что сам по себе труд никак не в силах создать человека – своего создателя.

3. Человек не вырабатывает и не предопределяет свое внутреннее человеческое как предпосылку творческой самостоятельности, он только лишь может развить свое личностное содержание, исходя из уже изначально имеющейся у него индивидуальной «творческой предпосылки».

4. Несмотря на то, что человек на самом деле, как верно заметил М. Хайдеггер, «заброшен в бытие», «акт творения» самого человека вряд ли вполне оправданно считать лишь неким актом насилия над человеком, поскольку он начинается с момента начала отчуждения и/или самоотчуждения человека от своего Первоисточника, протекающего не помимо сознательной воли, а именно в процессе рождения и/или осуществления его свободной сознаваемой воли. Но именно в силу этого своего первоначального отчуждения и/или самоотчуждения возникает/проявляется необходимая реальность того, что не человек господствует над творимым миром, а напротив, творимый им мир как бы господствует над ним как почти неизбежно случайный и стихийно развивающийся мир.

5. Вероятнее всего, авторы ошибаются, когда утверждают, что проточеловеческое существо (троглодитид) было прямо-таки вынуждено заниматься деятельностью, преобразующей природу, сотрудничая с подобными ему существами и превращаясь в *Homo sapiens*, а иначе ему бы грозила гибель. Как представляется, т. н. троглодитида никто и/или ничто не понуждало «заниматься деятельностью, преобразующей природу», как никто и/или ничто не заставляет пчел строить соты и ульи, термитов – термитники, птиц – гнезда, бобров – плотины и т. п. Да и вряд ли так уж обязательно именно на гибель были обречены эти протолюди-троглодитиды, если бы не стали они трудиться и самоотчуждаться в труде. Они бы просто не стали людьми, но ничто не указывает на то, что они неизбежно бы вообще погибли.

6. Потребность в практической деятельности и в труде была прежде всего именно внутренней природной необходимостью конкретного человека, определяемой его индивидуальным свободным творческим началом, врожденной жадью познания и самосовершенствования, чувством красоты и безобразного. Не только лишь из-за нужды и внешней целесообразности, не под давлением только внешней природы, а именно под давлением изнутри внутренней своей специфической природы, в силу случайного / сингулярного невероятно-гениального озарения и/или полученного Откровения проточеловек начал трудиться, так или иначе необходимо самоотчуждаясь в этом процессе.

Авторы в своем ничем неоправданном коммунистическом угаре договорились даже до того, что «Нет оснований считать ранние формы изобразительного или иного искусства (например, пещерные рисунки) выражением творческой самостоятельности человека. Эти формы выпол-

няли прагматические ритуальные, а не эстетические функции и были порождены непосредственными потребностями присваивающего хозяйства (охоты) или примитивных форм хозяйства производящего. Одним словом, они являлись частью трудового процесса, частью самоотчуждения, духовным самоотчуждением» (с. 470).

Как будто вообще возможна какая-либо осознанная деятельность без так или иначе соответствующей идеи и/или, без хоть какого-нибудь творческого озарения, не говоря уже о самом по себе искусстве. Не менее дико натуралистически звучат и дальнейшие их рассуждения: «Только с развитием разделения труда искусство обособлялось от производственного процесса, от труда, даже противопоставлялось ему как сфера духовной свободы, в результате чего и рождалась область эстетического» (с. 470).

Подобные извращенные представления указывают на абсолютное непонимание существа иерархии оснований человеческого сознания. Вера, мифология, некая логика и, конечно, творческий процесс, неразрывно связанный с эстетическим чувством и преставлением красоты, лежат в самых основаниях всякой возможной осознанности и саморефлексии. Вероятно, именно эти начала и склонности человеческого духа лежат в основаниях первоначального процесса разделения человеческой деятельности в ее индивидуальные формы и направления, переросшей затем и в разделение труда. Чтобы случилось какое-то разделение труда, человек уже должен для этого обладать неким творческим потенциалом, естественным эстетическим чувством и некоей духовной свободой. Маркс говорит: «Человек производит, даже будучи свободен от физической потребности и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от нее», – этому трудно возразить, и даже, более того, производит человек именно по-человечески (!) только тогда, когда он в некоей необходимой мере независим от всякого внешнего.

Нельзя не остановиться и на следующих утверждениях книги, с которыми трудно не согласиться: «Природа, данная человеку в труде, первоначально противостоит ему как чуждая сила. Антропогенез сам по себе является тотальной экологической катастрофой, поскольку представляет собой замену естественной связи связью искусственной, культурной, очеловеченной» (с. 471).

Но, продолжая, авторы сразу позволяют себе уже ошибочное высказывание: «Поскольку общественные связи до сих пор, по большому счету, остаются связями стихийными, можно сказать, что антропогенез не завершился до сих пор» (с. 471).

Общественные связи так или иначе будут всегда оставаться необходимо стихийными и случайными вне зависимости от того, завершится (что само по себе просто невероятно) когда-нибудь или не завершится

антропогенез. Ведь завершение антропогенеза будет свидетельствовать о том, что по самой меньшей мере больше уже не существует известной нам формы *Homo sapiens*. С другой стороны, общественная связь, не предполагающая и/или не допускающая совершенно никакой сингулярности (скорее всего, в таком виде она вообще принципиально невозможна), неизбежно будет деградировать и угнетать родовую сущность человека – его духовную свободу. Ведь, как говорил Уайтхед, спонтанность – это сущность души, это абсолютное основание всей жизни и движения.

Маркс считал, что «Первобытный человек, чтобы удовлетворять свои потребности, чтобы сохранять и воспроизводить свою жизнь, должен бороться с природой» (*т. 25, ч.2, с. 387*). Но в действительности ни первобытный, ни сегодняшний человек ни в коем случае «не должен бороться с природой», а напротив, всячески оберегая родную природу, должен лишь приспосабливаться к тем или иным ее условиям.

В другом месте авторы, как бы поправляясь, говорят: «Человек никогда не выходит из природы полностью, меняется лишь человеческое отношение к ней. Об этом необходимо помнить особенно в связи с глобальным экологическим кризисом. Если человек абсолютно противостоит природе, то, как тогда возможно преодоление этого кризиса и гармоничные отношения с ней? “Что физическая и духовная жизнь человека неразрывно связана с природой, означает не что иное, как то, что природа неразрывно связана с самой собой, ибо человек есть часть природы”. Этому общематериалистическому убеждению Маркс не изменял никогда» (*с. 474*). Вот и получается: «тут читаем, тут не читаем, а тут селедку заворачивали».

Так все-таки должен человек «бороться с природой» или нет? «Приручение огня, животных, изобретение колеса – это» не «уже необратимо катастрофические для природы явления» и, тем более, они, конечно, ни в коем случае не «означают шаги по обретению независимости от нее ее любимого и непослушного дитяти».

«Приручение» природных элементов, объектов и процессов – это в данном случае лишь некое естественное и не вредоносное расширение потенциальных возможностей самой природы и ее феноменов. Говорить об обретении какой-то независимости человека от природы хоть тогда, хоть сейчас, хоть в будущем – вообще совершенно абсурдно, т. к. по-сторонний, т. е. реальный человек – абсолютно неотъемлемая часть природы. Ни нужда, ни потребность выжить в неблагоприятных условиях, ни стресс при невозможности животной адаптации к ним на самом деле превратили проточеловеческое существо в человека, как полагают авторы. Вероятно, напротив, как раз наличие неких благоприятных условий, отсутствие постоянного психологического стресса и жесткой нужды в элементарном способствовало рождению у человека имманентного ощущения Божественного Присутствия, как-то заботящегося о

нем. Некие мистические переживания, реальные Откровения и озарения укрепляли веру человека в потустороннее, порождали некую целостную, необходимо мифическую картину бытия и какие-то представления о своем месте в этом мире. Непостижимая таинственность жизни, наверное, интриговала и разжигала любопытство, а у кого-то – неутолимую и даже неумную страсть к познанию. Возникающие надежды на лучшую свою и своих близких жизнь, ощущение самолюбия и любви, наслаждения и радости от собственных успехов вдохновляли и, по-видимому, способствовали развитию эстетического вкуса человека. Первоначальный труд ни в коем случае не мог быть принудительным, потому что он непосредственно обязательно был связан с реализацией самой его идеи.

В книге заявляется, что «Человек через силу, по необходимости, создавал себя сам, и это происходило как отнятие человека из дикой природы», и далее: «человек стал человеком независимо от своего (и, уж тем более, чужого) сознания и помимо своей воли», хотя выше правильно указывалось на замечание Хайдеггера о том, что человек заброшен в это бытие.

Человек действительно вследствие своего отчуждения и самоотчуждения от своего Первоисточника был как бы брошен в этот реальный мир и оказался почти полностью погруженным в «дикую природу». Не через силу, а именно по своей внутренней потребности и имманентной нужде, как бы припоминая свою истинную «свободную» родовую природу, рождает и осуществляет процесс собственного антропологического и социального становления, некоего парадоксального как бы возвращения к собственному Абсолютному Первоначалу. Принудительный труд является неким внешним извращением изначальной внутренней потребности, при этом, конечно, он может и выражать возможную внешнюю необходимость или нужду.

Итак, подведем как бы промежуточные итоги своих возражений часто к диаметрально противоположной марксистской позиции Коряковцева и Вискунова. Для этого поясним наши представления по основным вопросам, рассматриваемым в 8 главе.

1. Толчком антропогенеза является некий акт добровольно-принудительного выделения (отчуждения / самоотчуждения) человека из потустороннего мира в посюстороннюю природу.

2. Процесс принудительного труда как насильственный акт исторически не первичен и, вероятно, даже не вторичен.

3. Акт осознанного присвоения и освоения плодов всякого труда (иначе говоря, природы, но уже превращаемой человеческим трудом в общественную природу человека, в общественное богатство) предусматривается изначально предполагаемой целесообразностью, самой идеей всякой плодотворной деятельности.

4. Акт осознанного присвоения и освоения отнятых плодов принудительного труда осуществляется параллельно и независимо от всегда имеющегося освоения плодов свободного труда.

5. В осознанном присвоении и освоении плодов всякого труда и вообще жизнедеятельности заключается один из источников энергии антропогенеза и социогенеза.

6. Прежде всего принуждение в обществе необходимо, как и вообще неизбежно какое-то ограничение свободы в любом социуме, потому что некоторые люди по складу своего характера и большинство людей по своим отдельным действиям антисоциальны, по крайней мере в отношении того особого типа общества, который возможен в их время. В этом смысле и вынужденный, и принудительный труд – это лишь один из видов необходимого общественного принуждения. Следует не забывать, что отчужденный и/или самоотчужденный труд – это вовсе не то же самое, что вынужденный или принудительный труд.

7. Одним из основных условий развития культуры является развитие форм разделения труда, которое несводимо к одной лишь зависимости человека от труда, а прежде всего означает создание ценности и необходимость обмена.

8. Вероятнее всего, именно скачок появления или изменения феноменальной некоей «стратегии отношений с внешней природой», переплетение редких вспышек разума и возвращений к привычным интуитивным животным процедурам в конечном итоге в ходе эволюции все-таки привели к замещению и утрате проточеловеческим существом собственных животных форм адаптации уже осознаваемыми средствами и/или орудиями. По всей видимости, можно здесь согласиться лишь с одним утверждением Поршнева (с которым согласны и Коряковцев с Вискуновым): «только с того времени, когда орудия изменяются, а вид стабилизируется, можно говорить о производстве в собственном смысле – об общественном производстве».

9. «Изменения в обществе происходили, происходят» и будут происходить не только «вследствие исторически обусловленных фундаментальных трансформаций именно» исключительно лишь «в самой общественной практике». «Всякое общественное изменение – это вопрос главным образом практический в том смысле, что оно является изменением содержания и форм» конкретных элементов всякой человеческой жизнедеятельности, а не только общественной жизни в целом. История многогранной человеческой эволюции, конечно, несводима только лишь к истории самих общественных отношений, даже если и согласиться с тем, что это важнейшая из сфер проявления жизни человека, невозможно не заметить того, что сам социум – только один из необходимых специфических модусов человеческого бытия. Здесь уместно напомнить, что не менее нелепо сводить и историю самого социума лишь к взаимоотно-

шению классов и/или к той или иной общественно-экономической формации. При этом вряд ли мы в силах всегда вполне адекватно оценивать глубину и скорость общественных изменений, даже выяснив первоначальные «точки» сингулярных процессов или даже зная сферы (модусы) неустойчивости в основаниях всей жизнедеятельности человека. Жизнь в целом, и общественная жизнь тоже, необходимо спонтанна. Вовсе не факт, что «чем глубже общественные изменения, тем медленнее они происходят», – истина здесь, как и всегда, конкретна.

10. Не может не настораживать несколько ревизионистское и, как нам кажется, тавтологическое заявление авторов, которые утверждают: ««Понятия “эволюция” и “революция” противостоят друг другу относительно. То, что современниками осознается как революционный процесс, часто оказывается топтанием на месте. А то, что по форме, по длительности протекания, напоминает эволюцию, по своему содержанию может быть революционным и означает качественные изменения в обществе». Возникает вопрос: а зачем в таком случае вообще различие между эволюцией и революцией? Как представляется, изначальный смысл этого различия именно в скорости наступления изменений, ведь оба процесса так или иначе ведут к качественным изменениям. При этом следует заметить, что вовсе не «очевидно, что именно это имел в виду Маркс, когда писал, характеризуя эпоху социальной революции: “При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественнонаучной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства от юридических, политических, религиозных, художественных и философских, короче – от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение”». Далее в книге говорится о «неолитической революции» и о якобы особом «общественном развитии индустриальных стран в первой половине XX века», которые, по мнению авторов, до сих пор некоторыми «оцениваются как “эволюционные”. Тогда как в обоих случаях перед ними – лишь два варианта воплощения единой социальной революции, трансформировавшей базовые институты капитализма в сторону новой модели капиталистического производства, включающей момент их частичной социализации». «Точно так же и антропогенез – это процесс эволюционный по форме, но революционный по качественному содержанию изменений в самой практической деятельности людей».

Как нам представляется, все эти гипотетические представления авторов ничем толком не обоснованы. И если они как-то как бы нивелируют или «обнуляют» революционную часть учения Маркса и чуть ли не отвергают, ставя под сомнение, ленинскую и большевистскую «теорию революции», то делают они это совершенно неприемлемым внешним образом.

§ 27. О ФАКТОРАХ, ВЛИЯЮЩИХ НА ХОД ИСТОРИИ

«...первое средство из всех средств – это деньги»

(К. Маркс, т. 6, с. 21).

«...все силы истории работают нам на руку, потому что из всего, решительно из всего происходящего мы извлекаем выгоду»

(Ф. Энгельс, т. 34, с. 353).

Напомним: Маркс изначально полагал, что в истории в фундаментальном смысле всегда сохраняется встроенное в нее разумное прогрессивное движение. Тем не менее, он, кажется, всё-таки также осознавал и то, что эмпирическая история никак, ни в какой очевидной форме не подтверждает ее постоянную прогрессивность. И все равно Маркс и Энгельс продолжали упорно настаивать на том, что, несмотря на все непредвиденные обстоятельства, на самом глубинном уровне политика руководима лежащим в ее основе позитивным развитием производительных сил общества.

Примечание. Энгельс парадоксальным образом даже настаивал на том, что «то, что ускоряет кризисы, ускоряет в то же самое время ход развития... общества и осуществление ближайшей цели этого развития...» (т. 7, с. 255).

Здесь следует заметить, что самым очевидным образом общие представления о истории у Маркса и Энгельса были неадекватны и/или оторваны от реальной политической ситуации, складывающейся в действительности в Европе XIX века, а именно в Англии, Франции и Германии. Например, в 1847 году Маркс наивно утверждал, что «Чтобы народы могли действительно объединиться, у них должны быть общие интересы. Чтобы их интересы могли быть общими, должны быть уничтожены существующие отношения собственности, ибо существующие отношения собственности обуславливают эксплуатацию одних народов другими; в уничтожении существующих отношений собственности заинтересован только рабочий класс. Только он один и способен это сделать. Победа пролетариата над буржуазией означает вместе с тем и преодоление всех национальных и промышленных конфликтов, которые в настоящее время порождают вражду между народами» (т. 4, с. 371).

Абсолютизация экономического фактора в истории (как, впрочем, и любого иного) зачастую мешает объективной интерпретации исторического материала, поскольку всегда возможно обратное влияние, в т. ч. и решающее каждого из элементов всей структуры «надстройки» на «базис», например религии или идеологии на экономику и т. д.

В этом контексте нельзя не упомянуть вполне допустимую оригинальную идею пассионарности Льва Гумилева. Пассионарность – это некая внутренняя жажда активной социальной деятельности, направленная на осуществление какой-то «великой» внешней цели, которую, как правило,

человеку сложно контролировать и объяснить самому себе. Она связана со способностью получать в ходе экспансии из внешней среды как бы больше энергии, чем требуется для личного и видового выживания. С какой-то точки зрения, пассионарная теория этногенеза, описывающая исторический процесс как взаимодействие развивающихся этносов с вмещающим ландшафтом и другими этносами, тоже имеет своё право на жизнь и, вероятно, как-то может быть оправдана. Кстати, кажется, эта идея при желании по принципу дополнительности может быть даже совместима с учением Маркса.

Примечание. Любопытно, как связана сущность психотипа революционеров-экстремистов с указанным Энгельсом фактом о том, что «в каждом крупном революционном движении вопрос о “свободной любви” выступает на передний план»? (т. 21, с. 8).

Будет так же уместным упомянуть здесь и вполне допустимую гипотезу Александра Леонидовича Чижевского, согласно которой в период повышенной солнечной активности (большого количества пятен на Солнце) на Земле происходят войны, революции, стихийные бедствия, катастрофы, эпидемии, увеличивается интенсивность роста бактерий и т. п. события, весьма активно влияющие на весь ход человеческой истории.

Нужно отметить, что перечисленные нами возможные факторы активного влияния на ход истории наверняка не исчерпывают их реальный перечень. Вероятнее всего, существует множество агентов или аспектов влияния, которые нам вообще никогда не станут известны. Вспомнив о таких замечательных историках, как Шпенглер, Тойнби, Сорокин, Макс Вебер и т. п., мы вспомним и о их весьма убедительном т. н. «цивилизационном подходе», в трактовке исторических ритмов и этапов развития каждой из цивилизаций. Карл Поппер был, конечно, прав, когда обосновывал невозможность адекватного и полного объяснения исторического процесса только лишь через призму классовой борьбы (такой взгляд он назвал «историцизм»). По большому счету, был он прав и тогда, когда вообще отрицал наличие объективных законов в истории и даже саму возможность социального прогнозирования. Даже более того, идея построения теоретической истории была им и вовсе отвергнута, ведь уже только лишь поскольку определяющим фактором человеческого развития является, с его точки зрения, рост научного знания, предсказать направление и масштабы которого невозможно. И в этом с ним также трудно не согласиться. В действительности «история не имеет необходимого характера. Ее источником и интеллигибельным фундаментом является случайный факт, который, однако, характеризует жизнь нашего вида на планете,— недостаток ресурсов питания для многочисленных ртов» (Р. Арон «Мнимый марксизм», с.174).

§ 28. ПРЕДЫСТОРИЯ ИЛИ ИСТОРИЯ

Коряковцев и Вискунов делают довольно интересное и даже несколько неожиданное заявление: «Из учения о самоотчуждении следует, что вся история человека, не выходящая за рамки отчуждения, отчужденного труда, труда-средства, общественно-экономической формации, включая первобытную и докапиталистическую эпохи, есть история человеческого бессознательного или бессознательная история по преимуществу, “предыстория” человечества. Социальные процессы здесь разворачиваются так, что цели участвующих в них индивидов хронически не совпадают с результатами их, вроде бы, сознательной, деятельности. Общественный проектизм здесь имеет по преимуществу утопический характер, в какую бы идеологию он не облекался. Воздвигаемый в этих общественных условиях храм Разума и культуры способен только отбросить еще более длинную тень неразумия и варварства» (с. 476–477).

Как будто возможна история вообще без какого-либо отчуждения, без бессознательного «по преимуществу», или возможен «общественный проектизм», не имеющий «по преимуществу утопический характер»! Не только социальные процессы, а и вообще все процессы в реальной жизни, как правило, «разворачиваются так, что цели участвующих в них индивидов хронически не совпадают с результатами их, вроде бы, сознательной, деятельности». Не пора ли уже осознать и согласиться с тем, что т. н. «предыстория» – это, по существу, и есть самая настоящая реальная история?

Но все-таки здесь самый интригующий вопрос к марксистам следующий: если действительно «воздвигаемый в этих общественных условиях храм Разума и культуры способен только отбросить еще более длинную тень неразумия и варварства», то как тогда мог возникнуть в этих условиях столь «научно-прогрессивный», «безупречный» и «непогрешимо разумный» марксизм? Ведь «активный разум здесь в лучшем случае может быть только фрагментарным». И вообще, «перефразируя Ленина, можно сказать, что в эту эпоху человечество страдает не столько от избытка Разума, сколько от его недостатка» (с. 477). Следуя логике авторов, строго говоря, ведь и сам Маркс создал себя сам «в процессе своей трудовой деятельности под принуждением внешней целесообразности» (с. 477), а ситуация его самоотчуждения в труде неизбежно отразилась в неких его «коллективных представлениях о сопричастности и в бессознательном содержании» (с. 477–478).

В книге утверждается, что способность к разумности, к целеполаганию предполагает уже общественность, а подлинно социальным фак-

тором являются некая целенаправленность и целеполагание. При этом кнут антропогенеза, принуждавший человека к развитию, пребывает не только вовне, но и внутри человека. По мнению авторов, архетипы бессознательного составляют «коллективное бессознательное», которые «так же, как и коллективные представления являются общими для всех людей, независимо от расовой, национальной и социальной принадлежности постольку, поскольку являются для них общими формы трудовой практики. В данных условиях их совокупность отражает зависимость человека от внешней целесообразности, от труда и как таковое их содержание обозначено религиозными верованиями, культами и фетишизмом» (с. 478). Любопытно, в какой мере бессознательное Маркса и Энгельса было «обозначено религиозными верованиями, культами и фетишизмом» их эпохи, а главное, какое влияние на него оказала их социально-классовая буржуазная принадлежность?

Трудно не согласиться с авторами в их утверждении, что «Бессознательное и коллективные представления, опосредствующие влияние практики на человека, не абсолютны в своей власти над ним. Поэтому человеческая история как история его бессознательного может и должна быть критической, может и должна быть своего рода историческим психоанализом». Но при этом следует заметить, что, конечно, далеко не только «историческим психоанализом» (с. 478).

Как уже нами отмечалось, история имеет массу различных измерений. Если историк стремится к многостороннему действительному освещению исторического процесса, то он должен быть не только политологом, психологом, политэкономом, социологом, этнографом, антропологом, климатологом и экологом, но и религиоведом.

Можно согласиться с тем, что Коряковцев и Вискунов действительно неплохо, как они сами говорят, «раскрыли, следуя Марксу, значение самоотчуждения человека в труде как природного фактора в процессе выделения человека из животного мира» (с. 479). Но никак не приемлемы дальнейшие их рассуждения: «В этой связи стоит уточнить и значение эволюционной теории. Она лишь тогда соответствует критериям научности, когда говорит именно о том, что человек вышел из природного универсума, а не о том, что он в нем остался. Иными словами, когда она не претендует на объяснение самой природы человека» (с. 479). Ведь очевидно, что человек никуда и никогда не выходил (да он и не в силах это сделать вообще, за исключением разве что мистического погружения в потусторонний мир) «из природного универсума».

Говорить о значении эволюционной теории человека без попытки объяснения самой природы человека прежде всего как одного из элементов эволюционирующего природного универсума просто нелепо. А вот даль-

нейшее утверждение Коряковцева и Вискунова, мягко говоря, уже удивляет: «трудовая теория антропогенеза (или, как мы сейчас можем уточнить, теория самоотчуждения человека в труде как природного фактора антропогенеза) не опровергает эволюционную теорию, а включает ее в себя в качестве существенного, но не полного элемента» (с. 480). Обратите внимание – не всеобщий процесс эволюции включает в себя как один из своих аспектов «трудовую теорию антропогенеза», а наоборот, у них частность включает в себя общее. Ну как это называется?

Как нам кажется, даже если согласиться вслед за авторами, что «Самоотчуждение человека в труде предстало как предпосылка антропогенеза, предпосылка человека общественного, предпосылка общества, которое возникает именно как отчужденное общество. Самоотчуждение (как будто оно только одно-единственное? – Ю. М.) обуславливает общественное отчуждение как таковое во всех его формах: частной собственности, классового устройства, государства, идеологии и тому подобном. Вместе с тем, оно является условием освоения общественного богатства, создаваемого человеком в отчужденной форме частной собственности. В этом положении – фундамент социальной теории Маркса (вот только догадывался ли об этом в полной мере сам Маркс? – Ю. М.) как воплощения нового синтеза диалектической и материалистической традиций» (с. 480), считать изложенное в книге представление хоть как-то оправданным ну никак не получается. Исходя из уже сделанных не вполне оправданных допущений, Коряковцев с Вискуновым приходят к следующему совершенно необоснованному утопическому выводу: «Марксово понимание самоотчуждения как причины всех прочих форм общественного отчуждения позволяет переосмыслить некоторые положения психоанализа и даже взглянуть на человеческую природу несколько иначе, чем позволяла это делать традиционная психоаналитическая теория. Согласно классикам, целостность социальных отношений динамична. Она заключается не в их механической сумме, а в их расширенном практическом воспроизводстве. Человек отчуждается от всей полноты этих связей в результате опосредствования своей деятельности внешней целесообразностью. Следовательно, полная реализация всех человеческих способностей означает не исчезновение абсолютно всех границ и барьеров, а только тех, которые представляют собой социально и исторически обусловленное внешнее опосредствование человеческих потребностей. Или, иначе говоря, это означает преобразование связей между людьми» (с. 480–481).

Вне всякого сомнения, в любом реальном житейском случае говорить об абсолютно «полной реализации всех человеческих способностей» более чем утопично. Кроме того, полагать, что только лишь «социально

и исторически обусловленное внешнее опосредствование человеческих потребностей» является единственной причиной существующего необходимого естественного ограничения возможностей реализации всех имеющихся способностей у человека, очевидно уж слишком наивно и самонадеянно. Станным образом, если, по убеждению авторов, человек зависим от природы, то эта зависимость так или иначе является опосредованной «природным» трудом, и тогда, значит, под природой достаточно понимать только лишь собственные, еще не освоенные силы и способности, противостоящие этому трудящемуся человеку как природные, но только в виде чуждой деятельности и труда.

§ 29. О ВЕЧНЫХ СВОЙСТВАХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ В ЭТОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Коряковцев и Вискунов полагают, что Фромм ошибался, когда указывал на существование «неразрешимых экзистенциальных дихотомий», обусловленных ограниченностью человеческих возможностей физической смертью (здесь нужно сразу указать на то, что естественная абсолютная (!) объективная ограниченность человеческих возможностей, конечно же, ни в коем случае несводима только лишь к физической смерти).

Следует понимать, что рассматриваемые Фроммом «системы ориентации и поклонения», в т. ч. и религиозного характера и «историчны», и «экзистенциальны». Но это вовсе не значит, что их экзистенциальная обусловленность – исторически преходяща или лишь «социальна». Как уже было показано, отчуждение имеет свои онтологические основания и является вечным свойством посюстороннего человеческого существования. Сам человек, очевидно, есть всегда так или иначе – объект воздействия естественных и «сверхъестественных» как известных, так и неизвестных ему сил. Трактовка человеческой сущности как динамической целостности только лишь исключительно одних социальных связей, без сомнения, изначально недостаточна и/или попросту ложна. Человек нуждается не только в природе и социуме, но и прежде всего в трансцендентальных источниках – в Боге и т. д. На самом деле не «достаточно самого факта существования человека» (как поверхностно и ошибочно думают авторы), чтобы исчерпывающе ответить на вопрос, «что движет человеческим существом» в действительности, что для человека значит «быть собой и наслаждаться своим миром». Коряковцев и Вискунов не

замечают и не понимают того, что мы обязательно так или иначе как бы «выходим за пределы собственно человеческого мира», а такая постановка вопроса уже неизбежно выводит нас и за пределы натурализма классического марксизма.

Стремление к целостности бытия, к наслаждению своим собственным существованием, к счастью, т. н. «эвдемоническое стремление», естественно, проявляются по-разному в ту или иную эпоху. Природа удивительно пластична, хотя каждому господствующему в данный момент уровню мышления соответствуют установленные ею твердые границы жизни. Природа и человек – ложная дихотомия, именно человечество наиболее ярко демонстрирует пластичность природы. «Но, как бы то ни было, формы проявления эвдемонического стремления зависят» не только от двух указываемых авторами факторов: «1) конкретно-исторические условия жизни индивидов; 2) отношения между индивидами, с которыми они связывают свое существование и в которых реализуются их личности, отношения, образующие ядро их личностной структуры и всех остальных отношений к окружающему миру» (с. 482).

Основным фактором, влияющем на мотивации и стремления человека, вероятно, все-таки нужно назвать имманентное характерное свойство как бы самого «изолированного» индивида, т. е. вообще родовой природы человека, отличительной чертой которого прежде всего является его некое как бы «сверхъестественное» начало и возможные специфические мистические отношения с Ним или переживаемым Присутствием. **В некотором смысле, жизнь – это история самоосуществления бессознательного в реальности, которое, по всей видимости, изменчиво и само порождает спонтанные изменения.** По большому счету, изначально имеющиеся инстинктивные предрасположенности не имеют ничего общего с разумом. Поэтому, как представляется, не стоит переоценивать как бы «вторичные» отношения, выражающиеся только уже в механизмах индивидуальной самоидентификации и «самоотождествления человека с определенными внутренними или внешними для него феноменами». Вероятно, есть и иные объективные внутренние факторы (например, общее состояние здоровья, патологии, внутренний мир вирусов и бактерий, гормональный фон, психотип, этнические пассионарные всплески и особенности, и т. п.), но авторы, впрочем как и классики, почему-то игнорируют даже наличие таковых.

Примечание. Шютц различает в мотивах «две различные категории: для-того-чтобы мотив и потому-что мотив» («Смысловая структура повседневного мира», с. 105). При этом он полагает, что «актор, осуществляющий конкретный акт, не выбирает случайным образом ни для-того-чтобы мотивы, ни потому-что мотивы» (*там же*, с. 106). Скорее всего Шютц прав – нам

нужно осознать то, что «социальные вещи понимаемы только в том случае, если они могут быть сведены к человеческой деятельности, а человеческая деятельность становится понимаемой только при демонстрации ее для-того-чтобы и потому-что мотивов» (там же, с. 108). При этом важно не забывать, что «Мотивы никогда не бывают изолированными друг от друга, они группируются в большие и консистентные системы иерархического порядка» (там же, с. 112).

Жизнь требует наступательной позиции, направленной против повторяющегося механизма Универсума в его физической ипостаси. В определенном смысле общественные отношения действительно «распредмечивают некую объективную внешнюю данность и в то же время поднимают внутреннюю жизнь индивида на социальный уровень, распахивают ее замкнутость, опредмечивают ее, превращают индивидуальную психику в действенный фактор общественного развития. Вписанные в контекст общественных отношений, эти механизмы являются их продолжением», и в то же время в какой-то мере «их источником в человеческой психике» (с. 483).

Как нам кажется, подобно тому, как социально-экономические отношения, воздействуя на все развитие общества, не определяют его конкретную сущность во всякий момент, так и механизмы индивидуальной самоидентификации, оказывая существенное влияние на формирование индивидуальности, конечно, не определяют (как полагают авторы) полностью весь строй ее психики и поведения, хотя они и могут служить тем каналом, с помощью которого воздействует на поведение эвдемоническое стремление.

При этом Коряковцев и Вискунов акцентируют наше внимание на том, что они расширяют и углубляют «понимание феномена идентификации по сравнению с тем, как трактуется он в классическом психоанализе. Фрейд видел в нем лишь “самое раннее проявление эмоциональной связи с другим лицом”. Механизмы индивидуальной самоидентификации составляют объект, с которым осознанно или бессознательно отождествляет себя человек, и процесс их взаимодействия. Особенности объекта определяют содержание и способ выполнения этого процесса. Язык психики человека – это язык объектов его самоотождествления. Если предметная деятельность противостоит человеку, как это происходит во время отчужденного труда, то объекты самоотождествления индивида господствуют над ним, обладая своей собственной логикой; не он контролирует их, а они определяют его поведение. В этом случае он обретает свою целостность лишь тогда, когда он обладает ими как чем-то внешним и отличным от себя» (с. 483–484).

Начнем с того, что предметная деятельность в реальности всегда необходимо как бы противостоит человеку. Объекты же самоотождествления

индивида если и не обязательно господствуют над ним (обладая как бы своей собственной логикой и даже может показаться, что скрытной волей), то проявляют некую как бы неконтролируемую самостоятельность, при этом еще и оказывая влияние на человеческое поведение. Вероятно, человек никогда не сможет обладать ими как исключительно и/или абсолютно «чем-то внешним и отличным от себя», поэтому и обрести свою целостность в совершенстве, наверное, может как-то только лишь в некоем предполагаемом идеальном потустороннем мире.

§ 30. О ОБЛАДАНИИ И САМОИДЕНТИФИКАЦИИ

В книге «Марксизм и полифония разумов» обоснованно уделено внимание категории «обладание». Феномен обладания действительно играет важнейшую роль в формировании целостного образа жизни (по Фромму, в т. н. – «модусе обладания»). По всей видимости, вполне допустима высказанная в книге мысль о том, что «Вообще говоря, содержание отчужденных объектов самоидентификации может составлять все, что угодно. Дело не в их конкретике, а во внешне опосредованной связи, в которой они находятся по отношению к человеку. Индивиды попроще удовлетворяются чем-то грубо зримым: автомобилем, дачей, деньгами, “семейным очагом”, карьерой и т. п. Имеющие более сложную душевную организацию ищут себя в изысканных иллюзорно-всеобщих формах, какими могут быть бог, нация, народ, реликвии, государство и прочее. Но во всех этих случаях происходит иллюзорная компенсация утраты человеческой свободы, целостности, всеобщности существования, происходит неадекватное, замещающее, или, говоря фрейдовским языком, сублимированное проявление эвдемонического стремления» (с. 484). Вероятно, не менее оправданна и следующая интерпретация авторов: «Самоидентификация индивида во всех этих случаях имеет место лишь тогда, когда он подвержен воздействию внешнего предмета, с которым он отождествил свое самосознание. Свое существование он мыслит не как собственное, а как существование этого предмета, ставшего его иллюзорным двойником, его квазипредметом, его квази-Я, квазиличностью. Поэтому и свою гибель он осознает прежде всего не как собственную, а как гибель своего двойника» (с. 484). В книге правильно подчеркивается: «здесь идет речь не об утрате индивидом своего Я как осознаваемого комплекса неповторимых черт и особенностей его личности. (“Индивиды всегда исходили, и не могли не исходить из

самих себя» Маркс.), а о своеобразном способе индивидуальной самоидентификации» (с. 485).

С другой стороны, трудно согласиться с авторами, что «толпа» – «это всего лишь абстракция, годная для популярной “анти-totalитарной” или антиконсьюмеристской пропаганды» (с. 485). Очевидно, в действительности всегда все сложнее. Ведь, вероятнее всего, во всякой конкретной «толпе» (в которой как бы «выключается» персональная индивидуальность), тоже имеются некие свои специфические механизмы собственной как бы «самоидентификации».

§ 31. О «СОЦИАЛЬНОМ ХАРАКТЕРЕ И СОЦИАЛЬНОМ БЕССОЗНАТЕЛЬНОМ»

«Ум огромного большинства людей, неизбежно, развивается на их повседневных делах и исходя из них» (А. Смит).

«Автор привыкает в конце концов к своей публике, точно она разумное существо» (Г. Гейне).

Подводя промежуточный итог своим избыточно смелым интерпретациям некоего «социального психоанализа», Коряковцев и Вискунов говорят: «Итак, суть отчужденных механизмов самоидентификации проявляется в том, что, взаимодействуя с объектом своего самоотождествления, индивид исходит в большей степени не из логики собственной предметности, ибо она им не осознается и действительно не создается как своя, а из логики этих объектов, подчиненной независимым от него факторам. Они вынесены вовне его существования и потому составляют псевдопредмет, ложное содержание его жизнедеятельности. Или, если мы ведем речь о психологическом аспекте дела, составляют его псевдо-Я, псевдоличность. Они становятся превращенным предметом его эвдемонического стремления, – превращенным в силу своей обособленности. Содержание этого внешнего психологического предмета определяется тем местом в общественной практике, которое занимает индивид. Служа экзистенциальным ориентиром, он вписывает человека в общий контекст социальной организации и современной эпохи, выполняя тем самым наряду с функцией индивидуальной идентификации и социализирующую роль» (с. 485).

Более того, Коряковцев и Вискунов берут на себя смелость считать совершенно ясным и вполне установленным то, как именно «в человеческую психику транслируются господствующие в обществе ценности,

установки и формы общения, так формируется социальный характер индивида и его коллективные представления. Но поскольку объекты самоидентификации здесь для человека внешние и независимые от него, это раскалывает его мироощущение. Часть социального мира, которая так же является продуктом деятельности человека и неотъемлемым элементом его существования, без которого невозможна ее целостность, по тем или иным причинам противопоставляется им самому себе как чуждая сила. Эта часть человеческой сущности, утраченная ее целостность, противопоставляемая индивидом самому себе, представляет собой его псевдо-не-Я, его ложную чуждость. В результате этого противопоставления рождается иллюзия распада в действительности единого мира человека. На самом же деле конфликт между ними происходит в рамках одной и той же ограниченности и не выходит за рамки одного и того же общественного отношения» (с. 486). При этом, по мнению Фромма и согласных с ним авторов, «меняется лишь форма этих феноменов отчужденной психики, сущность их остается прежней» (с. 486).

Таким образом, у авторов, по Фромму, получается, что «хоть псевдоличность и ложная чуждость противостоят друг другу, но лишь относительно. У них единая сфера бытия – разорванное сознание отчужденного индивида и почва – его отчужденная жизнедеятельность. Но для индивида конфликт между ними реален. Чтобы снять угрозу, он оттесняет весь комплекс отношений с социальным миром, в котором он себя не находит – свою ложную чуждость – в область бессознательного. В результате этого оно становится социальным бессознательным, пульсирующим в его мозгу наряду с коллективным» (с. 486–487).

Соединение идей утопичного марксизма и не менее (а может, и более) надуманного в своих основаниях психоанализа Фроммом было использовано как фундамент его собственного т. н. социально-психологического учения. Это, естественно, сказалось на некоторой поверхностности в обоснованности двух его, кажется, основных специфических элементов: «социальный характер» и «социальное бессознательное».

Разве может быть вполне оправданным «коммунистическое» представление о том, что одни лишь социальные условия «проникают внутрь человеческой психики и определяют ее таким образом, что индивид не осознает это воздействие, а воспринимает его как развертывание своего естества и спонтанности» и что именно только «они обретаются в ней как социальное бессознательное»? Но именно так полагает Фромм, а вслед за ним Коряковцев и его соавтор. Тем не менее, само определение социального бессознательного у Фромма как подавленного «содержания, которое данное общество не может позволить осознать своим предста-

вителям, ибо в ином случае оно (общество) по причине своих специфических противоречий не сможет совершать свои действия» очень точно, глубоко и плодотворно. Задаваясь вопросом о том, что может служить «орудием этого подавления», авторы, не особо критически относясь ко всем утверждениям Фромма, говорят о том, что «Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо принять во внимание, что всякое переживание осознается человеком благодаря лишь соответствию его содержания системе категорий, которыми оперирует человек в познавательной деятельности. Эти категории делятся на два типа. Во-первых, те, которые имеют универсальный характер. Такие, к примеру, как “количество” и “качество”. И те, которые являются результатом исторически ограниченных видов практики общества» (с. 487).

Это заявляется так безапелляционно, что можно даже подумать, будто осознание возможно только лишь в рамках тех или иных категорий, хотя само переживание познается и осознается опосредованно, лишь через эмоциональное отношение его к объекту. По мнению Фромма, система категорий («которые являются результатом исторически ограниченных видов практики общества») «работает, так сказать, подобно социально обусловленному фильтру: переживание не может проникнуть в осознанное, если оно не может пройти через этот фильтр» (с. 488). Отметим: при этом изначально совершенно упускается из виду, что переживание бывает неосознанным и бессознательным, ведь всегда может быть неосознанным и то, к чему оно относится.

Инструментами этой фильтровки, по Фромму, как говорит книга, «являются язык, его лексика, грамматика, синтаксис, которыми он препятствует или способствует выражению человеческого переживания. Затем, функцию фильтровки выполняет логика, направляющая мышление людей в свойственной данной культуре манере. Но наиболее важным, согласно ему, средством подавления служат осознанные табу на определенные идеи и чувства. Подавление осознанности реальной жизни дополняется и компенсируется восприятием фикций об этой жизни» (с. 488). Фромм говорит, что «Для человека... чувство полного одиночества и разлученности близко к безумию. Человек как человек боится безумия так же, как человек как животное боится смерти... Именно этот страх изоляции и изгнания, ... заставляет людей подавлять осознанность, на которую наложено табу, поскольку такая осознанность означала бы быть отличным от других, отдельным, и потому быть изгнанным» (с. 488). Как представляется, это допущение Фромма все-таки несколько избыточно.

Далее в книге приводится цитата из Фромма о «социальном характере». В его представлении он составляет «ядро структуры характера, которое разделяет большинство представителей одной и той же культуры, в противоположность индивидуальной, в которой люди, принадлежащие одной и той же культуре, отличаются друг от друга» (с. 488).

Вероятно, в некотором смысле допустимо утверждение Фромма, что именно социальный характер является элементом функционирования общества и в то же время «передаточным звеном между экономической структурой общества и превалирующими идеями». С определенной точки зрения, «социальный характер» выполняет эту функцию, как бы воспитывая и направляя в «определенное русло человеческую энергию внутри данного общества с целью непрерывного функционирования этого общества».

Несмотря на всю убедительность сказанного выше, нельзя согласиться с мнением Фромма и авторов о том, что именно одно лишь: «Господство над человеком внешней необходимости порождает в его психике преобладание архетипов коллективного бессознательного» (с. 489). На самом деле все еще значительно сложнее, но вряд ли здесь место для углубления в теорию общей психиатрии, следует только не упускать из виду уже не раз нами упоминаемый самый первый акт отчуждения / самоотчуждения. Ведь наряду с внешней необходимостью всегда есть и внутренняя. Вне всякого сомнения, «социальный характер и социальное бессознательное – это производные от психологических процессов, возникших в психике человека в результате исторического развертывания его самоотчужденной деятельности» (с. 489–490). Но для полноты представленной картины всех психологических процессов явно не хватает описания того, как прежде всего из глубин самой человеческой психики, из индивидуального Бессознательного (в смысле, например, Эдуарда Гартмана) транслируются в социум, в его коллективное бессознательное изначально установленные в индивидууме некие интуитивные ценности, нравственные императивы, эмоциональные формы и программы внутривидового общения. Ведь, кажется, именно с этого начинается формирование индивидуального характера каждого человека и его сугубо индивидуальных представлений, а социальный характер индивида и его коллективные представления формируются лишь уже затем, как бы опираясь на уже существующую изначальную данность. По-видимому, архетипы коллективного бессознательного, как бы выражающие «самую подавленность человеческих потребностей», в действительности не являются непосредственным следствием одного лишь исключительно «социального отчуждения». Допускаемое «сверхъестественное» как бы помогает понять, каким образом жизнь включает в себя способ удовлетворения, более глубокий, чем радость или печаль.

Свою критику учения Фромма Коряковцев и Вискунов начинают с заявления, что «Социальный характер и социальное бессознательное в его учении выглядят как печати, оставленные стихийной силой общества на окаменелой психике индивида... Однако выявленные им предпосылки социального характера и социального бессознательного... воздействуют на индивида лишь при условии, что он действительно изолирован от целостности общественных связей, то есть от своей сущности, будучи вовлечен в деятельность, творящую эту изолированность – труд-средство. Его “страх изоляции” является не предвосхищением, а признанием факта ее существования. Ответ Фромма на вопрос: что приводит в действие бессознательные силы в психике человека? – оказывается не полным. Действительно, непосредственная связь с другими людьми для каждого человека объективно, жизненно важна (особенно в детстве), но не всяким эта необходимость осознаваема столь явственно, как об этом пишет Фромм. Ибо общность с другими людьми человеку дана не только в непосредственном общении, не только в коллективности, но и в таких формах общения, которые опосредованы продуктами его практической деятельности... Фромм не учитывает, что изоляция – это тоже связь человека с человеком, но только косвенная. Он находится в иллюзии, что возможны абсолютная изоляция человека и его абсолютная безсубъектность... Потребность жить с людьми является лишь одним из проявлений эвдемонического стремления. Она выражена у отчужденного человека косвенно – привязанностью к тем самым псевдо-Я, которые есть не что иное, как общественные отношения, представленные в идеальной форме. Стало быть, тем, что запускает механизмы социального бессознательного является реакция на угрозу отторжения от объектов самоидентификации – страх перед осознанной ложной чуждостью» (с. 490–491).

Подводя как бы итог этих своих критических замечаний, авторы говорят, что «Феномены, открытые и описанные Фроммом, являются “доверенными лицами” отчуждения в психике человека. Если понятие “социальное бессознательное” раскрывает отчуждение на уровне индивидуальной психики, то есть раскрывает его динамику на микроуровне, то понятие “социальный характер” отражает статику индивидуально-психического отчуждения, результат его развития. В обоих случаях мы видим одно: как отчуждение человека от целостности общественных отношений, от самого себя, как ограничение его жизнедеятельности нуждой, переносится из сферы классовых отношений в его психику и становится его самоотчуждением. Исторически оно предшествует всякому другому отчуждению. Так человек предстает в качестве причины своего собственного отчуждения. Последнее теперь лишено мистических атрибутов и сведено к своей естественной, исторической основе. Сделан

шаг к пониманию причинно-следственной связи между отчужденным трудом, его субъектом и институализированным отчуждением, частной собственностью» (с. 491).

Считаем нужным здесь высказать и свою точку зрения. Ведь действительно, как говорил К. Юнг, «Многое зависит от того, как мы смотрим на вещи, а не от того, каковы они сами по себе». Для начала приведем пару цитат из работы Фромма «Человек для самого себя»: «Если допустить, что не существует такого феномена, как природа человека (если только не определять ее в терминах основных физиологических потребностей), то единственно возможной психологией был бы радикальный бихевиоризм, довольствующийся описанием бесконечного числа паттернов поведения, либо такая, которая занимается только измерением количественных параметров человеческого поведения. Психологии и антропологии не оставалось бы ничего, как только описывать различные способы, с помощью которых социальные институты и культурные паттерны формируют человека, а поскольку проявление человеческих качеств и черт было бы в этом случае не чем иным, как штампом с этих социальных паттернов, то единственно возможной наукой о человеке могла бы быть сравнительная социология. Если же, однако, психология и антропология действительно должны давать понимание законов человеческого поведения, то они должны начинать с посылки, что некто, скажем X, отвечает на воздействие внешней среды тем или иным способом – в зависимости от его индивидуальных особенностей... (И не только отвечает на воздействия, но и воздействует на нее – Ю. М.)... Человеческая эволюция основана на сочетании адаптационных способностей и устойчивых качеств человеческой природы, которая заставляет его никогда не прекращать поисков условий, наилучшим образом обеспечивающих его внутренние потребности».

Уже из сказанного выше Фроммом, как представляется, можно сделать вывод о том, что Коряковцев и Вискунов несколько «перегибают палку», говоря о «окаменелой психики индивида» в учении Фромма. Далее следует заметить, что выявленные им предпосылки социального характера и социального бессознательного воздействуют на индивида практически во всех возможных условиях его общественной жизни, т. к. он неизбежно почти всегда «действительно изолирован от целостности общественных связей, то есть от своей сущности», будучи изначально вовлечен в деятельность, необходимо творящую эту изолированность. Вполне естественно, что «страх изоляции» – это в некотором смысле признание факта ее существования. Без сомнения, потребность жить с людьми не является только лишь одним из проявлений эвдемонического стремления и несводима к нему. Потребность жить с людьми имеет некие естествен-

но-природные родовые основания. У изначально отчужденного человека необходимость в общении и отношении с неким «другим» и/или с «другими» находит свое выражение не только в потребности жить с людьми, но и косвенно – в привязанности к тем самым псевдо-Я, которые есть не что иное, как внутриродовые отношения или отношения в социуме, представленные в нужной феноменально-психологической форме. Стало быть, тем, что запускает механизмы социального бессознательного, является прежде всего не «реакция на угрозу отторжения от объектов самоидентификации» (и/или на «страх перед осознанной ложной чуждостью»), а некий необходимый феноменологический выброс «во вне» первичных эмоциональных установок и программ внутривидового общения из глубин самой человеческой психики, из имманентного индивидуального Бессознательного. Именно он, вероятнее всего, является первопричиной порождения как бы иного модуса бессознательного, неких ментальных структур «коллективного бессознательного» и/или его архетипов.

В определенном смысле, конечно, «Феномены, открытые и описанные Фроммом, являются «доверенными лицами» отчуждения в психике человека». Если понятие «индивидуальное бессознательное», кажется, раскрывает отчуждение на уровне индивидуальной психики, т. е. раскрывает его динамику на микроуровне, то «социальное бессознательное» раскрывает отчуждение уже на уровне тех или иных процессов внутри этнической, коллективно-групповой, классовой ментальности и/или вообще динамики общественного сознания. Понятие «индивидуальный характер» отражает некую статику индивидуально-психического отчуждения, «социальный же характер» – как бы социального отчуждения. Каждый реальный характер есть результат специфического развития их взаимопроникновения, полифонии и возможного синтеза. В обоих случаях нужно видеть по крайней мере два (кстати, диалектических!) как бы встречных процесса, исходящие один из «внутренней» необходимости, а другой – как бы из «внешней» необходимости. Как первичное отчуждение / самоотчуждение души («Я») от своего внутреннего имманентного «сверхъестественного» Первоисточника выражается «во вне» в конечном итоге и в социуме, а с другой стороны, как отчуждение человека от внешней целостности общественных отношений и/или от самого себя социального как внешнее ограничение его жизнедеятельности переносится из сферы социальных отношений в его психику и становится еще одной формой его самоотчуждением (исторически оно, естественно, как и всякое внешнее, уже всегда вторично). Так человек «свободной воли» предстает в качестве как бы причины своего собственного отчуждения. Но последнее никак, ни в коем случае не может быть лишено необходимых

мистических и неизбежных мифических начал и сведено лишь к своей некоей лишь «естественной, исторической основе». Как представляется, в описанных выше своих рассуждениях Коряковцев с Вискуновым сделали как бы очередной «шаг в сторону» к одностороннему и/или одностороннему лишь «внешнему» материалистическому ограниченному пониманию «причинно-следственной связи между отчужденным трудом, его субъектом и институализированным отчуждением, частной собственностью».

Человек прежде всего в себе обособляется как личность и только потому он затем и в обществе способен обособиться. В книге, конечно, верно говорится о том, что «имеется бесконечное количество перекрещивающихся сил, бесконечная группа параллелограммов сил, и из этого перекрещивания выходит одна равнодействующая – историческое событие», «и в конечном результате появляется нечто такое, чего никто не хотел» (кстати, почему-то марксисты в своем революционном порыве эту банальную истину никогда не относят к себе самим).

Но далее авторы интерпретируют этот трюизм по материалистически извращенно: «Таким образом, искомое философами и богословами Единое или субстанциональная связь, уже существует, но только как всеобщая связь, и не в представлении, а реально, чувственно-практически, как результат деятельности общественных индивидов, не всегда ими осознанный и совпадающий с исходными целями» (с. 493). По поводу Единого говорилось уже много раз, и повторяться нет смысла, а вот о историческом «результате» следует заметить, что он естественно ни в коем случае несводим к деятельности одних только «общественных индивидов». При этом отметим, что в данном случае авторы почему-то вдруг не игнорируют факт присутствия в общественной жизни необходимой и неизбежной неразумности и неосознанности. Один из модусов необходимой взаимной зависимости индивидов выражается в обмене непосредственной деятельностью и продуктами труда.

По Марксу, фундаментальное разделение труда (и специализация труда) и основанный на нем обмен представляют собой выражение «общественного характера труда в рамках отчуждения», т. е. «обмен и разделение труда взаимно обусловлены». Здесь все-таки сразу стоит отметить, что «разделение труда» и обмен, являющиеся одной из форм общественного отчуждения и/или самоотчуждения, имеют и свои собственные естественные основания (этот очень важный факт авторами игнорируется). Одним из главных таких оснований являются естественные врожденные индивидуальные отличия каждого из людей в том или ином социуме, недаром классики указывали как на одну из очевидных первопричин разделения труда на половое различие. (При этом совершенно очевидно, что в реальной действительности, не только

непреодолимы индивидуальные различия между людьми и их нужное обязательное разнообразие в социуме, но непреодолимо и необходимое отчуждение и самоотчуждение, как выражение некоего процесса как бы осуществления «свободы воли»). В конечном своем итоге как бы естественной человеческой связью становится уже и сам товарообмен. Маркс к месту правильно указывает, что «Обмен, опосредствованный меновой стоимостью и деньгами, предполагает, правда, всестороннюю зависимость производителей друг от друга, но вместе с тем он предполагает и полную изоляцию их частных интересов и такое разделение общественного труда, при котором единство различных видов труда и их взаимная дополняемость существуют вне индивидов и независимо от них, как если бы это единство и эта взаимная дополняемость были каким-то природным отношением» (*т. 46, ч. 1, с. 103–104; с. 493–494*).

Маркс (а за ним и все его адепты) полагал, что эпоха, когда всеобщая человеческая связь реализуется в отчужденной, опосредованной или «превращенной» форме антагонистически противостоящих друг другу частных интересов, будет непременно завершена (кажется, именно из-за неприемлемого социального антагонизма) если и не в скором времени, то в недалеком будущем обязательно, уж точно.

Здесь мы имеем ряд явно ничем не оправданных допущений:

1) частные интересы противостоят друг другу обязательно только в антагонистической форме;

2) осуществление человеческой всеобщей связи вне отчужденных, опосредованных или «превращенных» форм возможно уже в этом посястороннем мире; в книге Коряковцева и Вискунова верно указывается на то, что именно «Поэтому этот период господства экономической целесообразности Маркс назвал “человеческой зоологией”, предысторией человечества, ибо тот факт, что общественные связи складываются стихийно под влиянием нужды, говорит о том, что человечество еще не полностью выделилось из животного мира», здесь Марксом, делаются еще и другие очевидные утопические допущения;

3) общественные связи могут складываться не стихийно, под влиянием некоей нужды, и обязательно будут когда-то «складываться» исключительно только разумно, по науке;

4) человечество когда-то полностью выделится из животного мира;

5) вслед за предысторией наступит история человечества, когда у экономической целесообразности не будет уже господства.

Надо отметить, что Коряковцев и Вискунов вообще никак не реагируют на подобные наивные допущения классиков, вероятнее всего, они их поддерживают.

§ 32. О МАРКСИСТСКИХ ДОПУЩЕНИЯХ

Имеющееся в книге дальнейшее описание классических марксистских положений и размышлений Коряковцева и Вискунова над ними, по всей видимости, призвано оправдать и обосновать не только коммунистические убеждения Маркса и Энгельса, но и взгляды самих авторов. Вследствие принципиальной неприемлемости этих взглядов и критического к ним отношения придётся, вероятно, уже несколько повторяясь, в сжатой форме последовать за авторами, акцентируя внимание на изначальных марксистских допущениях.

Итак.

32.1 Авторы акцентируют внимание на том, что сформировавшиеся в условиях господства экономической целесообразности «общественные отношения, делятся на две части», при этом приводят соответствующие высказывания Маркса: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения – производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества» (*т. 13, с. 7*). Верно указывая на то, что «Это – отношения объективные, не зависящие от воли и сознания отдельных людей, “реальный базис” общества (или “общественное бытие”）」, авторы неожиданно противоречиво уточняют: «Хотя при этом они сами являются продуктом сознательной практической деятельности реальных, живых людей» (*с. 494*). Далее в книге опять приводятся цитаты из Маркса, которые опровергают последнее уточнение авторов: «Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание... Как об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает, точно так же нельзя судить о подобной эпохе переворота по ее сознанию. Наоборот, это сознание надо объяснить из противоречий природным отношением» (*т. 13, с. 7*).

(Как нам кажется, даже исходя только из изложенного в книге, нетрудно понять, какого же именно точно мнения были сами классики о высказанном положении. Если исходить последовательно из принципиального, одного из основополагающих положений учения Маркса о том, что производственные отношения – это от человеческой воли не зависящие необходимые отношения, то как-то непонятно, как при этом можно говорить (как это делают авторы), что эти же самые отношения, в это

же самое время являются продуктом сознательной деятельности людей? Т. е. получается, что возможна осознанная деятельность людей без какой-либо на то их воли?).

32.2. Опираясь на сказанное, авторы делают промежуточный вывод: «Таким образом, “реальный базис” общества (“общественное бытие” людей или их “экономическое положение” имеет собственную логику и собственное содержание, влияющие на “юридическую и политическую надстройку”. Последняя, с точки зрения классиков, действительно включает в себя “определенные формы общественного сознания” и отношения “субъективные”» (с. 495).

(Однако, насколько нам известно, нигде у Маркса и Энгельса не говорится о том, что они именно «сознательно устанавливаемые людьми», как на этом настаивают Коряковцев и Вискунов).

32.3 Далее Коряковцев и его соавтор с некоторым, как кажется, огорчением заявляют, что «взаимоотношение «базиса» и «надстройки» составляет «одну из нерешенных проблем марксизма». После цитирования соответствующих этой проблеме высказываний Энгельса: «Маркс и я отчасти сами виноваты в том, что молодежь иногда придает больше значения экономической стороне, чем это следует» (т. 37, с. 396), «согласно материалистическому пониманию истории в историческом процессе определяющим моментом» лишь «в конечном счете» является «производство и воспроизводство действительной жизни» (т. 37, с. 394), «хотя материальные условия существования являются первопричиной, это не исключает того, что идеологические области оказывают в свою очередь обратное, но вторичное воздействие на эти материальные условия» (т. 37, с. 370), авторы делают несколько избыточное и слишком смелое предположение. Коряковцеву и его соавтору как-то показалось, что возможное по Энгельсу «вторичное воздействие» идеологических областей на базис якобы прямо указывает на то, что эти «идеологические области» в представлениях классиков – «относительно автономны и имеют собственное содержание и логику». Правда, нельзя не отметить и того, что авторы при этом не забывают сказать и о том, что «Вместе с тем, теорию “вторичного воздействия”, равно как и исследования собственных закономерностей “надстройки”, классики после себя не оставили» (с. 496).

(Таким образом, вероятнее всего, следует согласиться с тем, что представления об автономности и собственном содержании, да еще и логики у надстройки попросту приписаны авторами классикам и не вполне соответствуют основополагающим принципам их учения. В наших же представлениях, вне всякого сомнения, каждая из указанных общественных сфер имеет и свое собственное специфическое содержание, и свою автономную историю. Говорить же, как авторы, о некоей «собственной

логике» у этих различных социальных объектов, с нашей точки зрения, как уже ранее нами неоднократно говорилось, совершенно некорректно, т. к. логика – это лишь один из способов мышления. Более того, по большому счету, существует лишь одна, так сказать, универсальная понятийная логика, ее возможные различные варианты зависят от используемых исходных допущений).

32.4. В книге приводится высказывание Маркса о том, что «дело не в происхождении или социальном положении, а в совпадении взглядов человека с интересами той или иной социальной силы». Но авторы верно заметили, что «такое “совпадение” толковать можно по-разному. Оно может произойти намеренно, но может и оказаться случайным». По мнению Коряковцева и Вискунова, якобы только лишь «категориальная не разработанность концепции “вторичного воздействия” послужила причиной тому, что “материалистическое понимание истории” стали сводить к экономическому, техническому и технологическому редукционизму». Более того, авторы даже как бы поясняют это свое убеждение: «Кажется, что в этом есть свой резон. Действительно, сколько бы ни повторять вслед за Энгельсом, что экономические факторы действуют лишь “в конечном счете”, несомненным останется то, что Маркс всегда декларировал приоритет экономических (и, в особенности, технико-технологических) факторов в историческом развитии» (с. 496).

(Как нам кажется, сама по себе эта категориальная неразработанность концепции «вторичного воздействия» вовсе не случайна, дело в том, что она изначально не вписывалась как следует в т. н. «материалистическое понимание истории». Вся т. н. «научная» деятельность классиков была направлена на неопровержимое доказательство неизбежности гибели буржуазного общества, завершения предыстории и перехода к уже «действительной» истории коммунистического бесклассового общества, преодолевшего эксплуатацию человека человеком, антагонизм частных интересов, стихийность и неразумность в развитии. По логике марксистов, по большому счету, достаточно лишь поменять материальный способ производства, как сразу же неизбежно поменяется соответствующее содержание всех «идеологических областей» надстройки. Поэтому в данном случае получается, что говорить о особой автономности этих сфер социума как бы не вполне корректно и последовательно. Вообще признание наличия своего собственного специфического спорадического, иррационального и необходимого эмоционального содержания и своей некоей автономной истории в духовной сфере нарушает искомую марксистами «научность», требуемые рациональность и разумность не только в понимании и объяснении истории человечества, а и в собственной революционной практике).

32.5. Маркс всегда настаивал на том, что «Экономические эпохи различаются не тем, что производится, а тем, что как производится, какими средствами труда» (*т. 23, с. 191*). Именно поэтому, считают Коряковцев с Вискуновым, так «велико искушение толковать его теорию “базиса” и “надстройки” в духе платоновского дуализма материального-идеального, только отдавая приоритет материальным условиям» (*с. 496*). Возражая против такого толкования марксизма, авторы продолжают: «Проблема, однако, в том, что в этом случае методология Маркса превращается в вариант платоновского холизма, где целое, единое, общественное, “структура” поглощает частичное и индивидуальное, противостоит им, а его социальная теория выглядит как вариант материализма просветительской эпохи с его односторонним отношением к “миру идей”. В чем же тогда состоит методологическая новация марксизма – не ясно. Трактованный в таком духе марксизм оборачивается вульгарным экономизмом / социологизмом / сциентизмом... Именно в связи с упражнениями этих “марксистов” Маркс и произнес знаменитую фразу: “я – не марксист”. Даже в рафинированном варианте рассуждений Плеханова попытки вывести напрямую из экономического базиса влияние того или иного лидера, этические и эстетические представления, выглядят неубедительными, на что справедливо указывал в запоздалой полемике с ним Сартр. Особенно непонятым с точки зрения этого социологизаторского подхода оказывалось поведение тех персон, которые поступали против своих собственных экономических интересов, например, Т. Мора, А. Сен-Симона, Л. Н. Толстого, Дж. Байрона, да и самих марксистских классиков, изначально обладавших привилегиями обеспеченных буржуа... Положения сталинского “Краткого курса” и учебники под редакцией Митина закрепили этот подход. В них общественная теория (“истмат”) рассматривалась как сфера, лишенная собственных законов» (*с. 497*).

(Как уже говорилось в предыдущем 32.4 пункте, действительная проблема марксизма прежде всего «не в искушении», а в его «материализме». Следует согласиться с тем, что на самом деле на методологическом уровне анализа проблем Маркс всегда тяготел к холизму. Он сознательно организует весь свой научный материал так, как если бы совокупные сущности обладали простыми качествами – как если бы капитализм был бы чем-то большим, чем простая сумма его частей и отношений. Авторы констатируют: «В чем же тогда состоит методологическая новация марксизма – не ясно» (*с. 497*). Но, как представляется, изначально «единство целей» у Маркса как раз совершенно очевидно и ясно. Ведь тем самым последовательно получается, что простая реформа капитализма абсолютно недостаточна для преобразования капиталистического общества. Даже

значительные сегментарные, да и любые структурные реформы, с точки зрения Маркса, недостаточны, т. к. капитализм должен быть обязательно уничтожен вообще полностью как таковой, как некая тотальность. Весь марксов анализ капитализма построен на допущении того, что капитализм есть системный тотальный закон, и именно только его полное уничтожение может привести к позитивному результату. И, кстати, трудно с ним не согласиться, если, конечно, речь идет о действительно фундаментальных первопричинах, таких, например, как разделение труда и порождаемая им эксплуатация, да и сам факт необходимости живого труда как такового. Ведь никакие, даже самые радикальные реформы не могут изменить характерную сущность капитализма, заключающуюся в необходимом рынке (обслуживающем разделения труда), в эксплуатации живого труда, в способности порождать процент, в отчуждении и иррациональности. Трактованный в таком радикальном духе марксизм, учитывая его имманентную революционность и коммунистическое мировоззрение, вполне обоснованно может обернуться и на практике часто оборачивается вульгарным экономизмом / социологизмом / сциентизмом. С марксистской точки зрения, которая, по большому счету, характеризуется именно «социологизаторским подходом», непонятным и необъяснимым, оказывается не только «поведение тех персон, которые поступали против своих собственных экономических интересов», но и вообще все то в жизни социума, что происходит вне экономической или революционной целесообразности).

32.6. Если Энгельс, не забыв упомянуть о том, что первопричиной обязательно являются только исключительно «материальные условия существования», поясняя, указал при этом на то, что это «не исключает того, что идеологические области оказывают в свою очередь обратное, но вторичное воздействие на эти материальные условия», то в книге делается явно немарксистское или ревизионистское утверждение о том, что «Однако раз возникнув, феномены сознания обретают самостоятельную логику, отличную от логики развития материальных объектов... Законы материальных и духовных объектов имеют лишь одну общую точку, в которой они становятся взаимозависимыми – это общественная практика, в которой они завязываются в один узел» (с. 498).

(Однажды произошедшее сингулярное событие, как правило, имеет своим последствием некий новый «собственный» эволюционирующий событийный ряд, и никакая «самостоятельная логика» здесь ни при чем. Так, каким-то образом возникнув, те или иные феномены, объекты или процессы в социуме, как правило, обретают собственную жизнь и судьбу, хоть как-то, но обязательно отличную от первоначального некоего иного и/или единого процесса. Деление наблюдаемых объектов на материаль-

ные и нематериальные (духовные) весьма условно, с феноменологической точки зрения они так или иначе неизбежно и необходимо взаимозависимы уже с момента начала самого процесса восприятия и/или их различения (т. е. задолго до какой-либо «общественной практики»).

32.7. Дальнейшие же утверждения авторов вызывают полнейшее умиление. Они говорят: «Только во второй половине прошлого века в советском марксизме вульгарное социологизаторство и экономический редукционизм начинают преодолеваться» (с. 498). Коряковцев и Вискунов указывают на то, что некоторые совковые философы-марксисты начинают «вспоминать» о диалектике марксизма, об антропологическом содержании в нем, и даже о связи между диалектикой и антропологией. Кстати, в книге еще даже сообщается об, оказывается, имевшемся некоем «противоборстве» между этими «марксистскими школами», которое якобы «не прекращалось на протяжении всей истории советского марксизма». Более того, авторы даже настаивают на том, что «Целая плеяда советских историков человеческой мысли, ... успешно применяли марксистскую методологию в изучении развития мысли, преодолев вульгарное социологизаторство и экономический редукционизм. Схожая ситуация сложилась и в западном марксизме» (с. 498).

(По большому счету, речь в совковом марксизме стала идти о «латании дыр в большевистском варианте марксизма», доктрина которого уже буквально трещала по всем швам из-за своей совершенно очевидной неадекватности действительности. Критических мыслей по поводу того, что исток проблем находится в самой принципиальной утопичности и/или ложности всего марксистского учения, ни у одного из этих официально-профессионально-интеллектуальных адептов, апологетов и эпигонов вплоть до самой Перестройки не проявлялось. До каких же только догматически-схоластических вывертов и извращений не доходили эти «бедолаги» – «жертвы совка» (на самом деле успевшие в этом нелепом процессе сделать себе не только карьеру, но даже и «имя»; при этом необходимо специально подчеркнуть, что в действительном смысле этого слова ни один из них не был настоящим марксистом, т. е. ни революционером, ни теоретиком революции, а по логике самого Маркса были лишь жрецами-филистерами официально признанной «ложной теории») в своем часто прямо фанатичном стремлении разглядеть, накопывать у классиков хоть что-то из того, что смогло бы убедительно подтвердить тогдашний признанный статус марксизма как вечной, верной, непогрешимой и всеобщей теории. Наиболее плодотворными оказались потуги, направленные на, так сказать, «гуманизацию» марксизма, ведь реально существующий совковый марксизм-ленинизм был совершенно неспособен осветить хоть какую-то гуманистическую альтернативу

капитализму, о т. н. материальной стороне дела (т. е. об объективных экономических показателях, предусматриваемых самим учением Маркса) уже и речи не могло быть. Адепты заговорили о необходимости возврата к аутентичному учению Маркса, у которого в многочисленных работах можно было при желании найти почти все что угодно – «на все случаи жизни», поэтому и стало реальным противостояние даже между догматиками. Ни о каком серьезном отходе от «утопических мечтаний» самих классиков и о действительной «научности» всех этих их интерпретаций говорить, конечно, нельзя.

Очевидно, что главной фундаментальной проблемой учения Маркса является далеко не одна лишь как бы выявленная дилемма: из чего в теории надо исходить – «из человека» или «из способа производства». Ведь как бы никто никогда и не сомневался в том, что Маркс «ни в коей мере не являлся апологетом таких общественных отношений, при которых экономическая структура довлеет над людьми». Правда, при этом все-таки следует признать, что его позиция по сохранению государства в переходный период и о необходимости диктатуры пролетариата довольно аргументированно и правильно критиковалась Бакуниным. Здесь же уместно напомнить, что имманентное зло индустриализма вовсе не сводится к «отнятию прибавочной стоимости», к слишком низкой заработной плате, вообще к имущественному неравенству. «Лишение свободы» есть наказание более суровое, нежели имущественные лишения», – как совершенно справедливо говорил Вышеславцев. Кроме того, здесь следует указать и на то, что «в своей революционной одержимости Маркс не заметил, что единственная экономическая система в мире, которая дает возможность рабочим владеть и управлять индустриальными предприятиями, есть, как это ни странно, капитализм» (Файерлис). В своем «Коммунистическом Манифесте» классики говорят: «Весь капитал и все орудия производства централизуются в руках пролетарского государства». Вот что означает подлинная социализация и национализация – на практике, в реальной действительности, она означает монопольный государственный капитализм или тоталитарное государственное хозяйство. Естественно, национализация ни в коем случае еще не есть свобода и демократизация предприятия. Совершенно очевидно, что социализация никоим образом не должна исходить от государства, ибо оно почти неизбежно становится при этом деспотом. Никакие частные капиталисты так не страшны в условиях свободной демократии, как страшны вожди и чиновники – государственные капиталисты и монополисты, уничтожающие любую свободную демократию при «социализме».

Вот и выходит, что гуманизм и освобождение человечества в духе Маркса есть как бы грандиозная ошибка или обман / самообман, это есть

освобождение через «разумную» и рациональную власть над природой, но не освобождение духовное, через власть над собой, через право и мораль. Но именно как раз такое «овладение природой без морального самообладания есть главный источник зла» (Новгородцев), т. к. рациональный принцип «цель требует применения всех необходимых средств» неизбежно превращается в целесообразное «цель оправдывает средства». К сказанному, наверное, стоит добавить и то, что сам Маркс, по всей видимости, всегда чувствовал решительное отвращение не только к торгашескому духу общества, но и к принятым морали и праву и руководствовался в своей деятельности прежде всего довольно циничной целесообразностью).

32.8. В книге говорится, что «По этому поводу справедливо заметил П. Н. Кондрашов: “весь спор между гуманистами и сциентистами, коммунистами и индивидуалистами в рамках марксизма, по сути дела, был продуктом непонимания именно диалектической тотализации общественного и индивидуального в человеке”. “В отличие от многочисленных “общественников” и “индивидуалистов” от марксизма, Маркс под “человеком” а priori понимает общественного человека. Нет человека без общества, как и нет общества без человека. Социальные группы и структуры существуют и функционируют только благодаря конкретным людям (“человекам”). С другой стороны, человек, с точки зрения Маркса, всегда “носит” общество в себе в форме различных интериоризированных форм и практик (общественного сознания, поведения и т. д.). И все эти моменты связываются совместной практической деятельностью. Это и есть диалектика Маркса”. С этим мы согласимся. Однако указания на антропологическую составляющую классического марксизма и на его категорию общественной практики само по себе мало что объясняет» (с. 499–500).

(Однако при этом авторы совершенно игнорируют тот факт, что практическая или реальная жизнь человека несводима к жизни только общества. Упускается из виду то, что человек не только социальный объект, но еще и живой природно-биологический объект, имеющий не только половые и физиологические отличия, но и принадлежащий к тому или иному этносу; эмоциональный интимно-духовный индивид, имманентно имеющий некие мистические, как бы «сверхъестественные» начала, зачастую выражающиеся в какой-то социально-религиозной или культовой принадлежности. Вот что на самом деле не только радикально усложняет, но и обостряет «проблему соотношения экономического и неэкономического в социальной деятельности людей».

В книге ставится резонный вопрос: «Если субъектом истории являются действительно общественные индивиды (обобщенный “человек”), то как

же так получается, что итогом своей вполне сознательной деятельности они имеют, как правило, не то, что они хотят, а как раз извращение, распад, дуализм их социальной природы?» (с. 500). Но ответ на этот вопрос дается неудовлетворительный, хотя, следует признать, позиция Маркса по этому поводу интерпретируется достаточно убедительно. По мнению авторов, «Объяснение этой противоречивой субъектности заложено в концепции социального отчуждения Маркса. В ней он опирается не на умозрительные схемы, а на факты политической экономии и говорит не о должном, а о наличном. Предисловие к “К критике политической экономии”, а также “Капитал” описывают не сущностное, а именно наличное отчужденное состояние человека, пребывающего еще в своей предыстории» (с. 500).

По этому поводу следует сразу сказать следующее:

1) по большому счету все изначальные политэкономические допущения Маркса ложны, поэтому говорить о том, что он в своих исследованиях опирался на факты реальной действительности ни в коем случае нельзя, скорее наоборот, он весь свой имеющийся материал загонял в свой изначальный умозрительный диалектический проект «критики», те же факты, которые не вписывались в него, просто игнорировались или отрицались (как, например, то, что товаром в действительности является вовсе не обязательно лишь то, что произведено трудом человека);

2) говорит Маркс как бы действительно о «наличном», но всегда имея в виду свое представление о «должном», утопически полагая, что отчуждение преодолимо уже в этом посюстороннем мире; Маркс действительно считал, что «описывает не сущностное, а именно наличное отчужденное состояние человека», которое обязательно в скором будущем будет преодолено (после того, как соответственно созреют производительные силы и необходимые революционные факторы).

Далее в книге поясняется, что «Если в “Парижских рукописях” и в Рукописях 1857–1861 годов Маркс анализировал процесс возникновения отчуждения = частной собственности в ходе отчужденного или природного труда, то есть, предметом его исследования была субъективная жизнь самоотчуждения, то все четыре тома “Капитала” (и непосредственно примыкающие к нему произведения) посвящены исследованию экономических механизмов воспроизводства исторически конкретной формы частной собственности = капитала, как самоотчуждения объективированного и овеществленного» (с. 501).

Вероятно, такое представление имеет свое право на жизнь, но возможна и иная точка зрения, которая может тоже заслуживать определенного внимания. Вследствие того что анализ процесса отчуждения и самоотчуждения, исследование истории общества, права, государства и появления частной собственности никак не приводил к «безупречной»,

именно объективной научной обоснованности необходимости «снятия» капитализма, Маркс, вероятно, был просто вынужден сосредоточиться на исследовании исторически конкретных экономических форм объективированного и овеществленного самоотчуждения, предопределяющих генезис частной собственности и капитала. Некое сложившееся доверие к уже существующей теории трудовой стоимости в политэкономии, «безупречная» и убедительная диалектическая форма подачи материала, великолепные метафоры сделали свое дело – многие люди поверили экономическому учению Маркса. Как нам кажется, представление о т. н. «социальной альтернативе» у классиков сложилось чуть ли не изначально, а все их «исследования» были так или иначе посвящены лишь доказательству ее необходимого и неизбежного наступления. Именно поэтому Маркс так легко склоняется к поверхностному или ошибочному фейербаховскому выводу о том, что «с отчуждением может быть увязана не всякая объективация». На самом деле Гегель был глубоко прав: всякая объективация так или иначе и есть отчуждение. Если бытие как-то и может влиять на сознание, то только, естественно, изнутри, как его внутренний фактор или «базис», самоотчуждение от него выражается в разрыве индивидуального и общего и/или родового. Общественное же отчуждение выражается уже в разрыве индивидуального и общественного, общественного бытия и общественного сознания индивида).

32.9. Как нам кажется, «Одностороннюю зависимость от стихийных экономических (в том числе и технико-технологических) факторов Маркс рассматривает» не только как симптом, но и все-таки как чуть ли не исчерпывающую первопричину всякого «социального отчуждения, как явление, укорененное в конкретных исторических формах, только еще рождающейся человеческой практики, то есть, как практическую проблему, подлежащую разрешению». Вне всякого сомнения, весь «пафос его учения – именно в критике такого положения вещей и поиске практического выхода из него» (с. 501). Тем не менее, радикальные коммунистические убеждения классиков не в силах снять с них полностью все обвинения в некоем методологическом холизме и «экономическом (или технико-технологическом) редукционизме».

(Авторы, конечно, заблуждаются, когда думают, что «Критика или анализ чего бы то ни было возможны только, если предполагается более высокая точка зрения, а сам критикуемый и анализируемый предмет берется как преходящий и противоречивый в себе» (с. 501).

Для адекватной критики и анализа нужна точка зрения, которая по меньшей мере обеспечивает взгляд со стороны на исследуемый предмет, – «более высокая точка зрения» для этого необязательна. Коммунистические убеждения и установки не только ни обеспечи-

вают «более высокую позицию», но и изначально делают невозможным нахождение необходимой «точки зрения» для обеспечения адекватности исследования. Любая полезная теория, которая может быть применена к конкретным примерам, должна опираться на прямое конкретное знание соответствующих реакций со стороны людей, образующих данное общество, а также и народов, среди которых должен процветать тот конкретный вид деятельности, о процветании которого идет речь. Совершенно очевидно, что исходные у коммунистического мировоззрения принципиально иные!

В книге совершенно точно и верно указывается на то, что эта якобы «более высокая позиция», заключенная в коммунистическом учении, «не просто механически примыкает ко всем остальным взглядам Маркса, а выполняет важную методологическую роль инструмента и предпосылки анализа. По сути, это учение – не что иное, как выражение историчности, методологического базиса социальной теории Маркса» (с. 501–502). Именно в этом берут свои истоки все извращения, заблуждения и утопические наивности марксизма. Действительно, с марксистской точки зрения, «Коммунизм как “положительное выражение упразднения частной собственности” является отрицанием ее предпосылок, отрицанием самоотчуждения в труде, отрицанием, в котором, по мнению Маркса, и состоит подлинная эмансипация человека как “общественно-необходимого” индивида». В утопических представлениях Маркса «строй, создаваемый коммунизмом, является как раз таким действительным базисом, который исключает все то, что существует независимо от индивидов, поскольку существующий строй есть ведь не что иное, как продукт существовавшего до сих пор общения между самими индивидами» (с. 502).

Не вызывает никаких сомнений то, что т. н. «подлинная эмансипация человека как “общественно-необходимого” индивида», как и подлинное христианское спасение, возможно лишь в принципиально ином, идеальном мире, но никак не в этом реальном, изначально необходимо и обязательно почти всесторонне ограниченном мире. Вне всякого сомнения и то, что индивид, социум или цивилизация никогда не смогут полностью исключить из своей жизни и своего общения «все то, что существует независимо» от их воли, от их разума и, естественно, от рационального их понимания.

По всей видимости, каждая цивилизация образуется из четырех обязательных элементов: 1) образцы (паттерны) поведения; 2) образцы эмоций; 3) образцы верований; 4) технологии. Нельзя игнорировать и факт необходимости и неизбежности наступления естественной смерти, завершения жизни не только отдельного индивида, но и всякого этноса, социума и цивилизации. Следует понимать, что абсурд в какой-то мере

не только имманентен человеческому сознанию, но, вероятно, имеет и собственные объективные онтологические основания. В конечном итоге базовым фактом является возникновение некоей действенной как бы общей тональности, кажется, исходящей от вещей, которые уместны в этой конкретной данности).

32.10. Маркс говорит: «Отношения личной зависимости (вначале совершенно первобытные) – таковы те первые формы общества, при которых производительность людей развивается лишь в незначительном объеме и в изолированных пунктах. Личная независимость, основанная на вещной зависимости, – такова вторая крупная форма, при которой впервые образуется система всеобщего общественного обмена веществ, универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций. Свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной, общественной производительности в их общественное достояние, – такова третья ступень. Вторая ступень создает условия для третьей» (с. 502)

(Несмотря на всю убедительность здесь сказанного, следует заметить: 1) факт возникновения необходимых условий еще не означает или не гарантирует обязательного наступления ожидаемого события; 2) изначально совершенно неясно, что же такое в действительности «свободная индивидуальность», «универсальное развитие индивидов» и «общественное достояние».

Если любая индивидуальность уже по определению характеризуема теми или иными зависимостями и ограниченностями (далеко не только материальными), то свобода для индивидуальности – всегда лишь несбыточная мечта. Если всякая индивидуальность естественно ограничена местом и моментом своего нахождения в реальности, то значит, и всякая ее возможная универсальность, и развитие прежде всего ограничены этой конкретикой ее положения. Если всякое «достояние», т. е. собственность, имеет только индивидуализированный и даже персонифицированный смысл, то что может подразумевать «общественное достояние»? Это или то, что находится как бы в общем пользовании и вообще ничье, или то, что называется общим, но на самом деле все-таки находится в чьем-то управлении).

32.11. Маркс в 3 т. «Капитала», материалистически интерпретируя известную Евангельскую парадигму, делает яркие, пафосные и совершенно ничем не обоснованные утопические заявления о том, что «Царство свободы, начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства... По ту сторону его [царства необ-

ходимости. – А. К., С. В.,] начинается развитие человеческих сил, которое является самоцелью, истинное царство свободы, которое, однако, может расцвести лишь на этом царстве необходимости, как на своем базисе» (т. 25, ч. 2, с. 386–387). Коряковцев и Вискунов, в свою очередь, позволяют себе очень вольно трактовать эти утверждения классика. Они говорят: «Одним словом, раскол общества на “надстройку” и на неконтролируемый людьми, развивающийся стихийно экономический “базис”, есть симптом общественного отчуждения, и он-то подлежит революционизированию» (с. 503).

(По поводу сказанного Марксом можно с сожалением сказать, что в действительности:

1) в этом посюстороннем реальном мире «по ту сторону сферы собственно материального производства» еще нет и не может быть никакого «царства свободы», т. к. «царство необходимости» не тождественно сфере материального и тем более несводимо только лишь к «материальному производству»;

2) по ту сторону «царства необходимости», т. е. лишь в как-то предпологаемом потустороннем идеальном мире, начинается или может начинаться реализация и развитие «сверхъестественных» человеческих сил, т. е. мистического истинного «царства свободы», которое, по сути, и является самоцелью и/или сверхценностью человеческого бытия.

В своей трактовке этого марксового утверждения авторы удалили из него весь возвышенный философский пафос. Свели, непонятно как, весь его смысл лишь к лежащему на поверхности, видимому или скорее кажущемуся «расколу общества на “надстройку” и на неконтролируемый людьми, развивающийся стихийно, экономический “базис”» (который в понимании Коряковцева и Вискунова есть «симптом общественного отчуждения», и якобы именно поэтому «он-то и подлежит революционизированию»).

Но на самом деле: 1) «надстройка» необходимо не менее неконтролируема людьми и так же развивается и должна развиваться преимущественно стихийно, как и экономический базис; 2) этот необходимый т. н. «раскол» или просто различие выражает одну из форм имманентного общественного отчуждения; 3) как уже ранее пояснялось, никакое революционизирование не в силах преодолеть вообще полностью отчуждение как таковое, поэтому, вероятно, весь возможный смысл любой революции сводится в лучшем случае лишь к «своевременному» изменению форм общественного отчуждения в соответствии с новым уровнем развития производительных сил этого общества. В конечном итоге никогда вполне не ясно, что же именно «предполагают революционизировать» те или иные революционеры – все у них всегда сводится лишь к захвату

власти. В любом случае факт наличия вообще отчуждения в обществе – вовсе не достаточное основание для организации и проведения какой-то революции и/или иных экстремистских действий).

32.12. Вне всякого сомнения, «экономический редукционизм и дуализм базиса-надстройки» являются одними из самых главных основополагающих элементов или принципов марксизма и, как бы это ни было парадоксально, вполне гармонично согласуются с его изначальной фундаментальной революционной или коммунистической сущностью. Ведь в т. ч. (а иногда и прежде всего) и в этих «материальных» первопричинах, элементах или принципах классики искали научное обоснование и оправдание своей коммунистической революционности. Без «постулирования» реальных объективных общественно-экономических сил или механизмов, «подавляющих свободную личность», как было возможно им выйти на теоретическое доказательство необходимости и неизбежности гибели капитализма? При этом, конечно, «никакой гегельянской мистификации исторического процесса в виде постулирования сверхчеловеческих, сверхсоциальных и сверхисторических сил у Маркса нет», он, наоборот, неоправданно всячески заземляет и приземляет всё «сверхъестественное» и мистическое. Коряковцев и Вискунов верно говорят, что «сверхиндивидуальное он толкует как отчужденное, но вместе с тем – и как человеческое, общественно-индивидуальное, историческое, чувственно-практическое, иначе говоря, как патологическое состояние общественного индивида и общества в целом» (с. 504).

(Трудно в этом не согласиться и с авторами, и с Марксом, но при этом следует заметить, что это «патологическое состояние» и есть на самом деле совершенно нормальное состояние нашего реального мира – иное в этом мире просто совершенно невысказано).

На самом деле классическая политическая экономия в трактовке отношения экономики и духовной сферы общества рассуждает так же, как и Маркс, когда он описывает отчужденное общество, то есть, в духе экономического (и технико-технологического) детерминизма и/или редукционизма (авторы по идеологическим мотивам пытаются различать эти понятия). Кроме того, она действительно рассматривает человека в качестве «винтика» экономического механизма и выдает существующие «отношения за вечные и не преодолимые, соответствующие самой человеческой природе». Но идеология здесь как раз вовсе ни при чем. «Идеология» появляется тогда, когда в социальной и/или революционной части своего утопического учения Маркс пытается отвергнуть отчуждение (обосновать необходимость и неизбежность его «снятия») на основании собственных «научных» выводов из критики экономического детерминизма и/или редукционизма классической политэкономии).

§ 33. О «БАЗИСЕ» И «НАДСТРОЙКЕ»

«...общество основывается не на законе. Это фантазия юристов.

Наоборот, закон должен основываться на обществе, он должен быть выражением его общих, вытекающих из данного материального способа производства интересов и потребностей, в противоположность произволу отдельного индивидуума»

(К. Маркс, т. 6, с. 259).

«...экономическое производство и неизбежно вытекающее из него строение общества любой исторической эпохи образуют основу ее политической и умственной истории» (Ф. Энгельс).

По мнению Коряковцева и Вискунова, «Только вне контекста концепции отчуждения Маркса можно обнаружить в его учении сциентизм, экономизм или деконструкцию материалистического понимания истории, о которой пишет Мегилл» (с. 504). Продолжая, они формулируют вопрос: «Какова же в действительности по Марксу анатомия пресловутого “базиса” и в чем состоит его отношение к “надстройке”?» И в принципе правильно отвечают: «Не просто неорганическая природа сама по себе и не просто “факты сознания” сами по себе, а развитие средств производства, то есть, развитие неорганической природы, используемой в своих целях людьми, определяет формы разделения труда (специализацию индивидов в процессе отчужденного труда), от которых, в конечном счете, зависит содержание всех остальных социальных форм. Кроме того, разделение труда сказывается на степени развитости обмена (и самого отчуждения и/или самоотчуждения – Ю. М.) и, следовательно, на общественной форме продукта: создается ли он ради непосредственного потребления (натуральный продукт) или на продажу (товар)» (с. 505).

Примечание. «Общественные отношения тесно связаны с производительными силами. Приобретая новые производительные силы, люди изменяют свой способ производства, а с изменением способа производства, способа обеспечения своей жизни – они изменяют все свои общественные отношения. Ручная мельница дает вам общество с сюзереном во главе, паровая мельница – общество с промышленным капиталистом. Те же самые люди, которые устанавливают общественные отношения соответственно развитию их материального производства, создают также принципы, идеи и категории соответственно своим общественным отношениям. Таким образом, эти идеи, эти категории столь же мало вечны, как и выражаемые ими отношения. Они представляют собой исторические и преходящие продукты» (Маркс, Энгельс, т. 4, с. 133).

Именно прежде всего господствующая общественная форма разделения труда, а не продукта, как говорят авторы, определяет доминирующий

тип социальной связи – форму общественно-производственных отношений в каждом конкретном социуме. Используя слова книги и несколько их подправляя, ниже приведем свою собственную интерпретацию смысла сказанного.

Другим решающим фактором общественного развития в любых условиях является накопление прибавочной ценности, т. е. создание капитала, необходимого для расширенного воспроизводства человеческой ассоциации, в т. ч. и ее членов, не участвующих в материальном производительном процессе. Естественная ограниченность капитала и вместе с тем его определенное наличие «предполагает, что достижение каждой новой ступени в развитии разделения труда приводит к перераспределению ценностей и собственности на средства производства из рук одной социальной группы в руки другой. К этому нужно добавить, что с переходом к производящему хозяйству наличие общих потребностей и целей в социуме (обеспечение прожиточного минимума рабочей силы, защита от внешнего врага и т. д.), делали (и делают – Ю. М.) необходимым внешнее управление производством» (с. 505). Вообще «деловой мир» – это одна из основных и важнейших сфер человеческой общности. Поведение этой общности в значительной мере определяется свойствами актуального конкретного «делового» разума. Поэтому функция хозяйственного управления по экономическим причинам и перераспределение частной собственности вследствие борьбы за жизненные средства между различными социальными группами – это только разные стороны единого общественно-экономического процесса.

По последующему изложенному в книге порядку образования частной собственности лишь кратко заметим, что происхождение капитала и частной собственности неоправданно и некорректно сводить только исключительно к прибавочному (избыточному) продукту труда, т. к. подобное изложение искажает до неузнаваемости процессы, на самом деле происходящие в действительности. Но так или иначе (и марксисты это верно констатируют) в конечном итоге «собственник становится, так сказать, живым выразителем экономической целесообразности, господствующей над людьми» (с. 506).

В книге делается интересное заявление: «Вместе с классами возникают межклассовые и внутриклассовые противоречия, а также идеология, отражающая классовые и групповые интересы и цели. Во всем этом коренятся особые, соответствующие классовому обществу, мораль, религия и тот вид семьи (брака), в основе которой лежат исключительно экономические соображения» (с. 506–507).

Примечание. В 1852 году в «Восемнадцатое брюмера...» Маркс поясняет: «Над различными формами собственности, над социальными устоями существования возвышается целая надстройка различных и своеобразных чувств, иллюзий, образов мысли и мировоззрений. Весь класс творит и формирует все это на почве своих материальных условий и соответственных общественных отношений. Отдельный индивид, которому эти чувства и взгляды передаются по традиции и в результате воспитания, может вообразить, что они-то и образуют действительные мотивы и исходную точку его деятельности» (*т. 8, с. 145*). Здесь же он продолжает (говоря, правда, как бы лишь о мелких буржуа): «их мысль не в состоянии преступить тех границ, которых не преступает жизнь... («этих индивидов» – Ю. М.), и потому теоретически они приходят к тем же самым задачам и решениям, к которым (эту индивидуальность – Ю. М.)... приводит практически его материальный интерес и его общественное положение. Таково вообще отношение между политическими и литературными представлениями класса и тем классом, который они представляют» (*т. 8, с. 148*).

Разве это не указывает на характерный т. н. экономический редукционизм марксизма? Как будто на самом деле все сферы жизни социума берут свое начало исключительно только лишь в экономических соображениях? Но почему тогда существует такое многообразие совершенно нерентабельных форм жизни социума?

Как нам кажется, допустима точка зрения, с которой можно согласиться со следующими утверждениями Маркса, приведенными в книге Коряковцева и Вискунова: «Господствующие формы разделения труда и обмена, форма общественного продукта, форма собственности и соответствующий всему этому мотив производства определяют “тот особый характер и способ, каким осуществляется соединение непосредственных производителей и средств производства” (Маркс), то есть, определяют способ производства. Совокупность конкретных способов производства, согласно Марксу, составляет единую общественно-экономическую форму, своего рода суперформацию, которая, в свою очередь, делится на несколько “формационных эпох”, каждая из которых обладает собственными закономерностями и свойствами» (*с. 507*).

Далее в книге возвращаются к теме истории образования собственности. Т. к. эта тема уже обсуждалась, сделаем лишь краткие замечания.

1. Авторы говорят, что в первоначальной «форме собственности переплетаются два противоположных момента: индивидуалистический и коллективный», но на самом деле это лишь первичные взаимодополняющие формы частной и государственной собственности.

2. Говоря о некоей переходной форме собственности, книга напоминает нам, что «Маркс назвал ее “азиатской”... Более того, ... он ее назы-

вает “первоначальной формой” собственности. По мысли Маркса, из нее развились все остальные собственнические формы».

(Утверждение Коряковцева и Вискунова, что «это подтверждается поздними этнографическими и историческими исследованиями», упоминаемыми тут же в книге, – на самом деле, конечно, очень спорно. Для нас здесь интересно следующее замечание авторов – во всех этих очень различных обществах присутствуют пять общих моментов (сейчас оставим их в стороне), один из них – это «отсутствие частной собственности и, следовательно, классов; вместо частной собственности здесь имеется собственность разрозненных и противостоящих друг другу корпораций (общин); вместо общественного отчуждения здесь господствует самоотчуждение индивидов в труде» (с. 508–509).

С последним утверждением мы никак не можем согласиться: в любом социуме наряду с самоотчуждением всегда уже есть некое общественное отчуждение. Природа этого первичного самоотчуждения и отчуждения в социуме вовсе не обязательно связана с трудом, это может быть и любая иная целесообразная деятельность (например, военная, религиозная или творческая).

3. В книге делается немаловажное замечание: «Наряду с природной общностью производящих индивидов, другой непосредственной предпосылкой “присвоения людьми объективных условий как их жизни, так и той деятельности, при помощи которой эта жизнь воспроизводится и облекается в предметные формы” (Маркс), предпосылкой, определяющей характер этого присвоения вкупе с “природным” (отчужденным) трудом, являются разнообразные природные (“климатические, географические, физические” [Маркс]) условия, при которых это присвоение производится» (с. 509).

(К сожалению, при этом не указывается то, что на самом деле (как уже говорилось ранее неоднократно) перечень этих «предпосылок» – не только внешних, здесь указанных, но и внутренних – значительно обширней. Именно разнообразие этих предпосылок прежде всего и порождает такое многообразие общественных укладов. Вероятно, можно и согласиться с авторами, которые говорят, что «следует различать первоначальный тип “азиатской” формы собственности, в котором еще сохраняет свою силу общинный коммунизм, и “законсервированный”, частнособственнический. Если первый закономерен для всего человечества, то второй обусловлен специфическими условиями земледелия в данном регионе. Те общества, чье развитие протекало в иных условиях, пошли по другому пути» (с. 510).

§ 34. О ГОСУДАРСТВЕ, НАУКЕ И ПОЛИТИКЕ

«Что касается права, то мы, ..., подчеркнули оппозицию коммунизма против права как политического и частного, так и в его наиболее общей форме – в смысле права человека» (*Маркс, Энгельс, т. 3, с. 197*).

«...преобразование существующих государств в ассоциацию является нашей конечной целью» (*К. Маркс, т. 32, с. 563*).

В 1875 году Маркс говорит, что государство «в силу разделения труда образует свой собственный, обособленный от общества организм», поэтому его оправданно понимать как бы некоей «правительственной машиной». При этом он согласен с тем, что экономической основой правительственной машины являются налоги (*т. 19, с. 29*). По мнению Маркса, «Свобода состоит в том, чтобы превратить государство из органа, стоящего над обществом, в орган, этому обществу всецело подчиненный; да и в наше время большая или меньшая свобода государственных форм определяется тем, в какой мере они ограничивают “свободу государства”» (*т. 19, с. 26*). Поэтому какой бы ни была утопичной и трудной эта задача, невозможно не согласиться с Марксом в том, что практически постоянно «государство нуждается в очень суровом воспитании со стороны народа» (*т. 19, с. 30*). По верному замечанию Энгельса, «говорить о свободном народном государстве есть чистая бессмыслица» (*т. 19, с. 5*).

В 1886 году Энгельс высказывается следующим образом: «В лице государства перед нами выступает первая идеологическая сила над человеком. Общество создает себе орган для защиты своих общих интересов от внутренних и внешних нападений. Этот орган есть государственная власть. Едва возникнув, он приобретает самостоятельность по отношению к обществу. Но, став самостоятельной силой по отношению к обществу, государство немедленно порождает новую идеологию. Государственное и гражданское право рассматриваются как самостоятельные области, которые имеют свое независимое историческое развитие, которые сами по себе поддаются систематическому изложению и требуют такой систематизации путем последовательного искоренения всех внутренних противоречий. Идеологии еще более высокого порядка, то есть еще более удаляющиеся от материальной экономической основы, принимают форму философии и религии. Здесь связь представлений с их материальными условиями существования все более запутывается, все более затемняется промежуточными звеньями. Но все-таки она существует» (*т. 21, с. 311–312*).

Классики, говоря о плодах разделения труда, указывали на то, что «Это закрепление социальной деятельности, это консолидирование нашего собственного продукта в какую-то вещественную силу, господствующую

над нами, вышедшую из-под нашего контроля, идущую вразрез с нашими ожиданиями и сводящую на нет наши расчёты, является одним из главных моментов в предшествующем историческом развитии. Именно благодаря этому противоречию между частным и общим интересом последний, в виде государства, принимает самостоятельную форму, оторванную от действительных – как отдельных, так и совместных – интересов, и вместе с тем форму иллюзорной общности». Более того, по мнению классиков, «всякая борьба внутри государства – борьба между демократией, аристократией и монархией, борьба за избирательное право и т. д. и т. д. – представляет собой не что иное, как иллюзорные формы, в которых ведётся действительная борьба различных классов друг с другом» (т. 3, с. 32). В другом месте «Немецкой идеологии» классики еще раз акцентируют внимание на том, что «Материальная жизнь индивидов, отнюдь не зависящая просто от их «воли», их способ производства и форма общения, которые взаимно обуславливают друг друга, есть реальный базис государства и остаётся таковым на всех ступенях, на которых ещё необходимы разделение труда и частная собственность, совершенно независимо от воли индивидов. Эти действительные отношения отнюдь не созданы государственной властью, а наоборот, сами они – созидаящая её сила» (т. 3, с. 322). Кажется, что трудно этому возразить.

Примечание. «Первоначально общество путем простого разделения труда создало себе особые органы для защиты своих общих интересов. Но со временем эти органы, и главный из них – государственная власть, служа своим особым интересам, из слуг общества превратились в его повелителей» (Энгельс, т. 22, с. 199), поэтому «государство никоим образом не представляет собой силы, извне навязанной обществу» (Энгельс, т. 21, с. 170), но в итоге «обладая публичной властью и правом взыскания налогов, чиновники становятся, как органы общества, над обществом». (там же, с. 171). Чуть далее, здесь же в «Происхождении семьи, частной собственности и государства» (т. 21, с. 171), Энгельс говорит: «государство возникло из потребности держать в узде противоположность классов; так как оно в то же время возникло в самих столкновениях этих классов, то оно по общему правилу является государством самого могущественного, экономически господствующего класса, который при помощи государства становится также политически господствующим классом и приобретает таким образом новые средства для подавления и эксплуатации угнетенного класса». При этом он, правда, уточняет, что «в виде исключения встречаются, однако, периоды, когда борющиеся классы достигают такого равновесия сил, что государственная власть на время получает известную самостоятельность по отношению к обоим классам, как кажущаяся посредница между ними» (т. 21, с. 172). Как это ни парадоксально, но пафосное утверждение о том, что «Классы исчезнут так же неизбежно, как неизбежно они в прошлом возникли. С исчезновением классов исчезнет неизбежно государство,

Общество, которое по-новому организует производство на основе свободной и равной ассоциации производителей, отправит всю государственную машину туда, где ей будет тогда настоящее место: в музей древностей, рядом с прялкой и с бронзовым топором» (*Энгельс, т. 21, с. 174*), это представляется совершенно избыточным и по сути никак не оправданным, даже исходя из самих по себе постулатов классического или аутентичного марксизма. Блауг верно замечает, что даже если «государство есть всего лишь исполнительный орган правящего класса, при этом все равно нет ничего, что мешало бы формированию социального законодательства в интересах общества в целом»).

Странно, но Маркс, ошибочно полагая, что «политическая власть является лишь порождением экономической власти» (*т. 9, с. 72*), был уверен, что в будущем обществе люди, вооруженные научными знаниями, смогут принимать только правильные решения, касающиеся этого общества, поэтому когда-то уже и не нужны станут ни помощь государства, ни политическая воля. На самом же деле, естественно, практически всегда есть и даже, более того, должен быть некий ущерб, вызванный каким-то неадекватным предвидением, ведь человек не всеведущ. С другой стороны, власть имеет далеко не только экономические основания. Стремление к доминированию имманентно всякому биосоциуму.

Примечание. У Мизеса есть по этому поводу уместное замечание: «Все методы, рекомендуемые для открытия якобы объективного и научного критерия денежного управления, основаны на иллюзии, что изменения покупательной способности могут быть измерены» (*«Человеческая деятельность», с. 361*).

Мизес абсолютно правильно и точно замечает: «Защитники плановой экономики никогда не задумывались о том, что задача состоит в том, чтобы обеспечить будущие потребности, которые могут отличаться от сегодняшних потребностей, и чтобы использовать множество наличествующих факторов производства наиболее целесообразно для максимально возможного удовлетворения неопределенных будущих потребностей. Они не задумывались, что проблема в том, чтобы распределить редкие факторы производства между множеством отраслей промышленности таким образом, что ни одна потребность, считающаяся более настоятельной, не должна оставаться неудовлетворенной из-за того, что факторы производства, необходимые для ее удовлетворения, были использованы, т. е. потрачены впустую, на удовлетворение потребностей, считающихся менее настоятельными. Эти экономические проблемы не следует смешивать с технологическими проблемами. Технологическое знание может просто говорить нам о том, чего можно добиться при данном состоянии нашего научного понимания. Оно не дает ответа на вопросы относительно того, что следует производить и в каких количествах, а также какой из множества имеющихся в распоряжении процес-

сов следует избрать. Введенные в заблуждение своей неспособностью осознать эти существенные проблемы, защитники планового общества считают, что производственный царь никогда не ошибается в своих решениях. В рыночной экономике предприниматели и капиталисты не могут избежать совершения серьезных ошибок, поскольку они не знают ни потребностей потребителей, ни того, что делают их конкуренты. Генеральный управляющий социалистического государства будет непогрешим, потому что он один будет иметь власть определять, что следует производить и как, и никакие действия других людей не перечеркнут его планов. Вторая фундаментальная ошибка, присущая критике социалистами рыночной экономики, проистекает из ложной теории заработной платы. Они не в состоянии понять, что заработная плата является ценой, которая уплачивается наемному рабочему за его достижения, т. е. за вклад его усилий в обработку товаров или, как говорят, за ценность, которую его услуги добавляют к ценности материалов. Не важно, применяется ли повременная оплата или сдельная оплата, работодатель всегда покупает деятельность и услуги рабочего, а не его время. Поэтому неверно, что в свободной рыночной экономике рабочий не имеет личного интереса в выполнении своего задания» (Мизес, «Человеческая деятельность», с. 511).

Нужно отметить, что Маркс рассматривал государство как феномен, так или иначе возникший из дефектов, присущих самому обществу. У Маркса «не государство, изображаемое Гегелем, является “венцом всего здания”, а напротив, “гражданское общество”, к которому Гегель относился с таким пренебрежением, является той областью, в которой следует искать ключ к пониманию процесса исторического развития человечества» (Энгельс, т. 16, с. 378–379).

Примечание. Разве это не явно избыточное утверждение: «Современная государственная власть – только комитет, управляющий общими делами всего класса буржуазии» (т. 4, с. 426)? Более того, оказывается, лишь «в лучшем случае государство есть зло, которое по наследству передается пролетариату, одержавшему победу в борьбе за классовое господство; победивший пролетариат, так же, как и Коммуна, вынужден будет немедленно отсечь худшие стороны этого зла, до тех пор, пока поколение, выросшее в новых, свободных общественных условиях, окажется в состоянии выкинуть вон весь этот хлам государственности. В последнее время социал-демократический филистер опять начинает испытывать спастический страх при словах: диктатура пролетариата» (Энгельс, т. 22, с. 201).

Энгельс обоснованно отметил: с развитием социума «комбинированная деятельность, усложнение процессов, зависящих друг от друга, становятся на место независимой деятельности отдельных лиц. Но управленческая комбинированная деятельность означает организацию, а возможна ли организация без авторитета?», «Предположим, ..., что

земля и орудия труда стали коллективной собственностью тех рабочих, которые их используют. Исчезнет ли авторитет или же он только изменит свою форму? Посмотрим» (*т. 18, 303*), – говорит Энгельс, как будто могут быть какие-то сомнения по поводу того, какие варианты последствий возможны. Правда, продолжая, он всё-таки конкретизирует свою позицию, с которой в целом, конечно, трудно не согласиться: «как бы ни разрешались эти вопросы, решением ли делегата, поставленного во главе каждой отрасли труда, или, если это возможно, большинством голосов, воля отдельных лиц всегда должна подчиняться, а это означает, что вопросы будут разрешаться авторитарно. Механический автомат большой фабрики оказывается гораздо более деспотичным, чем были когда-либо мелкие капиталисты, на которых работают рабочие. По крайней мере, что касается часов труда, то над воротами этих фабрик можно написать: Оставьте всякую автономию, вы, входящие сюда! Если человек наукой и творческим гением подчинил себе силы природы, то они ему мстят, подчиняя его самого, поскольку он пользуется ими, настоящему деспотизму, независимо от какой-либо социальной организации. Желать уничтожения авторитета в крупной промышленности – значит желать уничтожения самой промышленности» (*т. 18, с. 303–304*). «Итак, мы видели, что, с одной стороны, известный авторитет, каким бы образом он ни был создан, а с другой стороны, известное подчинение, независимо от какой бы то ни было общественной организации, обязательны для нас при тех материальных условиях, в которых происходит производство и обращение продуктов. С другой стороны, мы видели, что с развитием крупной промышленности и крупного земледелия материальные условия производства и обращения неизбежно усложняются и стремятся ко все большему расширению сферы этого авторитета. Нелепо поэтому изображать принцип авторитета абсолютно плохим, а принцип автономии – абсолютно хорошим. Авторитет и автономия вещи относительные, и область их применения меняется вместе с различными фазами общественного развития. Если бы автономисты хотели сказать только, что социальная организация будущего будет допускать авторитет лишь в тех границах, которые с неизбежностью предписываются условиями производства, тогда с ними можно было бы столкнуться» (*т. 18, с. 304*).

Говоря о революции, Энгельс вполне обоснованно продолжает: «Революция есть, несомненно, самая авторитарная вещь, какая только возможна. Революция есть акт, в котором часть населения навязывает свою волю другой части посредством ружей, штыков и пушек, то есть средств чрезвычайно авторитарных. И если победившая партия не хочет потерять плоды своих усилий, она должна удерживать свое господство посредством того страха, который внушает реакционерам ее оружие» (*т. 18, с. 305*). При этом он парадоксально вслед за Марксом совершенно

никак не оправданно заявляет: «Все социалисты согласны в том, что политическое государство, а вместе с ним и политический авторитет исчезнут вследствие будущей социальной революции, то есть что общественные функции потеряют свой политический характер и превратятся в простые административные функции, наблюдающие за социальными интересами» (*т. 18, с. 305*).

Но на самом деле недостатки, проблемы и просто так называемые «узкие места» любого общества гораздо более обширны (при этом они, как правило, обладают хроническим характером), чем возможности их формализовать или обслуживать. Только уже поэтому роль государства в жизни общества гораздо более значительна, чем полагали Маркс и Энгельс. Существует и более фундаментальная причина в необходимости политики и государства. Суть ее заключается в том, что политику вообще нельзя ни редуцировать к области социального, ни рассматривать в качестве дополнения к нему. Ведь сама по себе политика, кроме всего прочего, является как бы естественным жизненным пространством биосоциума, где соответствующий конкретный потенциал человека раскрывается в наибольшей мере. Здесь человек появляется и выступает как существо публичное, он непосредственно вовлечен если не в действительное политическое управление и принятие решений, то хотя бы в иллюзию таковых (сравните Х. Арендт, «Ситуация человека»).

Примечание. Любопытны наивно-утопические и при этом уже идеологически ангажированные представления классиков о демократии: «Демократия в наши дни – это коммунизм. Какая-либо иная демократия может существовать ещё только в головах теоретических ясновидцев, которым нет дела до действительных событий, для которых не люди и обстоятельства развивают принципы, а принципы развиваются сами собой. Демократия стала пролетарским принципом, принципом масс. Пусть массы не всегда ясно представляют себе это единственно правильное значение демократии, но для всех в понятии демократии заключено, хотя бы смутное, стремление к социальному равноправию. Подсчитывая боевые силы коммунизма, можно спокойно причислить к ним демократически настроенные массы. И когда пролетарские партии различных национальностей соединяются между собой, то они с полным правом пишут на своём знамени слово “демократия”, ибо, за исключением таких демократов, которые в счёт не идут, все европейские демократы 1846 г. являются более или менее сознательными коммунистами» (*т. 3, с. 589*).

Маркс утверждал, что политическая деятельность и политическое государство перестанут существовать, как только будет построен социализм (по нашему мнению, более точно уместно сказать было бы «коммунизм»). Он говорил, что «социализм не может быть осуществлен без революции» и что «революция есть политический акт», что когда «в ходе развития

исчезнут классовые различия, и все производство сосредоточится в руках ассоциации индивидов, тогда публичная власть потеряет свой политический характер». При этом Маркс предусматривал наличие при социализме государства, но государства невероятно странного или удивительного вида – неполитического государства. По его мнению, в правительстве социалистического государства разделение функций примет «деловой характер», «выборы совершенно утратят свой нынешний политический характер», а «когда исчезнет классовое господство, не будет государства в нынешнем политическом смысле слова». Таким образом, получается, что если социальный мир сразу будет должным (?) образом преобразован, то он и не будет больше нуждаться в политике. С точки зрения Маркса, сама по себе политика в своей сущности, кажется, является плохой вещью (скорее всего, из-за того, что ограничивает свободу человека).

И все-таки, почему же политика по Марксу не может и/или не должна быть частью нового политического порядка? Скорее всего, Мегилл прав, т. к.:

1) политика не обладает нужной имманентной разумностью; вероятно, именно отсюда он заключил, что политика всегда несовершенна;

2) наука, естествознание и общественные науки подскажут людям, не оставляя места для сомнений или несогласий, что именно конкретно им надо делать в каждом из случаев, т. е. с помощью науки административные и государственные дела могут быть так оптимально структурированы, что их политическое обсуждение невероятным образом станет излишним, из этого Маркс как-то заключил, что в политике не будет нужды.

Теперь рассмотрим критически и детально все сказанное о политике Марксом.

В человеческой, да и общественной жизни первичны идеи и воля в частности, прежде всего воля к власти – трудно представить себе общество без борьбы за власть в том или ином виде. Если возможно, что совершенно исчезнут классовые различия, то только после того, как исчезнут разделение труда и его специализация (и это важнейший момент, вытекающий из самой логики марксистской теории). Здесь же нужно заметить, что устранение эксплуатации человека человеком возможно только в условиях ликвидации вообще живого труда как такового. Наверное, в принципе можно представить себе роботизированное общественное производство на все сто процентов. Но при этом, правда, остается все равно невнятная т. н. «ассоциация индивидов», в руках которых сосредоточится все производство. Кто конкретно эти индивиды? Как и каким образом в оперативном управлении динамичных систем могут принимать участие абсолютно все ассоциированные индивиды всемирного общества? Как и каким образом учитываются расовые, культурные, этнические и ментальные различия между индивидами и целыми группами населения планеты? Разве уже перечисленные различия не порождают само собой понятной политики

внутри этого пусть уже и бесклассового общества? Да и понятие «неполитического государства» само по себе тавтологично и абсолютно нелепо. Политика вообще и государственная политика в частности несводимы к обслуживанию одних лишь классовых интересов и противоречий. Одной из фундаментальных функций политики есть борьба за реализацию (за осуществление) тех или иных принципов справедливости, которые тоже, в свою очередь, динамичны. Любое разделение функций, пусть и несущих лишь «деловой характер», обязательно приведет к борьбе за власть (которая и является сущностью любой политики). Таким образом, если выборы и утратят свой нынешний классовый характер, то они все равно обречены так или иначе решать целый ряд развивающихся проблем и противоречий, а раз так, то как они могут при этом утратить свой политический характер? Конечно, имеются в виду действительные, в той или иной степени демократические выборы, а не профанация выборов, процветающая в авторитарных режимах, таких, например, как в СССР.

Что имеется в виду, когда говорится о должным образом преобразованном мире? Мир вообще и социальный мир в частности постоянно эволюционируют, развиваются и изменяются, поэтому его нельзя раз и навсегда «должным образом» переделать или преобразовать, исходя из сказанного, – это в определенном смысле перманентный процесс (здесь невольно вспоминается идея Троцкого о перманентной революции – наверное, какие-то действительные основания под собой она все-таки имела). А раз так, то и необходимость в политике неустранима, какой бы в сущности «плохой вещью» она не являлась бы. Политика, как и бытие в целом, не обладает имманентной разумностью и совершенством. Наука, как и вообще опыт и знания, «подсказывает» людям, но всегда остается место для сомнений или несогласий, что именно конкретно им надо делать в тот или иной момент и в том или ином месте. Какими бы ни казались «сегодня» правильными, должными, оптимальными структурированные административные и государственные дела, уже завтра они могут оказаться несоответствующими существу новых, вновь возникших дел, и их политическое обсуждение неизбежно.

Примечание. В ходе своего развития «науки становятся самими собой – а именно фабриками весьма ценного и практически полезного для господства над миром знания; но прогресс науки не обогатит нас пониманием» (А. Шютц, *«Смысловая структура повседневного мира»*, с. 45).

Следует повториться и отдельно заметить, что, наверное, Пoppers был всё-таки прав, когда говорил, что в основе развития человечества лежит развитие науки и накопление знаний. Все остальное, в том числе и общественное производство материальных благ, лишь обслуживает эту сферу жизнедеятельности человека.

§ 35. О РЕВОЛЮЦИИ КАК О ПОЛИТИЧЕСКОМ АКТЕ

«Может быть, это – затишье перед бурей, может быть, это – дым, без которого не бывает огня... Характерной чертой данного момента является скука» (К. Маркс, *т. 8, с. 553*).

«Анализ причин революции всего лучше начать с тех причин, которые вызывают революционную деформацию поведения индивидов. Если меняется поведение членов общества в указанном направлении, то неизбежно меняется и вся социальная жизнь, ибо она складывается из поведения и взаимодействия членов общества» (П. Сорокин *«Социология революции»*, с.320).

«Кто помешает (пролетариям – Ю. М.) сделать еще шаг вперед и овладеть этими (производительными – Ю. М.) силами, во власти которых они до сих пор находились? Какая сила сможет оказать им сопротивление? Нет такой силы!» (К. Маркс, *т. 8, с. 569*).

В «Нищете философии» Маркс настаивает: «Не говорите, что социальное движение исключает политическое движение. Никогда не бывает политического движения, которое не было бы в то же время и социальным. Только при таком порядке вещей, когда не будет больше классов и классового антагонизма, социальные эволюции перестанут быть политическими революциями. А до тех пор накануне каждого всеобщего переустройства общества последним словом социальной науки всегда будет: “Битва или смерть; кровавая борьба или небытие. Такова неумолимая постановка вопроса”» (Жорж Санд)» (*т. 4, с. 185*).

Примечание. В 27 декабря 1851 года Маркс заявляет: «после недавних событий я более, чем когда-либо, убежден, что без торгового кризиса не будет и серьезной революции» (*т. 27, с. 521*). Через месяц, 4 февраля 1852 года, он уже говорит: «Что касается торговых дел, то я уже больше ничего не понимаю. То кризис как будто уже у порога, Сити в подавленном состоянии, то опять все идет в гору. Я знаю, что все это не предотвратит катастрофы. Но для того чтобы следить за ходом современного развития, Лондон в данный момент не подходит» (К. Маркс, *т. 28, с. 16*).

Маркс в 1852 году говорил, что с устройством революций дело обстоит не «также, как со строительством железных дорог. Если только есть деньги, то имеешь в одном случае железную дорогу, а в другом – революцию». Поэтому далеко не всё зависит от «небольшого, хорошо вооруженного отряда, богато снабженного деньгами», недостаточно даже и того, чтобы нация носила в своей «груди жажду революции» (*т. 14, с. 678*), нужна соответствующая зрелость антагонизма производительных сил и производственных отношений в социуме. «Имя, с которым связано начало революции, никогда не бывает написано на ее знамени в день ее победы. В современном обществе революционные движения для того,

чтобы иметь какие-либо шансы на успех, должны вначале заимствовать свое знамя у тех элементов народа, которые, хотя и настроены оппозиционно против существующего правительства, однако целиком принимают существующий общественный строй. Словом, революции должны получать свой входной билет на официальную сцену от самих же правящих классов» (*Маркс, т. 12, с. 245*).

В сентябре 1872 года Маркс указывает, что «Рабочий должен со временем захватить в свои руки политическую власть, чтобы установить новую организацию труда; он должен будет ниспровергнуть старую политику, поддерживающую устаревшие институты, если не хочет, подобно первым христианам, пренебрегавшим и отвергавшим политику, лишиться навсегда своего царства на земле. Но мы никогда не утверждали, что добиваться этой цели надо повсюду одинаковыми средствами. Мы знаем, 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..., то может быть прибавил бы к ним и Голландию, в которых рабочие могут добиться своей цели мирными средствами. Но даже если это так, то мы должны также признать, что в большинстве стран континента рычагом нашей революции должна послужить сила; именно к силе придется на время прибегнуть, для того чтобы окончательно установить господство труда» (*т. 18, с. 154*). При этом Маркс парадоксальным образом напоминает «об основном принципе Интернационала: о солидарности. Мы добьемся великой цели, к которой стремимся, если мы прочно укрепим среди всех рабочих во всех странах этот животворный принцип. Революция должна быть солидарной», т. е. «во всех главных центрах» должно «одновременно вспыхнуть великое революционное движение» (*т. 18, с. 155*).

В 1883 году, говоря о революции как о особом политическом акте Энгельс вполне обоснованно поучал: «Революция – длительный процесс, ..., и для того, чтобы условия созрели для нас, а мы для них, все промежуточные партии должны поочередно прийти к власти и обанкротиться. Тогда придет наша очередь» (*т. 36, с. 33*). «Грубая ошибка... заключается в том, что они представляют себе, будто революцию можно сделать в один день. На самом же деле она представляет собой многолетний процесс развития масс в условиях, которые способствуют его ускорению. Каждая революция, которая совершалась в один день, либо только устраняла заранее обреченную на гибель реакцию (1830 г.), либо приводила к результатам, прямо противоположным поставленной цели (1848 г., Франция)» (*Энгельс, т. 36, с. 49*). «Массы можно привести в движение только тем путем, который соответствует данной стране и данным определенным условиям, а это большей частью окольный путь. Все

остальное неважно, если только произойдет настоящая встряска. Но неизбежные при этом промахи никогда не проходят безнаказанно» (*т.* 36, с. 589). В марте 1895 года Энгельс, как бы подводя итог этим своим рассуждениям, высказывает очевидно избыточное утверждение: «право на революцию является единственным действительно “историческим правом” – единственным, на котором основаны все без исключения современные государства» (*т.* 22, с. 545).

Примечание. Очень примечательны прагматические, чуть-ли не «ленинские» замечания Энгельса о значении демократии накануне революции: «Что касается чистой демократии и ее роли в будущем», ничто «не мешает ей в момент революции приобрести на короткий срок временное значение в качестве самой крайней буржуазной партии, ... все, что было реакционным, наденет тогда демократическую маску... Мы не можем рассчитывать на то, что уже к моменту кризиса на нашей стороне окажется большинство избирателей, то есть нации», «и я считаю вполне возможным, что эта партия будет представлена во временном правительстве и даже на некоторое время образует в нем большинство», «революция может начаться только с армии. Против современной армии невооруженный народ в военном отношении – ничтожная величина. Если бы на сцену выступили наши резервы в возрасте 20–25 лет, которые не голосуют, но зато проходят военное обучение, – в таком случае можно было бы перескочить через чистую демократию. Но и этот вопрос в настоящее время тоже еще вопрос академический... Во всяком случае во время кризиса и на другой день после него нашим единственным противником явится вся реакционная масса, объединяющаяся вокруг чистой демократии, и этого, как я полагаю, ни в каком случае упускать из виду нельзя» (*т.* 36, с. 218). Вот так-то, господа-товарищи, коммунисты-демократы, хоть все и против, а мы всё равно хотим революцию! Еще в 1872 году Энгельс же вполне убедительно заявлял: «Я не знаю вещи более авторитарной, чем революция, и, мне кажется, когда бомбами и ружейными пулями поражают своих врагов, то это авторитарный акт. Если бы в Парижской Коммуне было немного больше авторитета и централизации, она одержала бы победу над буржуа. После победы мы можем организовать как хотим, но для борьбы, мне кажется, необходимо собрать все наши силы в один кулак и направить их в центральный пункт атаки. А когда мне говорят, что это невозможно сделать без авторитета и централизации и что это две вещи, заслуживающие категорического осуждения, то мне кажется, что те, кто так говорит, либо не знают, что за вещь революция, либо они являются революционерами только на словах» (*т.* 33, с. 316). В марте 1895 года у Энгельса встречается любопытное рассуждение, указывающее на то значение, которое придавалось интересам т. н. «большинства народной массы» как адекватному «представителю всего народа»: «Все прежние революции сводились к замене господства одного определенного класса господством другого; но все господствовавшие до сих пор классы являлись лишь ничтожным меньшинством по сравнению с подвластной народной массой», «общая форма всех этих революций заключалась в том,

что это были революции меньшинства. Если большинство и принимало в них участие, оно действовало – сознательно или бессознательно – лишь в интересах меньшинства; но именно это или даже просто пассивное поведение большинства, отсутствие сопротивления с его стороны создавало видимость, будто это меньшинство является представителем всего народа» (т. 22, с. 533–534). Это рассуждение свидетельствует о глубоком утопическом заблуждении, с одной стороны, предполагающем возможность существования социума как бы с «перевернутой пирамидой» имманентной иерархии, а, с другой стороны, предусматривающем невероятную пассивную революционно-политическую активность «большинства народной массы».

«Всякая действительная революция есть социальная революция, поскольку она приводит к господству новый класс и дает ему возможность преобразовать общество по своему образу и подобию» (Энгельс, т. 18, с. 541). В свою очередь, «Радикальная социальная революция связана с определенными историческими условиями экономического развития; последние являются ее предпосылкой. Она, следовательно, возможна только там, где вместе с капиталистическим производством промышленный пролетариат занимает, по меньшей мере, значительное место в народной массе. И для того, чтобы он имел хоть какие-нибудь шансы на победу, он должен быть в состоянии с соответствующими изменениями сделать для крестьян непосредственно по меньшей мере столько же, сколько французская буржуазия во время своей революции сделала для тогдашнего французского крестьянина» (Маркс, т. 18, с. 614). Говоря об этом, Маркс решительным образом отвергает заявление Бакунина о том, что «господство рабочих включает в себя порабощение сельскохозяйственного труда». Но здесь, наверное, стоит напомнить, что, например, «совковая» практика вполне подтвердила это гипотетическое предположение. Классики, говоря о том, что «коммунистическая революция, уничтожающая разделение труда, в конечном итоге устраняет политические учреждения; и отсюда же, наконец, вытекает, что коммунистическая революция будет соотноситься не с «общественными учреждениями, созданными изобретательностью социальных талантов», а с производительными силами» (т. 3, с. 378), сами не замечая того, указывают на уравнительную сущность коммунистической парадигмы, отвергающей естественную биосоциальную иерархию и конкуренцию.

Маркс делает потрясающе утопическое или ошибочное утверждение: «всякое политическое движение прежде или, что совершенно одно и то же, вне социального движения не может быть ничем другим, как движением буржуазным» (т. 18, с. 621). Как будто вне буржуазных отношений и политическое движение невозможно, как будто до буржуазии, политиков и политики вовсе в истории не было. История убедительно доказала,

что даже в социуме, где классовое разнообразие физически устранено, и буржуазии уже в помине нет, как раз именно только вне социального движения и происходит политическая борьба или реальное политическое движение.

Примечание. В 1873 году Энгельс подчеркивает: «Вообще вопрос вовсе не в том, захватит ли пролетариат, достигнув власти, орудия производства, сырые материалы и жизненные средства путем простого насилия, заплатит ли он тотчас же вознаграждение за это, или выкупит постепенно эту собственность небольшими частичными платежами. Пытаться ответить на этот вопрос заранее и относительно всех возможных случаев – значило бы фабриковать утопии, а это я предоставляю делать другим» (*т. 18, с. 278–279*).

По какой причине «социализм не может быть осуществлен без революции», да еще и в придачу без диктатуры пролетариата? Объясняется достаточно просто: потому что правящий класс и вся государственная машина имманентно против социализма (а государство – это аппарат насилия, стоящий на страже интересов правящего класса). Поэтому и задача после революции – «смена всех гражданских и военных чиновников, а так же части судебных чиновников, и особенно прокуратуры является первой необходимостью. В противном случае лучшие начинания центральной власти потерпят крушение из-за сопротивления низших чиновников» (*т. 5, с. 201*). В сентябре 1848 года Маркс был уверен, что «Всякое временное государственное устройство после революции требует диктатуры и притом энергичной диктатуры» (*т. 5, с. 431*). В феврале 1881 года он поясняет: «Буржуазные политики, одержав победу, сразу чувствуют себя в затруднительном положении из-за своей “победы”, социалист же может, по крайней мере, действовать не стеснясь. В одном Вы можете быть уверены: социалистическое правительство не придет к власти в стране, где условия еще не настолько созрели, чтобы можно было немедленно, приняв необходимые меры, так скрутить буржуазию в бараний рог, что будет осуществлено первое требование, условие – время для дальнейших действий» (*т. 35, с. 132*). Не правда ли, довольно интересное пояснение, практически получается призыв действовать, не стеснясь, и фактически верить, что условия уже давно созрели – немедленно осуществить первое требование «скрутить буржуазию в бараний рог». Правда, здесь Маркс ссылается на как бы объективные причины такой уверенности: «Научное понимание неизбежного и постоянно происходящего на наших глазах разложения господствующего общественного строя, массы, все более и более доводимые до бешенства правительствами, которые воплощают в себе призраки прошлого, в то же время положительное развитие средств производства, движущееся вперед гигантскими шагами, – все это служит нам порукой, что в тот момент, когда вспыхнет настоящая пролетарская

революция, будут налицо и условия (конечно, совсем не идиллические) ее непосредственного, ближайшего способа действия» (т. 35, с. 132–133).

Примечание. Маркс полагал, что «Теории социализма и коммунизма, сложившиеся во Франции и получившие теперь такое большое влияние на общественное мнение, выросли на почве ужасающей нужды, которую испытывало громадное большинство народа в правление Луи-Филиппа. Основной вопрос, который нельзя упускать из виду, – это бедственное положение народных масс, в этом-то и кроется действительная жизненная причина революции». «Теперешняя борьба... является продолжением охватившей всю Европу борьбы за более справедливое распределение ежегодно производимых продуктов труда». «В действительности борьба ведется за достаточные средства существования», «принцип революции – твердое намерение бороться с нуждой и угнетением», и здесь же Маркс делает весьма примечательную реплику: «из того обстоятельства, что среди народа не оказалось политических вождей, ..., можно заключить, что восстание является результатом всеобщего недовольства рабочего класса, а не делом политических подстрекателей» (т. 5, с. 144). Нужно заметить, что сегодня в рассуждениях о марксизме частенько игнорируются исторический контекст и общая атмосфера возникновения учения Маркса, не можем не сознаться и мы в этом невольном грехе. Следует заметить, что Маркс был уверен: «В политике дело обстоит так же, как и в поэзии. Революции никогда не делаются по заказу» (т. 8, с. 551), как представляется, последующий исторический опыт вполне опроверг и это его предположение..

Нами думается, здесь допускается излишнее упрощение. Любое историческое событие совершается вовсе не абстрактными представителями тех или иных политических классов или сословий. Это совершенно конкретные люди, которые имеют совершенно конкретные специфические признаки и характеристики, способности и волю. Здесь уместно вспомнить позицию В. Ленина в споре с Г. Плехановым. Плеханов говорил, что условия для социалистической революции еще не созрели, социализм невозможен, т. к. для него еще не созрели объективные причины – основания. Ленин же отвечал практически следующее: тот факт, что я понимаю степень готовности производительных сил и готов на практике реализовать как революцию, так и сам социализм, говорит о том, что социалистическая революция и сам социализм возможны. И вообще Ленин полагал, что, руководствуясь правильной (!?) марксистской теорией и последними достижениями естествознания и вдобавок здравым рассудком опытного политика, вполне возможно ускорить общественно-политический исторический прогресс, вплоть даже до «перепрыгивания», казалось бы, необходимых этапов в развитии социально-экономических формаций. Очевидно, что ленинское допущение совершенно неприемлемо, ведь ничего нельзя ускорить, при этом ничего не замедлив.

За все надо платить... Речь здесь всегда уместно вести уже о последующем «долге, возникающем после каждой революции и состоящем в том, чтобы правильно понять изменившиеся условия и способствовать их развитию» (Маркс, Энгельс, т. 5, с. 202), что, в свою очередь, тоже представляется невероятно трудным на практике. Кто-то из умных сказал, что «ад начинается там, где ангел с пеной у рта доказывает свою правоту».

Примечание. В конце 1848 года Маркс заметил, что «Главным плодом революционного движения 1848 года является не то, что выиграли народы, а то, что они потеряли, – потеря иллюзий. Июнь, ноябрь, декабрь 1848 года – таковы гигантские вехи пути, который прошло в своем разочаровании и отрезвлении сознание европейских народов» (т. 6, с. 148). Важно отметить, что главным плодом практически всякого революционного движения прежде всего является разочарование и как бы утрата некоей иллюзии. Но, несмотря на это неоднократное как бы отрезвление, народы по-прежнему остаются склонными к обольщению и/или самообольщению кажущейся возможностью легких и быстрых радикально-экстремистских решений. Вот и получается, что история учит лишь тому, что она ни чему не учит. При этом достаточно «пикантно» звучит указание Маркса на то, что «Когда успешно совершают революцию, можно повесить своих противников, но нельзя над ними произносить судебный приговор. Их можно убрать с дороги как побежденных врагов, но нельзя судить их как преступников. После совершенной революции или контрреволюции нельзя обращать ниспровергнутые законы против защитников этих самых законов» (т. 6, с. 256). Хотя, конечно, Маркс в своих требованиях был несравненно мягче Ленина или Троцкого: «при ближайшей своей победе... народ не замедлит подвергнуть всю эту банду реакционных чиновников, и в первую очередь кровожадных и лицемерных законников, именуемых также “судьями”, шестимесячному предварительному заключению в пенсильванских тюрьмах (в системе одиночных камер), а затем пошлет их для дальнейшего лечения на строительство шоссе и железных дорог» (т. 6, с. 276).

Нужно вспомнить о сущности ленинизма именно для того, чтобы подчеркнуть возможную роль конкретной личности в истории.

Вообще, исходя из терминологии и из самой логики теории Маркса, следует, что вовсе не факт, что революция и диктатура пролетариата совершенно и абсолютно необходимы для появления социализма. С точки зрения сегодняшнего дня, можно утверждать, что если и возможен социализм (коммунизм) как формация, характеризующая отсутствием эксплуатации человека человеком, бесклассовостью, а значит (исходя из самой марксистской логики), отсутствием живого труда и разделения труда (в том числе и специализации труда), рынка и вообще товарно-денежных отношений, вместе с самим государством как аппаратом насилия, то очень и очень нескоро, по крайней мере очевидно, что в обозримом историческом будущем развитие производительных сил

человечества не достигнет необходимого уровня даже и приблизительно. Исходя из сказанного, понятно, что ни о каком скачкообразном или революционном переходе от товарного производства и рынка к «социализму» и речи быть не может. А всякое насилие над историей и экономикой приводит лишь к появлению «исторических монстров» типа СССР. С точки зрения марксовых идей, совершенно ясно, что никакого социализма в СССР (как, впрочем, и нигде во всем мире до сих пор) никогда не было, была только насильственным образом создана система, так сказать, государственного капитализма (с недоразвитыми товарно-денежными отношениями и отсутствием рынка), которому, как и остальным формациям, была естественно присуща эксплуатация.

Примечания. Важно отметить, что: «Ни одна из них (революций – Ю.М.) не может похвастаться тем, что улучшила и повысила производительность страны, повысила уровень жизни трудовых классов, прочно укрепила имущественное равенство, уменьшила эксплуатацию, покончила с безработицей и институтом частной собственности» (П. Сорокин *«Социология революции»*, с.282); «мне неловко становится, когда я слышу мнения многих, усматривающих в революции лучшее средство борьбы с нищетой, неравенством, эксплуатацией и другими социальными бедствиями. Такой рецепт столь же разумен, как совет тушить пожар керосином» (*там же*, с.289); «революция дезорганизует и примитивизирует нервную систему и умственный аппарат членов общества» (*там же*, с.291); «отрицательный результат дают все глубокие революции, независимо от того, была ли заменена революционная власть контрреволюционной или нет» (*там же*, с.318).

Лишь зрелость гражданского общества и наличие воли у элит (т. е. у конкретных лидеров) к совершенствованию и гуманизации экономики, государства, производственных отношений и политической системы вместе с идеологией могут давать надежду на некое приближение к марксовым или коммунистическим утопическим социальным идеалам. Маркс, как бы возражая этому высказыванию, вполне обоснованно замечает: «Однако в летописях истории вообще не существует примеров, чтобы монархи (равно, как и все иные власть предержащие – Ю. М.) когда-либо ограничивали свои собственные привилегии и уступали народным требованиям иначе, как под сильным давлением извне, равно как не существует и примеров того, чтобы они оставались верными своему слову, всякий раз когда им представлялась возможность безнаказанно нарушить свои клятвы и данные ими обещания». (т. 15, с. 197). Но ведь, кажется, даже идеальное может в определенных условиях как-то невероятным образом становиться реальным. Кстати, в этом нас не только Иисус убеждает, но даже материалист и атеист Ленин говорит в своих «Философских тетрадах».

§ 36. ЗАМЕТНЫЕ ИДЕИ И РАЗМЫШЛЕНИЯ АВТОРОВ

В книге «Марксизм и полифония разумов» приводится целый ряд любопытных размышлений.

1. Например, упоминается самостоятельная роль «сильных демократических традиций», способствовавших тому, что «возникающее государство как аппарат насилия было использовано не богатой родовой верхушкой, а, наоборот, беднейшей частью раннеантичной общины против ростовщиков и богатеев из числа родовой знати» (с. 511).

(При этом видно, что авторы согласны с поверхностным марксистским определением государства как лишь «аппарата насилия»).

2. По мнению авторов, некоторые реформы (например, Солона-Клисфена в Афинах и Сервия Туллия в Риме) «явились самыми настоящими государственными или, точнее сказать, гражданскими революциями, в ходе которых произошло перераспределение собственности из рук родовой знати в пользование рядовых общинников, и тем самым совершился переход от одной стадии социального развития к другой. Мы их назвали гражданскими, поскольку они были произведены государством в пользу своих граждан против родовой аристократии; гражданскими, поскольку в ходе этих революций рождалось государство, в силу своей молодости слитое с гражданским населением в политическом смысле. В результате их образовался единый класс граждан-собственников, причем, частных собственников, противостоящих всем чужакам. Другим результатом этих революций стала новая форма собственности» (с. 511).

(Здесь можно заметить коммунистические симпатии авторов к такого рода «левацким» реформам, но на самом деле факт проведения таких реформ-революций, конечно, ни в коем случае не свидетельствует о том, что они действительно позитивно эффективны или прогрессивны в каждом конкретном случае).

3. Авторы делают важное замечание о том, что «Война сама по себе здесь является частью и условием самовоспроизводства общины и в то же время – всеобщего самоотчуждения» (Маркс).

(Как представляется, следовало бы углубиться в эту плодотворную тему, ведь война сама по себе изначально является необходимой и, вероятно, неизбежной частью и условием самовоспроизводства и, естественно, всеобщего или универсального самоотчуждения вообще всего социума).

4. За признанием значения войны авторы правильно обращают внимание на один из важнейших путей возникновения частной собственности и общественного отчуждения – на насильственный захват и эксплуатацию

внешних по отношению к этому социуму тех или иных благ и ценностей, материальных и людских ресурсов, в т. ч. и «в виде изолированной от труда собственности на продукты труда и средства производства» (с. 512).

Тем не менее, Коряковцев с Вискуновым все равно, кажется, не вполне оправданно считают, что «поскольку правом частной собственности обладает лишь тот, кто является членом общины как совокупного субъекта самоотчуждения в труде, то можно сказать, что условием возникновения частной собственности является самоотчуждение, самоэксплуатация, участие в коллективном труде и коллективной собственности. Здесь само гражданство является тем, благодаря чему реализуется право на частную собственность (на землю, на рабов, на крепостных и т. д.). Относительно принадлежности к гражданству пролегал водораздел между классом собственников – общинников, членов цивитаса-полиса и классом эксплуатируемых – тех, кто стоит вне общины, апатридов» (с. 512–513). Авторы всячески настаивают на том, что именно «самоотчуждение в коллективном труде (в выполнении общих функций, например, политических и военных) служит предпосылкой и условием отчуждения, частной собственности», а из этого, по их убеждению, уже следует, что «выведение» Марксом частной собственности из труда подтверждается исторически».

(Но на самом деле это совершенно избыточное утверждение. Вероятнее всего, в каждом конкретном социуме первопричины необходимого появления «частной собственности» сугубо специфичны и вовсе не обязательно сводимы к труду).

5. Несмотря на утопическое утверждение авторов, что «Прибавочный продукт и прибавочное время общинников принадлежат здесь общине как целостному организму» (не потребленный избыток ценностей, очевидно, никак не может принадлежать «общине как целостному организму»), в книге в целом делаются верные заявления: «Побудительный мотив производства коренится в сохранении общины как целого. Это способствует сохранению традиции общинной солидарности (“филантропии”). Община же сама по себе выступает по отношению к остальному человеческому миру как совокупный эксплуататор, как частный собственник, использующий чужой труд. С другой стороны, будучи государством или используя государство, как в случае с «законсервированным “азиатством”», и при этом, воплощая общую волю непосредственных производителей, сама община относится к каждому из них как “азиатский” деспот, использующий их трудовое самоотчуждение, но и сам находящийся у них на службе» (с. 513).

(Вывод, приводимый Коряковцевым и Вискуновым о том, что «возникновение частной (индивидуальной и коллективной) собственности

как отчуждаемой независимо от общества является следствием самоотчуждения труда в общине и его разделения», представляется явно марксистским и избыточным. Вероятно, не всякая форма общественного отчуждения обязательно вырастает из самоотчуждения. Прежде всего частная собственность выражает естественное и необходимое природное различие и «неравенство» между членами социума, выражаемое как в их общественной деятельности и в их участии в естественной социальной иерархии, так и в присвоении, распределении / перераспределении имеющихся ценностей, благ, добычи и продуктов труда, окончательно закрепляя необходимое разделение нужных общественных функций. В процессе своей эволюции всякий социум как совокупный субъект самоотчуждения и/или отчуждения необходимо и неизбежно порождает своего собственного эксплуататора).

6. Авторы делают неаккуратное замечание, что при буржуазном способе производства свободно отчуждаемый от общества капитал покупает свободно отчуждаемый наемный «труд» как частную собственность работника для создания «прибавочной стоимости».

(Следовало бы все-таки сказать, что капитал покупает (а с нашей точкой зрения, и вполне допустимо сказать «арендует» вместо «покупает») «рабочую силу» для создания именно «прибыли», т. к. любого капиталиста интересует не некая реально неопределимая прибавочная (избыточная) стоимость, а точно вычисляемая прибыль).

7. Кажется, можно согласиться с авторами в том, что «человечество проходит в своем становлении несколько исторически обусловленных стадий (“формаций”)». В книге верно указывается на то, что «Маркс резюмирует: “В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить как прогрессивные эпохи экономической общественной формации”. Никакого множества экономических формаций у Маркса нет» (с. 521). После обсуждения идеи В. П. Илюшечкина, который «писал о существовании единой классовой стадии человечества, делящейся на две фазы – сословно-классовую и капиталистическую», авторы совершенно точно замечают, что решение о периодизации истории «кроется в области конкретных исторических исследований» при этом, естественно, каждая выявляемая «фаза» не должна толковаться как «необходимая, неизбежная и всеобщая в масштабах всего человечества». Кроме того, совершенно верно и то, что «Формационная теория Маркса и так называемый “цивилизационный подход” (если последний не сводить к абстрактным схемам О. Шпенглера и А. Дж. Тойнби) находятся в отношении взаимного дополнения, поскольку они оба толкуют о многовариантности исторического развития в докапиталистическую эпоху» (с. 523). Здесь же

будет правильным привести и следующее меткое замечание авторов: «Со смертью общины как таковой умирает первобытный коммунизм, и человек обретает социальность нового качества. С этого момента начинается освобождение личности от пут коллектива» (с. 523). Кажется, эта фраза свидетельствует о понимании авторами многовариантности существующих зависимостей человека в социуме, о том, что общественное самоотчуждение и/или отчуждение индивида могут выражаться и в неких позитивных формах его освобождения.

(Негативные стороны общественной жизни вовсе несводимы только исключительно к антагонизму частных интересов и жесткой социально-экономической конкуренции личностей, но они могут быть представлены и «путами коллектива», угнетающими и подавляющими личную свободу своих членов).

§ 37. ПРИНЦИПИАЛЬНАЯ КРИТИКА «СОВКА»

«Рыночная система является единственной системой экономической организации общества, которая может функционировать и которая реально функционирует. Социализм неосуществим вследствие его неспособности выработать метод экономического расчета»

(Л. Мизес, *«Человеческая деятельность»*, с. 517).

Нужно отметить, что Коряковцев и Вискунов весьма критичны в своем отношении ко всем совковым устоям и общественной науке того периода (стоит ли говорить о нашем согласии с ними в этом?). При этом нельзя не обратить внимание и на то, что критика совкового «социализма» осуществляется в книге с точки зрения именно аутентичного марксизма, и это, конечно, не может не вызывать уважения к принципиальной позиции авторов.

Приведём наиболее существенные их заявления по этому поводу.

1. «Советская общественная наука замалчивала отношение между трудящимся и самим трудом. В этом и состояла суть советского (и не только) “коммунизма”, “марксизма-ленинизма”, всей социал-бюрократической идеологии, господствовавшей в СССР, в родственных ему странах, и до сих пор фигурирующей в качестве знамени левого консерватизма. Труд в этой идеологии обособлялся от всех своих следствий (частной собственности, государства, гражданского общества, семьи, идеологии, религии) и противопоставлялся им не как предпосылка, а как итог их развития» (с. 524).

2. «Апология труда (идейно выражавшая провозглашенную “диктатуру труда” или пролетариата) лишь укрепляла социальные патологии и идеализировала мир труда, на деле являющегося квинтэссенцией человеческого отчуждения, выражением небытия человека как человека, означающего “скотское одичание, полнейшее грубое, абстрактное упрощение потребностей” (Маркс)» (с. 525).

3. Официальная идеология стала «самой настоящей религией труда (мирской аскезой и самоистязанием)», «Пафос воспевания “созидательности труда” оказывался насквозь фальшивым и лишенным той боли сопереживания по отношению к “униженным и оскорбленным”, которой были полны произведения русских демократов» (с. 525).

4. «На деле же подспудно готовилось второе издание знаменитой формулы графа Уварова: “православие, самодержавие, народность”, только место православия и самодержавия временно занимали “коммунизм” и “советская власть”. Впрочем, это славословие труда (сиречь “народа”) являлось и в самом деле, благодарностью, тем более искренней для “верхов”, что трудящиеся воспроизводили теперь частную собственность – их собственность – в новой общественной форме. В свою очередь, советская номенклатура культивировала буржуазно-протестантское отношение к труду, последовательно выражая это отношение в форме самой настоящей трудовой теологии» (с. 525).

(Здесь, как представляется, нужно обратить внимание на непроходящую и явно неслучайную роль именно протестантского мировоззрения в успехе экономической сферы, развивающейся в актуально существующих формах разделения и самоотчуждения труда, на которую совершенно обоснованно указывал Макс Вебер).

Невозможно не согласиться и с дальнейшими утверждениями авторов: «Господствующие в общественном сознании формы трудовой этики тем эффективнее, как никогда ранее в истории, позволяли управлять, манипулировать трудящимися и использовать рабочую силу с целью невиданной по своим масштабам и ожесточению эксплуатации, что создавали иллюзию их господства. Хотя первоначально миф господства человека труда складывался стихийно. Советские “верхи” в значительной мере разделяли иллюзии “низов” об их “освобождении”, равно как и наоборот. Первоначально это было общество всеобщего идеологического самообмана. Энтузиазм первых пятилеток, самопожертвование героев А. Платонова и Н. Островского были искренними, и было бы упрощением видеть в них только следствие идеологической манипуляции и государственной эксплуатации» (с. 526).

5. В книге совершенно верно указывается на то, что «Требуется отдельное исследование, чтобы проследить, как этот миф (о господстве труда –

Ю. М.) усложнялся и расслаивался, отражая идейно-психологическую дифференциацию сознания советского общества на коммунарский и государственный миф» (с. 526).

6. «Был поставлен с ног на голову не только классический марксизм, но была перевернута вся общественная наука» (с. 526).

7. «Советская идеология была таким же продуктом иллюзорного сознания, как и любая другая», она «была одним из видов организованного государственного обмана, не хуже и не лучше прочих» (с. 527).

(Здесь всё-таки уместно уточнить, что «не хуже и не лучше прочих» в смысле «организованного государственного обмана», действительно корректно сопоставимым может быть лишь западноевропейский национал-социализм начала XX века).

Примечание. По верному мнению Маркса, «Чтобы избежать задолженности, государство должно ограничить свои расходы, т. е. упростить правительственный организм, уменьшить его размеры, управлять возможно меньше, держать как можно меньший персонал чиновников, как можно меньше вмешиваться в дела гражданского общества». Далее, излагая последствия революции во Франции июня 1849 г, Маркс буквально пророчески, с поразительной точностью, сам не ведая того, описал неизбежный порядок действий большевиков после прихода к власти в России: «Партия порядка (читай большевиков – Ю. М.) не могла пойти этим (выше описанным – Ю. М.) путем; она должна была все более усиливать свои репрессивные мероприятия, свое официальное вмешательство от лица государства, своё вездесущие в лице государственных органов, по мере того как росли опасности, со всех сторон угрожавшие ее господству»; «государство должно попытаться обойтись без долгов, установить на момент хотя бы скоропреходящее равновесие в бюджете, возложением на плечи состоятельнейших классов населения чрезвычайные налоги» (т. 7, с. 79). Удивительно, как при таком, казалось бы, глубоком понимании возможной политической и экономической ситуации в разоренном государстве Маркс наивно предполагал, что «только антикапиталистическое, пролетарское правительство может положить конец его (крестьянства – Ю. М.) экономической нищете и общественной деградации» (т. 7, с. 86).

Вероятно, здесь будет уместно привести следующее вполне оправданное высказывание Мизеса: «отождествление интересов каждого рабочего с интересами социалистического общества является чисто юридической и формалистической фикцией, которая не имеет ничего общего с реальным положением дел. В то время как все жертвы, на которые идет отдельный рабочий, напрягая свои силы, ложатся бременем на него одного, только лишь бесконечно малая доля результата его дополнительных усилий приносит пользу ему самому и повышает его собственное благосостояние. В то время как отдельный рабочий может полностью наслаждаться удовольствиями, которые он может получить, поддавшись беззаботно-

сти и лени, проистекающее из этого уменьшение дивидендов общества сокращает его собственную долю лишь в бесконечно малой степени. При таком социалистическом способе производства устраняются все личные побудительные мотивы, обеспечиваемые при капитализме эгоизмом, а вознаграждаются лень и нерадивость. Тогда как в капиталистическом обществе эгоизм поощряет каждого к предельной старательности, социалистическое общество ведет к инерции и расхлябанности. Социалисты могут продолжать что-то лепетать по поводу чудесного изменения человеческой природы, которое будет вызвано социализмом, а также о замене низменного эгоизма возвышенным альтруизмом. Но в своих сказках они не могут больше позволить себе разглагольствовать о чудотворном эффекте, который вызывается при социализме эгоизмом каждого индивида» (*«Человеческая деятельность»*, с. 514). Далее там же он обоснованно продолжает: «Человеческое сотрудничество в системе общественного разделения труда возможно только в рыночной экономике. Социализм не является осуществимой системой экономической организации общества, потому что у него отсутствует какой-либо метод экономического расчета» (*Мизес*, с. 517).

§ 38. О ОТНОШЕНИИ ТРУДА И ЧАСТНОЙ СОБСТВЕННОСТИ

«В действительности я владею частной собственностью лишь постольку, поскольку я имею что-нибудь такое, что можно продать»; «ни одному экономисту не придёт в голову причислять нечто к моей частной собственности», если оно «не даёт мне возможности распоряжаться никаким, даже самонаименьшим, количеством чужого труда». При этом «частная собственность отчуждает индивидуальность не только людей, но и вещей» (*Маркс, Энгельс, т. 3, с. 218*).

Еще в 1844 году, на заре своей деятельности, классики исходили в своих рассуждениях как бы из следующего: «Первая критика частной собственности исходит, естественно, из того факта, в котором полная противоречий сущность частной собственности проявляется в самой осязаемой, в самой кричащей, непосредственно самой возмутительной для человеческого чувства форме, из факта бедности, нищеты». «Пролетариат и богатство – это противоположности. Как таковые, они образуют некоторое единое целое. Они оба порождены миром частной собственности. Весь вопрос в том, какое определенное положение каждый из этих двух элементов занимает внутри противоположности. Недостаточно объявить их

двумя сторонами одного целого» (*т. 2, с. 37*). При этом, как это ни странно, классики ни слова не говорят о том, что на самом деле противоположностью частной собственности является ее отсутствие, а не бедность и нищета... Правда, они согласны с тем важным экономическим фактом, что частная собственность «развивается из необходимости накопления» (*т. 3, с. 66*). Последующие же рассуждения так же очевидно избыточны. Пролетариату чуждо богатство, но, строго говоря, пролетариат порожден исторически именно крупной индустрией, предполагающей механизированный простой труд, а не самой по себе частной собственностью. Поэтому с уходом индустриальной эпохи неизбежно сходит на нет и роль пролетариата в возникновении богатств, при этом значение частной собственности в рыночной экономике и конкурирующем обществе только возрастает. Упразднение пролетариатом самого себя вовсе не ведет обязательно к упразднению частной собственности, но классики ошибочно полагали, что «частная собственность в своем экономическом движении сама толкает себя к своему собственному упразднению» (*т. 2, с. 39*). Таким образом, в конечном итоге предусматриваемая коммунистами невероятная победа пролетариата над частной собственностью и частным богатством вовсе не предполагает обязательного исчезновения самого пролетариата, нищеты и бедности. Пролетариат «не может освободить себя, не уничтожив своих собственных жизненных условий. Он не может уничтожить свои собственные жизненные условия, не уничтожив всех бесчеловечных жизненных условий современного общества» (*т. 2, с. 40*), а это, судя по всему, сделать вообще никто не в силах.

Общественный труд (и/или производство) достиг к середине XIX века такого уровня развития, который вполне адекватно был назван классиками «крупной промышленностью». По поводу ее исторического значения Маркс и Энгельс учили следующему: «Несмотря на эти охранительные меры (таможенные пошлины – Ю. М.), крупная промышленность сделала конкуренцию универсальной (последняя представляет собой практическую свободу торговли; покровительственные пошлины являются в ней только паллиативом, оборонительным оружием в пределах свободы торговли), создала средства сообщения и современный мировой рынок, подчинила себе торговлю, превратила весь капитал в промышленный капитал и породила таким образом быстрое обращение (развитую денежную систему) и централизацию капиталов. При помощи универсальной конкуренции она поставила всех индивидов перед необходимостью крайнего напряжения всей своей энергии. Где только могла, она уничтожила идеологию, религию, мораль и т. д., а там, где она этого не сумела добиться, она превратила их в явную ложь. Она впервые создала всемирную историю» (*т. 3, с. 60*). Все приведенные утверждения не бес-

спорны, ведь очевидно, что во многих случаях крупная промышленность вместо конкуренции породила монополию (которая, кстати, кое-где выродилась в государственную монополию), крупный промышленный капитал необходимо обернулся крупным финансовым капиталом, что повлекло за собой в дальнейшем возникновение крупных финансово-промышленных корпораций, естественно тяготеющих к монополии на рынке. Естественно, она не в силах уничтожить ни идеологию как специфический политический инструмент манипуляции, ни религию как одну из основных форм мышления человека, ни мораль, выражающую нравственный императив в социуме. Изначальная необходимая иллюзорность всех этих социальных форм никак не зависит или мало зависит от развития самой по себе промышленности. Всемирную историю начала создавать т. н. глобализация, а не «крупная промышленность», какой бы она крупной ни была на самом деле.

Вопреки представлениям классиков, крупная промышленность не «создала повсюду в общем одинаковые отношения между классами общества», не «уничтожила особенности отдельных национальностей» и не сделала для рабочего завершенно «невыносимым» его отношение к капиталисту и самому труду (*т. 3, с. 61*). Скорее всего, Маркс и Энгельс ошибались, когда полагали, что «только при ней (крупной промышленности) становится возможным уничтожение частной собственности» (*т. 3, с. 66*), т. к. насильственное уничтожение частной собственности или национализация всегда как бы возможны, ведь они зависят, по большому счету, лишь от политической воли власть предержащих.

Классики правильно говорили, что «Чем больше развивается разделение труда и чем больше растёт накопление, тем сильнее развивается также и это расщепление (между капиталом и трудом, и между различными формами собственности). Самый труд может существовать лишь при условии этого расщепления» (*т. 3, с. 66*). Но при этом парадоксальным образом полагали, что «при пролетарском присвоении масса орудий производства должна быть подчинена каждому индивиду, а собственность – всем индивидам. Современное универсальное общение не может быть подчинено индивиду никаким иным путём, как только тем, что оно будет подчинено всем им вместе», а «присвоение всей совокупности производительных сил объединившимися индивидами уничтожает частную собственность» (*т. 3, с. 68–69*). Естественно, никаких пояснений того, каким именно образом вся масса орудий производства может быть подчинена КАЖДОМУ индивиду, а собственность – ВСЕМ вместе индивидам, ни Маркс, ни Энгельс нигде, к огромному сожалению, не дают.

Коряковцев и Вискунов позволяют себе смелую и небесспорную интерпретацию аутентичного раннего Маркса, они говорят,

что «Проанализировав отношение труда и частной собственности в Рукописях 1844 года, Маркс делает вывод, что противоречие между ними “есть противоречие отчужденного труда с самим собой” – различие в тождестве, существенное противоречие. Следовательно, противоречие между трудом и частной собственностью, напротив, есть “мнимое противоречие”. По этой причине он критикует Прудона за то, что он “сделал из этого противоречия [между трудом и частной собственностью. – А. К., С. В.] выводы в пользу труда, против [курсив наш. – А. К., С. В.] частной собственности”» (с. 523).

Примечание. Маркс полагал, что «В каждую историческую эпоху собственность развивалась различно и при совершенно различных отношениях. Поэтому определить буржуазную собственность – это значит не что иное, как дать описание всех общественных отношений буржуазного производства. Стремится дать определение собственности как независимого отношения, как особой категории, как абстрактной и вечной идеи значит впадать в метафизическую или юридическую иллюзию» (т. 4, с. 168).

Здесь сразу мы должны заметить, почему вообще неприемлема позиция Маркса в данном вопросе – она ложна прежде всего по двум очевидным причинам:

1) в действительности величина ценности или рыночная цена частной собственности (и/или капитала) ни в коем случае не тождественна и несводима ни ко всему отчужденному продукту труда, ни к его прибавочной или избыточной части;

2) положительное упразднение частной собственности ни в коем случае не может являться преодолением общественного самоотчуждения и/или отчуждения человека, и уже в силу этого оно никогда не сможет стать неким, так сказать, сверхобычным или особо «подлинным присвоением человеческой сущности человеком и для человека; а потому как полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства предшествующего развития, возвращение человека к самому себе как человеку общественному, т. е. человеческому».

В данном случае, как нам кажется, возможно несколько иное мнение о действительной позиции Маркса, если, конечно, учесть все имеющиеся высказывания обоих классиков по этому поводу. Допустимо предположить, что Маркс, оспаривая и критикуя не вполне обоснованные высказывания Прудона, все-таки соглашался с его общей коммунистической парадигмой, имея в виду отрицание отчужденного труда («упразднение труда», «свободную деятельность», «самодеятельность», «универсальную деятельность»), защиту и «очеловечивание» деятельного природного человека, т. е. человека освобожденного труда в его противостоянии как бы собственной отчужденности и/или созависимости – частной

собственности, т. е. «своему» отчужденному избыточному труду или капиталу.

Еще в «Немецкой идеологии» классики делают интересное замечание: «Если противоположность коммунизма миру частной собственности представить себе в самой грубой форме, т. е. в самой абстрактной форме, в которой устранены все реальные условия этой противоположности, то получается противоположность между собственностью и отсутствием собственности. При таком подходе устранение этой противоположности можно рассматривать как устранение той или иной её стороны, как уничтожение собственности, причём получается всеобщее отсутствие собственности или нищенство, либо же как уничтожение отсутствия собственности, заключающееся в установлении истинной собственности... В действительности же на одной стороне находятся действительные частные собственники, а на другой – лишённые собственности коммунистические пролетарии. Эта противоположность обостряется с каждым днём и неодолимо ведёт к кризису» (*т. 3, с. 472*). Разве могли основоположники более 170 лет назад предполагать, что этот надвигающийся кризис с очевидно обостряющимися каждый день противоположностями будет так успешно преодолен, что будет так трудно найти реального коммунистического пролетария, нищенствующего и абсолютно лишенного собственности? Но в данном случае интерес вызывает мысль классиков о том, что «уничтожение отсутствия собственности, заключается в установлении истинной собственности», что же по их мысли следует считать «истинной собственностью»? Вероятно, речь у них идет о некоем ассоциированном (и/или коллективном) собственнике.

Вероятнее всего, последовательным выводом из этих размышлений Маркса может быть следующее: коммунистическое действительное положительное уничтожение частной собственности по существу неразрывно связано со снятием вообще живого труда, т. к., с одной стороны, отчужденный труд и частная собственность необходимо находятся «в отношении взаимодействия» и созависимости, а с другой – всякий труд в условиях разделения труда так или иначе является необходимо самоотчуждённым и/или отчужденным общественным трудом (повторимся: мы не являемся сторонниками этого мнения). Поэтому нет ничего удивительного в том, что советская идеология («марксизм-ленинизм») сделала в свое время «выводы в пользу труда, против частной собственности», ведь преодолеть необходимую и неизбежную отчужденность труда в действительности никто не в силах до сих пор, правда, из-за этого и положительное устранение частной собственности невозможно, вот именно поэтому эпигоны и ограничились только ее насильственным внешним отрицанием.

В любом случае (конечно, вне зависимости от степени его соответствия аутентичному учению Маркса) авантюристический и преступный «социалистический» проект или эксперимент, без всякого сомнения, был уже изначально обречен на катастрофический провал! Кроме того, подобно тому как советский «марксизм-ленинизм» в трактовке отношения труда и частной собственности следовал в действительности не Марксу, и даже не Прудону (как полагают Коряковцев и Вискунов), так и неолибералы-монетаристы, прославляющие организованную банковскую систему и дешевый кредит, следуют не А. Смиту и Д. Риккардо (авторы ошибаются, когда думают, что так «им кажется»), и, конечно, не социалистам-утопистам Прудону и Сен-Симону (как наивно решили авторы), а на самом деле собственному неизбежному почти интуитивному экспромту решения текущих, практически непредсказуемых и трудно решаемых, задач.

Подводя промежуточные итоги, авторы говорят: «мы проанализировали на историческом и психологическом материале, каким образом самоотчуждение труда определяет отчуждение продуктов труда от производителя – частную собственность» (с. 528).

Повторимся: Маркс (некритически приняв допущения классической политэкономии об избыточном значении труда и ее трудовую теорию стоимости), а вслед за ним и все его адепты, в т. ч. и Коряковцев с Вискуновым, грубо ошибались, полагая, что частную собственность формирует исключительно только «отчуждение продуктов труда от производителя».

В действительности частная собственность подразумевает и включает в себя еще и вещи, ценности, капитал и товары, которые в своей цене не имеют трудовую составляющую. Т. е. труд и собственность автономны по отношению друг к другу. Значит, процесс самоотчуждения труда, отчуждение продуктов труда от производителя, влияя на величину частной собственности, вовсе не определяют ее в полном объеме. Поэтому, конечно, отчуждение продуктов труда от производителя не является единственной непосредственной предпосылкой частной собственности.

Таким образом, указание книги на то, что Маркс «начинает с факта», на самом деле свидетельствует лишь о том, что великий Маркс, к большому сожалению, «начинал» с ложного «факта» или допущения. Авторы обращают внимание на то, что у К. Маркса «логика исследования перевертывается: исторически конкретное, непосредственное, оказывается выводимым из абстрактного, опосредствованного. Тогда как сперва, наоборот, последнее выводилось из исторически-конкретного» (с. 529), и совершенно верно отмечают, «что метод Маркса – материалистическая

диалектика – состоит не в восхождении от абстрактного к конкретному, как считал Ильенков, а в единстве этого восхождения с обратным движением от конкретного к абстрактному, в единстве анализа и синтеза» (с. 529). Правда, нужно уточнить, что в данном случае речь должна идти, конечно, не именно о методе «материалистической» диалектики, а о самом по себе диалектическом методе в его классическом, еще гегелевском определении. Правильно они говорят и о том, что «у Маркса начинает формироваться оригинальная теория отчуждения», которая «составляет фундамент его социальной теории. Все предыдущие мыслители, по сути, трактовали отчуждение как момент обмена» (с. 529). При этом следует отметить: Маркс, вне всякого сомнения, ошибочно или поверхностно полагал, что только лишь «экономическое отчуждение есть отчуждение действительной жизни». На самом деле «экономическое отчуждение» – лишь одна из вторичных форм необходимого фундаментального отчуждения, имеющего глубокие онтологические основания.

§ 39. ОБ УРОДЛИВОЙ ФОРМЕ ГОСУДАРСТВЕННОГО КАПИТАЛИЗМА

«Государство существует не для того, чтобы превращать земную жизнь в рай, а для того, чтобы помешать ей окончательно превратиться в ад» (Н. Бердяев).

Трудно не согласиться с марксистскими в самом лучшем, прометеевском, смысле этого слова благородными, пафосными и главное честными высказываниями Коряковцева и Вискунова, что «Там, где Прудон, Сен-Симон, а так же их бессознательные советские (“марксистско-ленинские”) или (нео)либеральные эпигоны видят воспроизводство общественной целостности в труде, там Маркс усматривал источник распада общественной связи, а там, где они полагают общественную целостность, он обнаруживал лишь отчуждение. Советские “марксисты-ленинцы”, (нео)либералы и разномастные государственники-почвенники, апологеты различных “скреп”, в равной мере являются идеологами отчуждения. Все они преследуют одну цель, хотя и разными идеологическими способами: добиться идейного господства над управляемыми массами» (с. 527). Вероятно, с некоторой точки зрения, можно даже согласиться с тем, что «Одни, нечаянно повторяя Прудона, считают частную собственность “кражей” и требуют ее ликвидации посредством всеобщего труда. Другие, столь же нечаянно повторяя Прудона и Сен-Симона, предлагают

сделать так, чтобы сама частная собственность стала всеобщей и доступной труду в виде дешевого банковского кредита или социальной программы, оплаченной налогами» (с. 528). Но вот, следующее утверждением авторов уже явно избыточно: «Оба варианта “утопического социализма” реализовались в XX веке в индустриально-развитых странах мира и оба они не имеют никакого отношения к Марксу; более того: он подверг критике то и другое» (с. 528).

До сих пор в действительности еще нигде не реализовался никакой вариант ни «утопического социализма», ни т. н. «научного социализма», ни вообще какого-либо предполагаемого возможного социализма или коммунизма.

В 1847 году Энгельс утверждал, что «Одновременно с буржуазией падет и частная собственность и победа рабочего класса навсегда положит конец всякому классовому и кастовому господству» (т. 4, с. 64). Но практика показала, что с падением буржуазии и частной собственности ни победы рабочего класса, ни, тем более, «конца всякого классового и кастового господства» не наступает. Напротив, с падением буржуазии и частной собственности формируются монопольная государственная собственность и класс трудящихся, управляемые кастой партийно-номенклатурных чиновников, находящихся под господствующим контролем диктатуры узкого круга узурпаторов политической власти и их как правило авторитарного вождя. Тот же Энгельс в 1878 году прозорливо заметил, что, даже не говоря уже о имманентном злоупотреблении «возможностями раздачи должностей и коррупции», при узурпации государственной власти «не следует забывать, что всякая передача промышленных и коммерческих функций в руки государства может иметь в наши дни двоякий смысл и двоякий результат, смотря по обстоятельствам: либо реакционный – шаг назад к средневековью, либо прогрессивный – шаг вперед к коммунизму» (т. 34, с. 255). Потому что во всех странах мира так или иначе развивается не что иное, как именно капитализм. Только вот в т. н. «социалистических» странах, в соответствии как раз с марксистской логикой, он нашел свое выражение в некоей уродливой форме государственного капитализма. Маркс в «Нищете философии» сделал важное замечание: «Общество, как целое, имеет с внутренним устройством фабрики ту общую черту, что и в нем тоже имеется свое разделение труда. Если мы возьмем за образец разделение труда на современной фабрике, чтобы применить его затем к целому обществу, то мы найдем, что общество, наилучшим образом организованное для производства богатств, бесспорно должно было бы иметь лишь одного главного предпринимателя, распределяющего между различными членами общественного коллектива их работу по

заранее установленным правилам. Но в действительности дело состоит совсем иначе. Тогда как внутри современной фабрики разделение труда регулируется до мелочей властью предпринимателя, современное общество для распределения труда не имеет других правил, другой власти, кроме свободной конкуренции» (т. 4, с. 153). Вне всякого сомнения, любое современное общество, которое для распределения труда не имеет свободной конкуренции, должно оправданно именоваться не иначе как государственный капитализм. Ведь это общество имеет «лишь одного главного предпринимателя, распределяющего между различными членами общественного коллектива их работу по заранее установленным правилам», а именно – государство (если же «признание прав человека современным государством имеет такой же смысл, как признание рабства античными государствами» (т. 2, с. 126), то понятно, каков реальный люфт в определении этих прав). Более того, по мнению Маркса, «по отношению к разделению труда, власть в мастерской и власть в обществе обратно пропорциональны друг другу» (т. 4, с. 154). Здесь нужно подчеркнуть – исторический опыт показывает, что все мероприятия, направленные на устранение частной собственности и свободной конкуренции в пределе, в конечном счете обречены на крушение от неизбежного воздействия всё той же самой конкуренции. Ведь все «Государственные предприятия, функционирующие в системе, где существуют частные предприятия и рынок, социалистические страны, обменивающиеся товарами и услугами с несоциалистическими странами, также интегрированы в систему рыночной экономики. Они подчиняются законам рынка и имеют возможность пользоваться экономическим расчетом» (Мизес, «Человеческая деятельность», с. 543). Следует заметить, что если бы не эта возможность пользоваться адекватным рыночным экономическим расчетом, то не было бы вообще никакой экономики.

Мнение классиков (Энгельса в данном случае) о том, что «отношения собственности каждой эпохи являются необходимым результатом присущего этой эпохи способа производства и обмена» (т. 4, с. 274) представляется несколько некорректным, т. к. не сами по себе отношения, а лишь конкретная форма этих отношений является результатом актуального способа производства и обмена.

Но, несмотря на всё это, вряд ли можно вполне оправданно согласиться с тем, что учение Маркса и его личная активная политическая деятельность совершенно никакого отношения не имеют к деятельности его адептов и многообразных эпигонов в реальной истории человечества.

§ 40. О ПОТРЕБНОСТЯХ, ЧАСТНОЙ СОБСТВЕННОСТИ, РЫНКЕ, ТОРГАШЕСТВЕ И ДЕНЬГАХ

«Самый надежный способ не дать государству возможности расширять свою власть и посягать на свободы граждан заключается в том, чтобы закрепить большую часть богатства в руках граждан в форме неотчуждаемой собственности» (*Д. Гаррингтон*).

«Недавние изыскания историков и антропологов привели к замечательному открытию: экономическая деятельность человека, как правило, полностью подчинена общей системе его социальных связей. Человек действует не для того, чтобы обеспечить свои личные интересы в сфере владения материальными благами, он стремится гарантировать свой социальный статус, свои социальные права, свои социальные преимущества. Материальные же предметы он ценит лишь постольку, поскольку они служат этой цели... всюду экономическая система приводится в действие неэкономическими мотивами» (*К. Поланьи*).

Маркс, начиная с 1844 года, не устал повторять о том, что в будущем коммунистическом обществе не будет ни частной собственности, ни рыночной экономики, ни торговли, ни даже бартерных сделок, исчезнут и деньги. Однажды коммунизм будет развит настолько, что позволит всем индивидам получать любые предметы, в которых они будут нуждаться. Как это вообще возможно? Ведь «человеческие потребности» не есть некая фиксированная категория или величина. Напротив, человеческие потребности и удовлетворяющая их система производства постоянно развиваются. Производственные факторы / затраты – сырье, оборудование, человеческие знания, навыки и силы – всегда будут совершенствоваться, а произведенные в результате производства новые товары порождают новые потребности. (Вообще говоря, как это ни странно, в целом как бы диалектическое учение Маркса страдает во многих своих местах от допущения весьма серьезного изъяна или недостатка – фиксации имманентно динамичных феноменов и явлений. Впрочем, этот недостаток так или иначе присущ абсолютно всем учениям, теориям и системам).

Коллапс СССР заставил многих всерьез задуматься над марксизмом в целом и в частности над вопросом о роли и месте рынка в экономике. Экономический кризис в СССР во многом был связан именно с отсутствием надлежаще работающего рынка. Чиновники, занимающиеся т. н. планированием и управлением экономики в СССР, никогда не обладали адекватной систематической информацией о реальной ситуации, потребностях и прочих чертах всех областей общественной жизни. Было практически невозможно ни подсчитать реальную себестоимость производства какого-либо товара, ни его продажную цену. Это была всё-таки не

плановая (в ее настоящем смысле), а лишь командная экономика. Маркс правильно заявлял, что обмен корреспондирует «с буржуазной организацией общества». С другой стороны, он говорил о том, что «в обществе, основанном на началах коллективизма на общем владении средствами производства, производители не обменивают своих продуктов». Таким образом, несмотря на то, что в СССР было выполнено одно из главных требований Маркса и Энгельса (прямо говоривших о том, что «отличительной чертой» социализма будет отмена «буржуазной собственности») – уничтожение частной собственности, там не было создано ни социализма, ни, тем более, коммунизма. Получается, что в СССР была создана некая убудочная форма капитализма без частной собственности – государственный капитализм (с уродливым механизмом неких «товарно-денежных отношений» без нормального рынка и адекватной плановости, т. е. с командным авантюристическим или, точнее, волюнтаристским механизмом управления экономикой). Самым ужасным было то, что если и была нивелирована эксплуатация человека человеком, то стала процветать невиданная ранее эксплуатация человека и всего человеческого общества слепым, жестоким и неумолимым авторитарным, диктаторским государственно-номенклатурным механизмом Левиафана.

Примечание. Маркс был убежден, что «Наши усилия должны быть направлены на то, чтобы никакие орудия производства не оставались частной собственностью. Частная собственность на орудия производства является фикцией, поскольку собственники не могут пользоваться ими сами; но она предоставляет собственникам ту власть над средствами производства, при помощи которой они заставляют других людей работать на себя. В полуварварском состоянии такой порядок, может быть, был необходим, но теперь уже нет. Все средства производства должны быть обобществлены с тем, чтобы обеспечить каждому и право, и возможность применять свою рабочую силу» (*т. 16, с. 594*). При этом он явно недооценивал постоянную необходимость мотивации в хозяйственной деятельности социума. Власть над средствами производства помогает не только заставлять работяг работать, не только аккумулировать прибыль и концентрировать капитал, но и осуществлять эффективное руководство над ведением бизнеса, мотивировать самих предпринимателей к их специфической деятельности.

Классики полагали, что при социализме «анархия в общественном производстве» будет заменена системой, в которой производство будет организовано в соответствии с «заранее обдуманном планом». Они были уверены, что существующая нерегулируемая экономическая система в длительной перспективе должна привести к самым ужасным результатам для общества. Хаос, который лежит в ее основе, отрицание истинного, всеобщего благосостояния рано или поздно должны дать о себе знать самым страшным образом. Вследствие свободной конкуренции должно

остаться несколько очень богатых людей и великое множество остальных бедных, этот «антагонизм будет проявляться все более резко, пока, наконец, необходимость не принудит общество к реорганизации на все более разумных началах» (Энгельс). Кроме того, должна развиваться «диспропорция между производством и потреблением», что должно провоцировать регулярные кризисы. И все равно совершенно непонятно, почему они были так уверены в том, что существующее устройство общества «самое иррациональное и непрактическое, какое только можно себе представить» (Энгельс), а в отличие от него, коммунистическое общество будет «организовано разумно»? Почему они так неразумно идеализировали будущее общество? Ведь, исходя из самой марксистской доктрины, любое общество является носителем внутренних противоречий, которые разрешаются в новой формации общественных отношений. Таким образом, коммунистическое общество должно, просто обязано быть носителем неких имманентных противоречий. Чтобы это ни было, оно может быть организовано в лучшем случае лишь оптимально в соответствии с существующими обстоятельствами, но говорить о какой-либо разумности вообще в этом сумасшедшем и насквозь греховном мире просто нелепо.

Маркс весьма предвзято относился к конкуренции, он был уверен, что от нее так или иначе лучше освободиться, игнорируя ее фундаментальную биосоциальную необходимость. Станным образом он считал, что «конкуренция была порождена феодальной монополией» (*т. 4, с. 164*).

Кстати, позиция Прудона по поводу конкуренции, оспариваемая Марксом в «Нищете философии», выглядит гораздо более оправданной, чем тавтологические замечания к ней Маркса. Маркс парадоксальным образом полагает, что «влияние конкуренции на буржуазные отношения становится все более и более разрушительным по мере того, как она побуждает к лихорадочному созданию новых производительных сил, т. е. материальных условий нового общества», как будто возникновение новых производительных сил обязательно ведет именно к разрушению или деградации буржуазных отношений, а не к их модернизации и дальнейшему развитию. «Монополия производит конкуренцию, конкуренция производит монополию» (*т. 4, с. 164–165*), но Маркс не говорит о том, что для оптимизации этого процесса естественно необходимы определенные политические и культурные условия осуществления «свободного рынка».

«В коммунистическом обществе, где интересы людей не противоположны друг другу, а объединены, конкуренция исчезает». Но соперничество может сохраняться даже там, где интересы полностью совпадают. «О разорении отдельных классов, о классах вообще, подобных тем, какими в настоящее время являются богатые и бедные, не будет и речи». Если даже представить себе, что будет решена проблема бедности, это

общество совершенно обязательно станут раздражать иные противоречия, которые так или иначе будут разделять людей на некие классы. Об этом немало написано у футуристов, особенно ярко С. Лем. «При производстве и распределении необходимых жизненных благ отпадет частное присвоение, стремление каждого отдельного лица обогатиться на собственный страх и риск, и точно также отпадут сами собой и торговые кризисы». Частное присвоение не может быть вообще ликвидировано точно так же, как и частное потребление по совершенно очевидным причинам. «В коммунистическом обществе легко будет учитывать как производство, так и потребление. Так как известно, сколько необходимо в среднем каждому в отдельности, то очень просто вычислить, сколько потребуется определенному числу лиц». Поскольку производство будет находиться «в руках общины и ее управления, то не трудно будет регулировать производство соответственно потребностям». Бред! Что-то, может быть, и известно, но даже то, что известно, – подвержено постоянному изменению. На самом деле очень трудно или, точнее, совершенно принципиально невозможно «вычислить», сколько и чего потребуется как отдельно каждому, так и, тем более, «определенному числу лиц». Потребности динамичны и носят в себе принципиальную неопределенность, поэтому, с точки зрения сбыта, производство в большинстве случаев рискованно. Учет по факту возможен, учет как план – весьма условен.

Абсолютно невозможно точно заранее подсчитать, сколько именно и каких видов существующих и, тем более, еще не существующих (непридуманных или только лишь придуманных и изобретенных) необходимо будет произвести товаров и услуг в каждый определенный конкретный момент времени так, чтобы эти товары пользовались спросом и были полностью без дефицита и профицита потребляемы. Ведь человеческие потребности не зафиксированы раз и навсегда, а развиваются со временем, о чем не один раз говорил сам Маркс.

Ну как? Как могли столь неглупые люди, как Маркс и Энгельс, говорить подобные наивные глупости, просто непостижимо!

При чтении работ Маркса складывается такое ощущение, что он стремился видеть мир как в конечном счете унифицированное целое. Наверное, это можно назвать марксовым «унитаризмом». С этим его унитаризмом связана и разделяемая им тенденция рассматривать соотносимые друг с другом понятия в холистском смысле, т. е. как вариант одного и того же понятия или, говоря другими словами, как разные аспекты одной общности. Особенно четко это проявляется в исследованиях рынка и частной собственности. По его мнению, рынок и частная собственность, в сущности, есть одна и та же вещь.

Что есть обмен? Это торговля товарами, точнее говоря, торговля правом обладать этими товарами. Без торговли нет рынка, она и есть рынок.

Как представляется, фундаментальной первопричиной обмена, торговли и рынка является разделение, а затем и специализация труда. Дальнейшее развитие обменной торговли порождает необходимость в некоем эквиваленте – деньгах. Именно разделение труда предполагает товарно-денежные отношения (и, забегая вперед, эксплуатацию – как естественный, имманентный феномен экономики), а значит, некий рынок и некое право собственности. Конечно, следует иметь в виду, что и рынок, и право собственности в каждой стране весьма специфичны и различны до неузнаваемости. Практически везде налагаются определенные ограничения как на свободу торговли, так и на право частной собственности (вплоть до полного их запрета). Здесь следует заметить, что владеть собственностью означает не владеть каким-либо объектом, а владеть определенными правами в отношении этого объекта. Ясно лишь одно, что рынок реально существует только тогда, когда в наличии имеются покупатели и продавцы. Естественно, что если продавцы на самом деле не владеют теми товарами, которые они предлагают на рынке, или они ими владеют, но не заботятся продать их по хорошей цене, – это уже не рынок, а некое его извращенное и уродливое подобие. Именно такой псевдорынок существовал в СССР и в странах соцлагеря. Главный фундаментальный изъян такого «рынка» – отсутствие частной собственности, т. е. отсутствие систематической мотивации к участию в торгах (в экономике) с целью получения лучшей цены на свой товар. Коротко говоря, нормальный рынок предполагает наличие частной собственности или ее функционирующего эквивалента, такого, как действие агентов купли-продажи коллективной собственности, лично глубоко мотивированных в заключении выгодных сделок по операциям с этой собственностью. Сравните кибуцу в Израиле. Любая экономика нуждается в реальной оценке обмениваемых товаров, только нормальный рынок в силах по достоинству оценить их. Однако Маркс хотел практически «любой ценой» выйти за границы частной собственности и рынка.

Примечание. В ложном или односторонне-избыточном представлении Маркса союз буржуазии с рабочим классом, «лишает... буржуазию тех главных выгод, которых она ожидает от свободы торговли, а именно неограниченного господства капитала над трудом» (т. 8, с. 498–499). С другой стороны, «превратить всех людей в частных собственников? Такая мечта столь же не осуществима и столь же не коммунистична, как мечта превратить всех людей в императоров, королей и т. п.» (т. 4, с. 9).

Маркс, как теперь выражаются, не был «рыночником». Он наивным образом был, например, уверен, что «в том случае, если бы капиталистическое производство было абсолютно социалистическим, никакое перепроизводство действительно не могло бы иметь места» (т. 26, ч.3, с. 119).

Сразу после октябрьской революции 1917 года большевики отменили деньги. Запрет продержался около 2-х недель. Идиоты у власти полагали, что если деньги исчезнут, то наступит коммунизм! Очень вскоре, как бы лишь на время, но после НЭПа уже всерьез (оправдывая себя творческим прочтением работ Маркса, который утверждал, что в первый период после капитализма рабочие будут получать все необходимое для жизни пропорционально своему труду, и только позднее – пропорционально своим потребностям) были введены фиксированные тарифы зарплаты всем категориям работников. Различение «социализма» и «коммунизма» отсрочивало абсолютную отмену товарно-денежных отношений до наступления великой даты – полного построения коммунизма. Здесь следует заметить, что, учитывая условия тотального дефицита в СССР, деньги тоже (та же история, как и с рынком) были как бы не деньгами, поскольку на них нечего было покупать. Очевидно, что и деньги не являются таковыми до тех пор, пока не появится нечто, что кто-то захочет на них обменять.

По Марксу выходит, что при социализме деньги – и не деньги вовсе, а некий «трудовой ваучер». В «Капитале» и «Критике готской программы» он рассматривает возможность того, что после отмены или запрета капитализма трудовые ваучеры могут быть использованы как инструменты нормирования товаров потребления. Так, «при общественном производстве денежный капитал отпадает. Общество распределяет рабочую силу и средства производства между различными отраслями производства. Производители могут, пожалуй, получать бумажные удостоверения, по которым они извлекают из общественных запасов предметов потребления то количество продуктов, которое соответствует времени их труда. Эти удостоверения – не деньги. Они не совершают обращения».

Но если так называемые «трудовые ваучеры» «нормируют» товары, то разве тем самым не значит (следуя марксовой же логике и терминологии), что они выступают эквивалентом их стоимости, т. е., попросту говоря, деньгами? Далее, если осуществляется производство (пусть и общественное), основанное на разделении труда, то оно необходимо вслед за товарно-денежными отношениями предполагает и существование в некоторых формах денежного капитала. Здесь мы не будем подробно и глубоко комментировать наивный бред по поводу того, что бумажные удостоверения – «трудовые ваучеры» – будут соответствовать времени их труда. Каким таким мерилom будет измеряться, взвешиваться и сопоставляться труд врача, шахтера, композитора и балерины? И в завершение, совершенно непонятно, почему эти так называемые бумажные удостоверения не будут совершать обращения. Разве не жаль бумаги? Думается, что для каждого «извлечения из общественных запасов пред-

метов потребления определенного количества продуктов» специально печатать (выпускать) печатные удостоверения будет слишком накладно, ведь кушать-то хочется каждый день, да еще и не один раз в день. Таким образом, в конечном итоге получается, что эти трудовые ваучеры будут, конечно, обращаться и тем самым являться неким очевидным суррогатом обычных денег в этой изначально изуродованной экономике.

Показательно какое-то крайне однобокое рассуждение Маркса о содержании и смысле необходимой состязательности или соперничестве в любом биосоциуме: «Конкуренция есть соревнование ради прибыли. Необходимо ли, чтобы промышленное соревнование всегда являлось соревнованием ради прибыли, т. е. конкуренцией? ... Конкуренция есть торговое, а не промышленное соревнование. В наше время промышленное соревнование существует лишь ради торговых целей... периодически наступающая вновь и вновь спекулятивная горячка обнажает подлинный характер конкуренции, которая старается избежать необходимости промышленного соревнования» (*т. 4, с. 161*), как будто нет таких, например, целей, как доминирование и власть, как слава и признание, как более высокое положение в биосоциальной иерархии и т. п.

Наверное, Мегилл прав, выделяя три причины того, почему Маркс пришел к отрицанию рынка:

1) он имел определенное чувство «социального», некоего ментально-культурного презрения к рынку;

2) т. к. рынок отчуждает людей (хотя фундаментальной причиной отчуждения является все-таки необходимое разделение труда, как таковое);

3) т. к. рынок непредсказуем и иррационален сам по себе (хотя рациональность всеобъемлющего плана несопоставимо абсурдней).

Маркс как бы благородно полагал, что принципы функционирования рынка противоречат достоинству людей и стандартам надлежащего общественного поведения. Здесь невозможно удержаться от сравнения с Евангельскими мотивами, ведь принципы функционирования всего мирского, земного, плотского изначально противоречат достоинству, всему духовному, христианскому в человеке и стандартам надлежащего христианского поведения в общине. Совершенно очевидно, что самые высокие христианские стандарты духовного спасения абсолютно неприемлемы для реального выживания на земле.

К сожалению, несмотря на то, что мы, может быть, и можем согласиться с Марксом в том, что принципы функционирования рынка зачастую противоречат или могут противоречить достоинству людей и высшим стандартам надлежащей общественной жизни, но иного способа эффективного функционирования экономики, как посредством рынка до сих пор

не существует. Необходимо всегда чем-то жертвовать, без жертвы жизнь невозможна. Именно ради выживания, вероятно, каждому человеку, да и человечеству в целом приходится ничем так часто не жертвовать, как собственным достоинством и своими нравственными принципами.

Под политической эмансипацией Маркс понимал гарантию прав участия в политической жизни, т. е. буржуазно-демократические преобразования. Под человеческой эмансипацией подразумевается свобода, включающая в себя, помимо политических прав, широкие возможности самоопределения для любого человека, которые могут реализоваться только в условиях революционного или социалистического переустройства общества. Именно поэтому Маркс и полагал себя революционером, начиная со своего юношеского сочинения. Не в последнюю очередь именно исходя из своей революционной парадигмы (императива), Маркс утверждает, что человеческая свобода требует эмансипации от рынка.

Маркс (сам – еврей) призывает взглянуть в реальную действительность: «Поищем тайны еврея (человека, принадлежащего буржуазной системе отношений) не в его религии – поищем тайны религии в действительном еврее. Какова мирская основа еврейства? Практическая потребность, своекорыстие. Каков мирской культ еврея? Торгашество. Кто его мирской бог? Деньги. Но в таком случае эмансипация от торгашества и денег – следовательно, от практического, реального еврейства – была бы самоэмансипацией нашего времени». Когда рынок исчезнет, т. е. «как только обществу удастся упразднить эмпирическую сущность еврейства, торгашество и его предпосылки, еврей станет невозможным. Общественная эмансипация еврея есть эмансипация общества от еврейства». «В их глазах вся земля – не что иное, как биржа, и они убеждены, что у них нет иного назначения на земле, как стать богаче своих соседей» (цитата Маркса из Г. Гамильтона). Уже тогда, во времена классиков, практическое господство еврейства над христианским миром достигло своего недвусмысленного законченного выражения в том, что сама проповедь Евангелия, сан христианского вероучителя превращается в товар. Ясно, что Марксов «еврей» на самом деле есть христианин тоже, он, естественно, не рассматривал своекорыстие как специфический еврейский феномен. Здесь уместно сравнить Маркса по отношению к роли религии в экономике с Максом Вебером. С какой-то точки зрения, может быть, даже допустимо согласиться с Мегиллом, что некие антисемитские предрассудки в некоторой степени способствовали тому, что Маркс занял антирыночные позиции. Он не принимал религию в целом и презирал провинциализм вообще. Ему вообще не нравился тот тип поведения, который он ассоциировал с рынком, потому что его отличительной чертой было несоответствие разумным, высоким универсаль-

ным «общечеловеческим» правилам. Маркс идентифицирует рыночные отношения с захватнической (циничной) попыткой максимизировать в любой момент и любыми способами чьи-то собственные доходы. В нееврейском европейском воображении XIX века (и ранее) такое поведение однозначно ассоциировалось с поведением евреев, следует сказать, что и до сих пор зачастую еврейство ассоциируется с торгашеством. «То, что в еврейской религии содержится в абстрактном виде – презрение к теории, искусству, истории, презрение к человеку, как самоцели, – это является действительной сознательной точкой зрения денежного человека, его добродетелью». Любопытный факт: в переводе с идиша на немецкий слово *Schaeher* (торговля) приобрело подтекст некой грязной торговой спекуляции.

Кажется оправданным и предположение Мегилла, что Маркс был предрасположен презирать торговлю отчасти из-за своей веры во всеобщность как один из принципов предполагаемого разумного устройства мира. Кроме того, он верил во всеобщую (или скорее даже ощущал универсальную ценность) человеческого самоопределения (свободу) и усматривал тесную связь между свободой и законом. Маркс (как и Гегель) верил, что в организованном на принципах определенных ему законов универсуме мы становимся свободными тогда, когда познаем эти законы, понимаем, как они действуют, и осознанно поступаем в соответствии с ними. Он многократно повторяет, что при отсутствии закономерностей нет и не может быть истинной свободы, потому что самоопределение человека есть вопрос понимания им необходимости, движущей миром и императивного действия в соответствии с этой необходимостью. Т. е. до тех пор, пока люди подчиняются институтам, функционирующим под руководством случайных правил и произвола, их самоопределение невозможно. Именно основываясь на непредсказуемости и иррациональности рынка, Маркс сформулировал свою аргументацию против него. Но следует отметить, что сделал он это только после того, как выступил с критикой всей системы частной собственности и обмена как форм отчуждения человека от общества. Нельзя не заметить, что именно эта вышеуказанная марксова «вера» и породила огромное количество его наивных утопических иллюзий.

Не может не удивлять наличие множества непоследовательностей и нестыковок в марксовой системе размышлений, и именно потому, что сам Маркс стремился как раз к последовательной рациональной логической стройности изложения своего учения. Маркс не может не привлекать молодых и/или пассионарных людей своей парадигмой революционного преобразования. Увлеченные люди всегда ощущают, что учение Маркса должно восприниматься целиком, как нечто единое. Конечно, Карл

Маркс привлекает, казалось бы, основательностью своего мышления, богатыми метафорами, репрезентациями, аргументами и гениальными, несмотря ни на что, прозрениями.

Люди навсегда и неизбежно обречены подчиняться случайным правилам и произволу, которые имманентно присущи любому, казалось бы, организованному на принципах определенных ему законах универсуме. Более того, именно некоторая неопределенность и даже хаос могут быть необходимы на неких уровнях (или модусах) регулируемой или даже управляемой нами системы. Именно поэтому даже пытаться формулировать свои идеи в форме универсально значимой теории, без сомнения, уже изначально нелепо или глупо.

§ 41. ОБ ОБРАЗЕ ЖИЗНИ И О ВОЗМОЖНОСТИ ЕЕ СМЫСЛА

«Если бы у меня было 5000 фр. ренты, я бы только работал и весело проводил время с женщинами, пока не наступил бы мой конец. Если бы не было француженок, то вообще не стоило бы жить. Но пока есть на свете гризетки, это другое дело!»* (Ф. Энгельс, *т. 27, с. 80*).

«В жизни должно быть место священному, безусловному, не подлежащему сомнению. Постмодерн попытался выбить эту опору, как табурет из-под ног висельника, но петля рекурсии не выдержала. Человек хочет и будет верить в невозможное. Он всегда будет вдыхать абсурд, а выдыхать смыслы» (С. Пакулов).

В начале 16 гл. обсуждаемой книги эпиграфом приводится высказывание Стругацких: «Необходимо уже сейчас понять, что с нынешней точки зрения это будет очень странное время – время, когда труд навсегда перестанет быть общественной необходимостью». Конечно, с известной точки зрения, «это будет очень странное время», но это лишь в том случае, если видеть в труде самое большое необходимое зло человеческой жизни. Вне всякого сомнения, после вытеснения из повестки дня проблемы отчужденного труда «его место пустовать ни минуты не будет» – отчужденный труд будет замещен иным, вероятнее всего, еще большим злом. Поэтому долго удивляться и умиляться этим «очень странным временем», скорее всего, не придется.

Примечание. Наш друг по ФБ Константин Фрумкин сделал следующую интересную публикацию на ФБ: «Конкуренция хлеба и зрелищ, или о Неполитической борьбе холодильника с телевизором. Читая книгу

* Об этом весной 1847 года 26-летний Энгельс сообщил Марксу.

Бенерджи и Дюфло “Экономика бедных”. Как показывают исследования, важным обстоятельством, мешающим борьбе с мировым голодом, является то, что в семейном бюджете беднейших жителей планеты еда очень драматически конкурирует с развлечениями. Развлечения двух видов: порожденные современной цивилизацией (телевизоры, DVD-плееры, мобильники) и традиционные – прежде всего праздники, свадьбы и похороны. Вещь не частая, но дорогостоящая: в ЮАР похороны могут “съесть” 40 % годового бюджета семьи. При этом сельский бедняк из Марокко может сознавать, что недоедает, что нуждается в дополнительной пище – но покупает телевизор. То есть, реальные бюджетные обследования опровергают простое понимание пирамиды Маслоу. Но еще интереснее, что конкуренция с развлечениями существует даже в той части семейного бюджета беднейших жителей Земли, которая выделяется на продовольствие: тут существует конкуренция хлеба и пирожных, то есть сытного с дорогим и вкусным; дополнительный доход может побудить человека купить пирожное вместо хлеба в итоге, в Индии реальный рост доходов населения приводит к тому, что беднейшие слои начинают получать в пищу меньше калорий и питательных веществ, поскольку предпочитают вкусное (по их субъективному мнению) полезному и/или калорийному. К этому надо добавить, что современный бедняк с большой вероятностью страдает от безработицы, а значит, у него есть много свободного времени, что тоже способствует потреблению интертеймента. Меня в данном случае больше интересует, что эти факты нам сообщают о человеческой природе и наших футуристических перспективах. Энтузиасты советского коммунистического проекта от Стругацких до Бузгалина мечтали(ют) что человека в будущем захватит “творческий труд”, но это явно некое насилие над нашей природы, нам естественно быть человеком играющим – на любом уровне благосостояния. Впрочем, отдельный вопрос, в какой степени подлинная или мнимая привлекательность творческого труда объясняется тем, что по сути это геймификация труда (и наоборот – в какой степени привлекательность развлекательных игр объясняется их творческим компонентом). И должно ли Развлечение быть приманкой, чтобы куда-то вести – или просто убийцей нарастающей громады Свободного времени?».

Коряковцев и Вискунов, ссылаясь на «диалектическую традицию», «напоминают» нам, что «категории отчуждение и самоотчуждение обретают смысл лишь тогда, когда увязываются со своей противоположностью – с тем, что существует в соответствии со своей сущностью. Иначе говоря, в данной традиции самоотчуждение понимается как момент становления и предполагает не только распад, отчуждение предмета от самого себя, но и воспроизводство его целостности. Это неотчужденное состояние описывается как освоение-самоосвоение» (с. 531).

Несмотря на то, что отчуждение является как бы проявлением деятельного самоотчуждения человека, вероятно, следует не забывать и о том

как бы встречном движении от самой «объективной» онтологической возможности отчуждения до ее реализации в феноменологическом акте самоотчуждения. Как нам кажется, будет уместным напомнить то, что «это неотчужденное состояние» – «освоение-самоосвоение» – есть, вероятнее всего, только лишь некое идеальное и недостижимое или почти не достижимое в реальности состояние. Очевидно, что идеальное состояние может быть уместным лишь в потустороннем мире. Можно предположить, что процесс самоосвоения и/или освоения неким образом предполагает самоотчуждение и/или отчуждение и иное, возможно неизбежное, как бы нормальное или естественное отчужденное состояние.

Авторы правильно трактуют: «Коль скоро общественная реальность в философии второго диалектического синтеза (т. е. в учении Маркса – Ю. М.) берется как совокупность общественных практик, то значение последних понятий конкретизируется в паре категорий деятельность-самодетельность. Это, в свою очередь, рождает вопрос о конкретном социальном субъекте общественных преобразований и об их объективных условиях и результатах» (с. 531); «разнонаправленные общественные процессы трактуются в социальной теории Маркса как разные формы человеческой деятельности»; «проводится мысль, что только те изменения в действительности революционизируют социальный мир, которые качественно изменяют и самую деятельность человека». «Не “изменись сам, а потом изменяй мир”, не “измени мир, который изменит тебя”, а “совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности, или самоизменения” – вот точка зрения Маркса. Это совпадение “может рассматриваться и быть рационально понято только как революционная практика”» (с. 532). «Принцип различия практик выражается в признании того факта, что в условиях разделения труда (и социального отчуждения как его предпосылки) деятельность, порождающая общественный распад и деятельность, порождающая общественную целостность, совершаются на разных общественных полюсах разными людьми за счет друг друга. Здесь свободная деятельность обычно сводится к ремеслу и в своем облагороженном виде преподносится как художественное или научное творчество. Но в действительности суть человеческого дела – не в том, что делает человек (рисует ли картину или стругает доски), а в том, чем эта деятельность для него является – внешней целесообразностью, навязанной нуждой или свободной самодетельностью-самореализацией, проекцией своей личности на внешнюю предметность» (с. 533). «Самодетельность – это деятельность, конкретность которой определяется внутренней целесообразностью субъективности самого человека, логикой его личных интересов и желаний. В самодетельности также

присутствует необходимость считаться с предметом и средством труда, обладающими объективными свойствами, следовательно, и ей присуща необходимость в самодисциплине. Но исходным побудительным мотивом самодеятельности является интерес-потребность самого человека, как в содержании самой деятельности, так и в смене на другой ее вид. Самодеятельность (господство которой увязано Марксом и Энгельсом с коммунистическим обществом) предполагает свободный обмен деятельностями» (с. 533).

Коряковцев и Вискунов делают очень важное принципиальное замечание: «Условием существования лакун человеческой подлинности (универсальности) является разделение труда. Иначе говоря, основой самодеятельности одних людей служит труд других, обуславливающий их одномерное, суженое, обедненное существование и сознание. Или, в другом случае, предпосылкой творческой деятельности индивида является его собственный подневольный труд, переживаемый им как самоутрата и раскалывающий его жизнь на две противостоящие друг другу части, но дающий ему необходимые средства к существованию. В обоих случаях формирование и развитие личностей невозможно или затруднено» (с. 534).

Представление авторов, что понятие «смысл жизни» отражает специфику «образа жизни» субъекта отчужденного труда или субъекта свободной деятельности, просто умиляет. «Образ жизни», конечно, как-то отражает «цели и задачи, которые ставит перед собой индивид», но их наличие никак еще не указывает и/или не подтверждает, что жизнь человека наполнилась действительным смыслом. Судя по всему, вообще никакое существование не имеет своего внутреннего смысла. Если согласиться с тем, что сущность человека имеет некое идеальное Первоначало, то и смысл его жизни, вероятнее всего, должен быть как-то связан с некоей индивидуальной, хоть реально и как бы «сверхъестественной», но все-таки с этой «свободной» мистической миссией – выбирать и/или быть испытанным. Поэтому сведение этих понятий к только лишь социально-антропологическому содержанию не может быть вполне оправданным.

Маркс отмечал, что если в существующей действительности каким-то случайным образом освоение общественных богатств все-таки реализуется в индивидуальном опыте, то это является «всцело заслугой конкретной личности, а не общества, которое, наоборот, создает трудно преодолимые преграды для самореализации личности». В книге Коряковцева и Вискунова совершенно точно указывается на то, что эти «антропологические предпосылки коммунизма (и всех иных утопических представлений о возможности устранения всех преград

для самореализации личности – Ю. М.) на самом деле свидетельствуют не об отсутствии общественных противоречий. Осмысленные в исторической реальности, они говорят как раз о противоречии между родовой сущностью человека и ее отчужденным (нужно уточнить, общественным – Ю. М.) состоянием». Но при этом авторы, как и все марксисты, игнорируют первичную фундаментальную реальность, выражаемую в противоречии между как бы «сверхъестественным» идеальным имманентным Первоначалом и самоотчужденной и/или отчужденной от него родовой сущностью человека.

Вот уже два эти противоречия вместе, а не только одно, указанное авторами, представляют «собой источник энергии общественного (а также и всякого индивидуального – Ю. М.) развития, в ходе которого не столько возникают эти антропологические предпосылки как нечто доселе невиданное (иначе никак не объяснить, почему появлялись личности, в своем духовном развитии вышедшие за рамки, положенные социально-классовой структурой: Леонардо да Винчи, Гёте, Пушкин или сам Маркс), сколько расширяются возможности для человеческой эмансипации» (с. 535–536) и экспансии как во внутреннем, так и во внешнем, посястороннем мире.

§ 42. ОБ ЭТИКЕ И ПРИВАТНОСТИ

«Своей совести нужно повиноваться больше, чем богу»
(Маркс, *Энгельс*, т. 3, с. 107).

«Разве в обиходе и деловых отношениях буржуазного общества возможно избежать грязи? Как раз там ее естественное место»
(К. Маркс, т. 30, с. 403).

«Маркс ничего не говорит о самопожертвовании (*devouement*) – это слово, как Вы, вероятно, знаете, он ненавидел»
(Ф. Энгельс, т. 36, с. 110).

«Нет большей сволочи, чем “порядочные люди”»
(Ф. Энгельс, т. 33, с. 121).

«Мораль – это “бессилие в действии”. Всякий раз, как только она вступает в борьбу с каким-нибудь пороком, она терпит поражение»
(К. Маркс).

Скорее всего, Мегилл прав: широкое марксово понятие встроенной в мир разумности, кажется, включает в себя имплицитно и морально-этическое измерение. Маркс, полагая, что исследования этической стороны

человеческой жизни при надобности можно провести и после того, как будут исследованы ее экономические и политические аспекты, парадоксально считал возможным то, что (и это в его-то обстоятельствах, когда «бытие определяет сознание») рабочие смогут как-то сформулировать свою мораль задолго до того, как их руками свершится социалистическая революция. Таким образом, выходит, что для Маркса некий этический характер мира как бы априори очевиден. Хочется верить, что в т. ч. и поэтому им декларируется требование, согласно которому рабочему классу нужно «добиваться того, чтобы простые законы нравственности и справедливости, которыми должны руководствоваться в своих взаимоотношениях частные лица, стали высшими законами и в отношениях между народами» (*Маркс, т. 16, с. 11*). Правда, при этом нам трудно понять, как он безо всяких стеснений мог себе позволить прямо заявлять, например, такое: «По моему мнению, пресса имеет право оскорблять писателей, политиков, актеров и других лиц, подвигающихся на общественной арене. Если я считал нападение заслуживающим внимания, то придерживался в таких случаях девиза: «против одного пирата полтора пирата» (*Маркс, т. 14, с. 624*). Энгельс как бы это поясняет тем, что «В условиях развитого капиталистического способа производства ни один человек не разберет, где кончается честность и где начинается мошенничество» (*т. 22, с. 520*).

Особенно любопытно то, как Маркс относился к нравственному аспекту взаимоотношений среди коммунистов и в среде рабочего класса, – уставное требование 1864 года «Международного товарищества рабочих»: «признавать истину, справедливость и нравственность основой в своих отношениях друг к другу и ко всем людям, независимо от цвета их кожи, их верований или национальности» и порядок, что «нет прав без обязанностей, нет обязанностей без прав» (*т. 17, с. 446*), Маркс в 1871 году замещает лишь одной строчкой: «нет прав без обязанностей, нет обязанностей без прав». Ведь в понимании Маркса в сомнительных случаях несложно «навести справки о средствах существования как “гарантии нравственности”, хотя в ряде других случаев, – например, когда речь идет об эмигрантах, баствующих рабочих и т. д. и т. д., – отсутствие средств существования вполне может служить гарантией нравственности» (*т. 17, с. 441*). Не правда ли, очень специфическое представление как о самой нравственности, так и о неких якобы возможных «гарантиях нравственности»? Интересно и то, как Маркс вспоминает Данте, который «в своей бессмертной поэме говорит, что одна из самых жестоких пыток изгнанника – это необходимость иметь дело со всяким сбродом» (*т. 17, с. 488*). Худшей характеристикой человека, по Марксу, является то, что он «без идей, без убеждений и без мужества» (*т. 17, с. 515*), вот и вся этика с

позиции настоящего коммуниста, всё остальное – лишь декларативная лирика.

Примечание. Маркс и Энгельс уверены, что с исчезновением материальных корней исчезает любая sentimentalная идеологическая форма, в т. ч. эгоизма и/или самоотверженности. Более того, они учат, что «Коммунисты вообще не проповедуют никакой морали... Они не предъявляют людям морального требования: любите друг друга, не будьте эгоистами и т. д.; они, наоборот, отлично знают, что как эгоизм, так и самоотверженность есть при определённых обстоятельствах необходимая форма самоутверждения индивидов. Следовательно, коммунисты отнюдь не хотят... уничтожить “частного человека” в угоду “всеобщему”, жертвующему собой человеку... Коммунисты-теоретики, те немногие, у которых есть время заниматься историей, отличаются как раз тем, что только они открыли тот факт, что всюду в истории “общий интерес” создается индивидами, которые определены в качестве “частных людей”. Они знают, что эта противоположность является лишь кажущейся, потому что одна из её сторон, так называемое “всеобщее”, постоянно порождается другой стороной, частным интересом, а отнюдь не противостоит последнему как самостоятельная сила, имеющая самостоятельную историю, – так что эта противоположность практически всё снова уничтожается и вновь порождается. Мы имеем здесь, следовательно, не гегелевское “отрицательное единство” двух сторон противоположности, а материально обусловленное уничтожение прежнего, материально обусловленного, способа существования индивидов, с исчезновением которого исчезает и эта противоположность с её единством» (т. 3, с. 236). «Какие именно влечения при коммунистической организации подвергаются лишь изменению, а какие упраздняются, – можно решить только практическим путём, посредством изменения действительных, практических влечений, а не посредством сравнений с прежними историческими отношениями» (т. 3, с. 245).

Мегилл вслед за Хабермасом верно отметил, что «в свою социальную теорию Маркс не включил такой феномен, как приватность» («Карл Маркс: бремя разума», с. 314). Он свел все в человеческой жизни лишь к труду и революции, тем самым сузив весь свой социальный анализ до нужных или удобных себе пределов. Не случайно создается впечатление, что всю свою жизнь без остатка он посвятил лишь «научному» обоснованию необходимости революционного преобразования в обществе. Между тем, прежде всего именно в своей личной или частной жизни люди и общаются друг с другом в целях, отличных от политических и экономических целей.

Одной из наиболее важных черт современности, согласно Ханны Арендт, является различие или «дистинкция между царством социального, включающего в себя все утилитарные, экономические взаи-

моотношения людей друг с другом, и между сферой публичной или политической жизни» («Ситуация человека»). Отношение между социальным и политическим действительно, как и полагает Аренд, развиваются в сторону расширения «общества» за счет увеличения сферы политического, политика, к сожалению, все более и более становится ключевой составляющей человеческой жизни. Со своей стороны Деррида глубоко верно как бы добавляет: «Граница между публичным и частным непрерывно смещается, оказываясь совершенно размытой, точно так же, как и граница, позволяющая определить политическое. И если такая фундаментальная граница смещается, то происходит это потому, что среда, в которой она утверждается, а именно среда самих медиа... сама эта среда не является ни живой, ни мертвой, ни присутствует, ни отсутствует, а постоянно порождает призрачность» (Деррида «Призраки Маркса» с.78).

Примечание. Деррида без сомнения прав: «Политико-экономическая гегемония, так же как и интеллектуальное или дискурсивное господство, осуществляется (в невиданных прежде масштабах и формах) технико-медийной властью, т.е. властью, которая дифференцированным и противоречивым образом одновременно обуславливает всякую демократию и угрожает ей» (Деррида «Призраки Маркса», с.82).

Вообще говоря, в нашем понимании это реально колоссальная проблема. Наша частная жизнь очень зависит от характера публичной сферы нашего бытия, от нашего места в иерархии биосоциума, даже создается иллюзия, что именно исключительно только там мы должны найти себя. Конечно, «между политической теорией и приватной жизнью должно сохраняться известное расстояние» (Арендт), но в любом случае область частной или приватной жизни людей не должна исчезать из теории политического и социального. Напротив, любая нормальная политика, без сомнения, должна обеспечивать возможность развития именно частной или приватной жизни людей, ведь иначе утрачивается смысл ее существования в самой по себе жизни. Именно потому социальная теория Маркса утрачивала свой какой-либо возможный смысл в индивидуальной или приватной жизни – она его попросту вовсе отвергала. Хотя Маркс, кажется, как бы и соглашался с тем, что «общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития, сознают ли они это, или нет» (т. 27, с. 402–403), но, по его глубокому убеждению, именно материальные отношения, складывающиеся в процессе общественного производства, образуют и определяют все возможные формы индивидуальной жизнедеятельности. Значит, в конечном итоге весь возможный смысл жизни каждого человека искусственно и насильно замы-

кается Марксом только лишь на форме его участия в социальной жизни или в материальных общественных отношениях.

Примечание. Маркс рассматривает производительный, даже прежде всего физический «труд как сущность, как подтверждающую себя сущность человека» (т. 42, с. 159). Люди, по его мнению, «совпадают, следовательно, с их производством – совпадают как с тем, что они производят, так и с тем, как они производят. Что представляют собой индивиды, – это зависит, следовательно, от материальных условий их производства» (т. 3, с. 19), а человек есть «не только животное, которому свойственно общение, но животное, которое в обществе только и может обособляться» (т. 46, с. 28). Односторонность и/или ограниченность этой позиции, на наш взгляд, очевидна.

Мегилл глубоко верно замечает: «Формирование нас как индивидов со всеми нашими способностями, происходит прежде всего как раз в нашей частной и интимной жизни, в кругу близких, друзей или единомышленников... Можем ли мы стать тем, кто мы есть на самом деле убрав “щит”, как бы прикрывающий и защищающий нас от всевидящего и всепроникающего ока “общества”?... ответ один – нет, не можем» («Карл Маркс: время разума», с. 319–320). Но Маркс, напротив, нелепо полагает, что в жизни любого индивида находит свое выражение жизнь каждого другого, что производство есть своего рода система множества зеркал, в которых отражается вся природа человека, и что люди научились поддерживать друг друга именно только в процессе производства. Однако парадоксальным образом частная жизнь самого Маркса убедительнейшим образом отвергает такое понимание реальной жизнедеятельности человека.

Следует согласиться с Арендт, что в человеческой общественной жизни вполне оправданно можно выделить или отличить три сферы: приватную жизнь, социально-экономическую жизнь и жизнь политическую. Маркс же явно не различал этих модусов человеческой жизнедеятельности, весь процесс людской жизни у него поглотила материальная социально-экономическая сфера. Он писал, что «для социалистического человека вся так называемая всемирная история есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом» (т. 42, с. 126). Когда, размышляя о будущем социалистическом обществе, Маркс пишет о «повороте человека от религии, семьи и государства к человеческому, то есть социальному существованию», он прямо утверждает право безграничного влияния социально-экономических аспектов существования социума на все области реальной человеческой жизни. Вряд ли такое «право» может быть чем-то оправданно, оно скорее может свиде-

тельствовать о несомненной очевидной ущербности и извращенности такой жизни.

Преисполненная благородным пафосом утопическая позиция коммуниста Маркса предполагает, что в будущем коммунистическом обществе, в котором все материальные потребности людей будут уже вполне удовлетворены, или в котором каждый человек по крайней мере будет уверен в том, что общество прилагает все усилия для их удовлетворения, будет, без сомнения, осуществляться и высокая мораль, и все члены общества, даже, кажется, без исключения, будут ее носителями. Маркс-материалист всегда в качестве базовых рассматривал именно материальные потребности. Сегодня с уверенностью можно сказать, что даже в самых благополучных западноевропейских государствах, в которых достаточно давно (несколько поколений) не стоит продовольственная или любая другая равная ей материальная проблема выживания, быта и элементарного комфорта, вопрос этического поведения граждан исчерпывающе не решён и не решается сам собой. Более того, мы уверены, что проблемы этики поведения как не были решены нигде и никогда прежде, так и не будут решены нигде и никогда в будущем. (Вспомните Библию, разве хоть в чем-нибудь или сколько-нибудь изменились за эти несколько тысяч лет сущность человека или этичность его поведения?). Маркс однозначно недооценил влияние конечности и смертности человека на формирование его отношения к другим и к самому себе. По Марксу, «определенный индивид есть лишь некое определенное родовое существо, и как таковое – смертен» (*т. 42, с. 119*). Энгельс наивно полагал, что в коммунистическом обществе люди обязательно «проявят себя уже не как притворные, мнимые члены человеческого общества, а как действительные его члены, участники его совокупной деятельности» (*т. 2, с. 536*). Но совершенно очевидно, что все не так просто – «хуже всего то, что люди неисправимы» (*Мизес, «Человеческая деятельность», с. 439*).

Маркс писал, что человеческая жизнь, в сущности, есть продукт труда, а люди «совпадают» с продуктами этого труда. Таким образом получается, что никаких более фундаментальных вещей и проблем в жизни людей как бы и не существует. Всё остальное – «мелочи» и личные проблемы. Человек – общественное существо, общественная жизнь его формирует, в социуме он и реализуется как личность. Поэтому исключительно только в обществе и могут быть разрешены все его сущностные проблемы. С преодолением общественной необходимости отчужденного живого труда как-то само собой у Маркса находили свое разрешение и все иные проблемы.

§ 43. О ТОМ, ЧТО «СВОБОДНОЕ РАЗВИТИЕ КАЖДОГО ЕСТЬ УСЛОВИЕ ДЛЯ СВОБОДНОГО РАЗВИТИЯ ВСЕХ»

«...производство ради производства есть не что иное, как развитие производительных сил человечества, т. е. развитие богатства человеческой природы как самоцель» (К. Маркс, *т. 26, ч.2, с. 123*).

«Значение имеет только то, какая система социальной организации лучше соответствует достижению тех целей, которым люди должны посвятить свои труды и заботы»

(Л. Мизес, *«Человеческая деятельность»*, с. 302)

«...какое понятие противоположно понятию равенства – “неравенство” или просто “различие”?»

(А. Шютц, *«Смысловая структура повседневного мира»*, с. 274).

«человек — это напрасное страдание»; «каждое сознание отнимает у другого его свободу уже самим фактом его объективации»

(Ж. Сартр).

Утопические надежды Маркса на то, что «развитие способностей рода “человек”, хотя оно вначале совершается за счет большинства человеческих индивидов и даже целых человеческих классов, в конце концов разрушит этот антагонизм и совпадет с развитием каждого отдельного индивида», конечно, не могут не умилять своей наивностью. Особенно в контексте его понимания того, что до сих пор «более высокое развитие индивидуальности покупается только ценой такого исторического процесса, в ходе которого индивиды приносятся в жертву» и того, что «в мире людей, как и в мире животных и растений, интересы рода всегда пробивают себе путь за счет интересов индивидов, и это происходит потому, что интерес рода совпадает с интересом особых индивидов, в чем и состоит сила этих последних, их преимущество» (*т. 26, ч.2, с. 123*). При этом, скорее всего, Мизес был всё-таки прав: «Заявление о том, что благо для одного человека – это всегда ущерб для кого-то другого, действительно только по отношению к грабежу, войне и их трофеям» (*«Человеческая деятельность»*, с. 505).

Мизес говорит: «В общественной системе не существует конфликта интересов до тех пор, пока не будет достигнута оптимальная численность населения. Пока использование дополнительных работников приводит к более чем пропорциональному увеличению отдачи, гармония интересов вытесняет конфликт. Люди больше не являются соперниками в борьбе за выделение доли из строго ограниченного запаса. Они становятся сотрудниками в преследовании общих для всех них целей. Рост численности населения не уменьшает, а скорее увеличивает долю индивидов. Если бы люди стремились только к питанию

и сексуальному удовлетворению, численность населения имела бы тенденцию увеличиваться сверх оптимального размера до пределов, установленных наличием средств существования. Однако люди хотят чего-то большего, чем просто жить и совокупляться; они хотят жить по-человечески. Следует признать, что улучшение условий жизни обычно приводит к увеличению численности населения. Однако это увеличение лежит ниже границы простого выживания. В противном случае человеку никогда не удалось бы наладить общественные связи и создать цивилизацию» (Мизес «Человеческая деятельность», с. 505). Он, без сомнения прав, когда утверждает, что «Мальтузианский закон народонаселения является одним из величайших достижений мысли. Вместе с принципом разделения труда он лежит в основе современной биологии и эволюционной теории; для наук о человеческой деятельности эти две фундаментальные теоремы по важности находятся на втором месте после открытия постоянства переплетения и последовательности рыночных явлений и их неизбежной зависимости от состояния рынка. Возражения, выдвигаемые против мальтузианского закона, так же, как и против закона отдачи, бессодержательны и тривиальны. Оба закона неоспоримы» (Мизес, «Человеческая деятельность», с. 508). Однако, как нам кажется, эти высказывания Мизеса нуждаются в дополнении, т. к. его утверждение о том, что «В общественной системе не существует конфликта интересов до тех пор, пока не будет достигнута оптимальная численность населения», несколько односторонне, т. к. причиной конфликта или имманентного напряжения в любом социуме прежде всего является не количество членов, а, так сказать, качественный состав в смысле его адекватности естественной структуре или необходимой иерархии данного конкретного биосоциума.

Коряковцев и его соавтор делают совершенно абсурдные заявления и ничем не оправданные марксистские утверждения: «В той мере, в какой сужается сфера влияния экономической целесообразности, создаются и расширяются возможности освоения и присвоения общественного богатства. То, что происходит на индивидуальном уровне и случайно, становится неизбежным и необходимым фактом общественного развития, достоянием всех. Состояние общества в процессе исторического развития приходит в согласие с родовой сущностью человека. Расширение человеческих возможностей благодаря созданию условий свободной деятельности для каждого индивида (когда “свободное развитие каждого есть условие для свободного развития всех”, как чеканно выразились Маркс и Энгельс в “Манифесте”, повторив мысль Канта), – вот цель этих преобразований. Она совпадает с Разумной целью формирования личности, а разумной целью формирования лич-

ности (совпадающей с ее родовой сущностью), как мы знаем из учения Фейербаха, является сама личность, полнота, многосторонность развития, ее счастье» (с. 536).

Примечание. Классики учат, что «Всестороннее проявление индивида лишь тогда перестанет представляться как идеал, как призвание и т. д., когда воздействие внешнего мира, вызывающее у индивида действительное развитие его задатков, будет взято под контроль самих индивидов, как этого хотят коммунисты» (т. 3, с. 282). Они очень оптимистично полагали, что все «физические и интеллектуальные недостатки большинства людей» и их односторонняя ограниченность со временем, в будущем коммунистическом обществе, будут обязательно преодолены и/или ликвидированы. По этому поводу они говорили следующее: «способность детей к развитию зависит от развития родителей и что вся эта изуродованность, имеющая место при существующих общественных отношениях, возникла исторически и точно так же историческим развитием может быть снова уничтожена. Даже естественно возникшие родовые различия, как, например, расовые и т. д., ..., могут и должны быть устранены историческим развитием». Если и «породы животных возможно облагораживать и путём скрещивания пород создавать совершенно новые, более высокие виды как для наслаждения людей, так и для их собственного самонаслаждения. “Почему бы не” сделать отсюда... некоторый вывод и по отношению к людям?» (т. 3, с. 425–426). Очень интересны и для нас сейчас весьма продуктивны рассуждения Энгельса и о возможностях устранения неравенств «между отдельными странами, областями и даже местностями»: «”Устранение всякого социального и политического неравенства” – тоже весьма сомнительная фраза, вместо “уничтожения всех классовых различий”. Между отдельными странами, областями и даже местностями всегда будет существовать известное неравенство в жизненных условиях, которое можно будет свести до минимума, но никогда не удастся устранить полностью. Обитатели Альп всегда будут иметь другие жизненные условия, чем жители равнин. Представление о социалистическом обществе как о царстве равенства есть одностороннее французское представление, связанное со старым лозунгом “свободы, равенства и братства”, – представление, которое как определенная ступень развития было правомерно в свое время и на своем месте, но которое, подобно всем односторонностям прежних социалистических школ, теперь должно быть преодолено, так как оно вносит только путаницу и так как теперь найдены более точные способы изложения этого вопроса» (т. 34, с. 104). При этом совершенно непонятно, как Энгельс не замечает (собственно, даже по тем же самым очевидным причинам, оправдывающим разделение труда, а значит, в конечном итоге и всех классовых различий) всей сомнительности фразы о «уничтожении всех классовых различий». Жаль, что классик не излагает «найденных более точных способов изложения этого вопроса». Ведь ранее он же вполне здраво утверждал, что «никакое совместное действие невозможно без навязывания некоторому числу людей чужой воли, то есть без авторитета. Будет ли это воля большинства голосоу-

ющих, или руководящего комитета, или одного человека – это всегда будет воля, навязанная инакомыслящим; но без этой единой и руководящей воли невозможен никакой совместный труд. Попробуйте-ка заставить работать какую-нибудь крупную фабрику... без руководства, то есть без авторитета! Или управлять железной дорогой без уверенности, что каждый инженер, кочегар и т. д. будет на своем месте именно в тот момент, когда он должен там быть!.. Попробуйте-ка уничтожить на корабле “всякий авторитет, даже признаваемый” матросами!» (Энгельс, т. 33, с. 309).

На это следует ответить:

1) напротив, именно в той мере, в какой расширяется сфера влияния осознанной экономической целесообразности, создаются новые и расширяются имеющиеся возможности для освоения и присвоения общественного богатства – это исторический факт;

2) достижения глобализации далеко не все и далеко не всегда являются «достоянием всех», да и «достижениями» их не всегда уместно называть;

3) «состояние общества в процессе исторического развития» ни в коем случае не может прийти «в согласие с родовой сущностью человека», они автономны друг по отношению к другу, естественно, никогда точно или вполне адекватно не соответствуют и не могут соответствовать друг другу; кстати, сам Маркс приводит глубоко верную мысль Канта, который утверждал, что «республика, в качестве единственной рациональной государственной формы, становится постулатом практического разума, который никогда не осуществляется, но осуществление которого всегда должно быть нашей целью и предметом наших помыслов» (т. 7, с. 77);

4) «свободное развитие каждого есть условие для свободного развития всех» – конечно, красивое по форме, но совершенно тавтологичное и парадоксальное утверждение, которое, вероятно, может быть как-то реализовано лишь в потустороннем идеальном мире; ведь в этом мире в любом возможном социуме условием некоторой конкретной свободы является всегда некое необходимое и неизбежное ограничение каких-то иных свобод;

5) если изначальная цель каких-либо преобразований ложна, то и сам процесс этих преобразований совершенно нелеп и неизбежно носит насильственный характер над природным естеством действительности;

6) если же эта ложная цель еще к тому же совпадает с «разумной» целью формирования личности (совпадающей с ее родовой сущностью), т. е. с ее «счастьем», то в это «счастье» придется по любому загонять силой – по-другому просто никак не получится, ведь у каждого человека свои собственные специфические представления о счастье, да и о разумности тоже;

Примечание. У Энгельса есть любопытное высказывание: «"Справедливость", "человечность", "свобода", "равенство", "братство", "независимость" ...» – моральные категории, которые «очень красиво звучат, но в исторических и политических вопросах равно ничего не доказывают. "Справедливость", "человечность", "свобода" и т. п. могут тысячу раз требовать того или другого; но если что-нибудь невозможно, оно в действительности не происходит и, несмотря ни на что, остается "пустой мечтой"» (т. 6, с. 292).

7) ну и последнее, так сказать: «Проблема была в том, чтобы разработать социалистическую программу без господства и всемогущества тоталитарного государства, индивидуалистический вариант коллективизма. Найти решение этой проблемы так же невозможно, как построить треугольный квадрат» (Мизес, *«Человеческая деятельность»*, с. 616).

Примечание. «Уникальность личности придает именно то, что не может быть разделено с другими. Согласно Зиммелю, группу формирует процесс, в котором многие индивиды объединяют части своих личностей N– специфические импульсы, интересы, силы; в то же время их подлинная сущность остается вне этой общей сферы» (А. Шютц, *«Смысловая структура повседневного мира»*, с. 290).

[illegible]

[illegible]

Эл. адреса автора:

dinarics@i.ua

dinarics@mail.ru

dinarics@gmail.com

MUPSH@ukr.net

Аккаунт автора на ФБ:

<https://www.facebook.com/profile.php?id=100022871263768>

Никнейм: *Юрий Мюши (Mupsh)*

Аватар:



«Ужас, страх» - картина художника *Мальцева П.Н.* (1926-2010)..

Дана робота (у 3-х книгах) присвячена розробці концепції всебічного критичного зняття / подолання вчення Маркса, що дозволяє виявити ще не освоєні напрями та горизонти у розвитку філософії історії та соціології, а також по-новому поглянути не тільки на багато добре відомі аспекти, постулати, аксіоми або догмати Маркса та Енгельса, але й виявити наявні проблеми у методології теорії сучасного суспільства.

Видання адресується філософам, соціологам, історикам, економістам та політологам, а також усім, хто цікавиться спадщиною мислителів минулого.

Науково-популярне видання

Юрій Мюшш

КРИТИКА МАРКСИСТСЬКОЇ ПОЛІФОНІЇ РОЗУМІВ

((Досвід критичного аналізу книги Коряковцева та Віскунова "Марксизм і поліфонія розумів". Матеріали щодо критики вчення Маркса).

КНИГА ПЕРША

Раціоналізм, діалектика, антропологія,
матеріалізм та вчення Маркса

*Видається в авторській редакції
Російською мовою*

Науковий редактор: к.і.н. *Олександр Півоваров*
Коректор: *Марія Цветкова-Верниченко*

Підписано до друку 13.09.2022 р.
Формат 60х84 1/16.. Папір офсетний. Друк цифровий.
Умовн. друк. арк. 27,7.
Тираж 300 прим. Зам. № 13-09.

Видавництво та друк
ФОП Іванченко І.С.
пр. Тракторобудівників, 89-а/62, м. Харків, Україна, 61135.
тел.: +38 (050/093) 40-243-50.

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців,
виготівників та розповсюджувачів видавничої продукції
ДК № 4388 від 15.08.2012 р.
monograf.com.ua