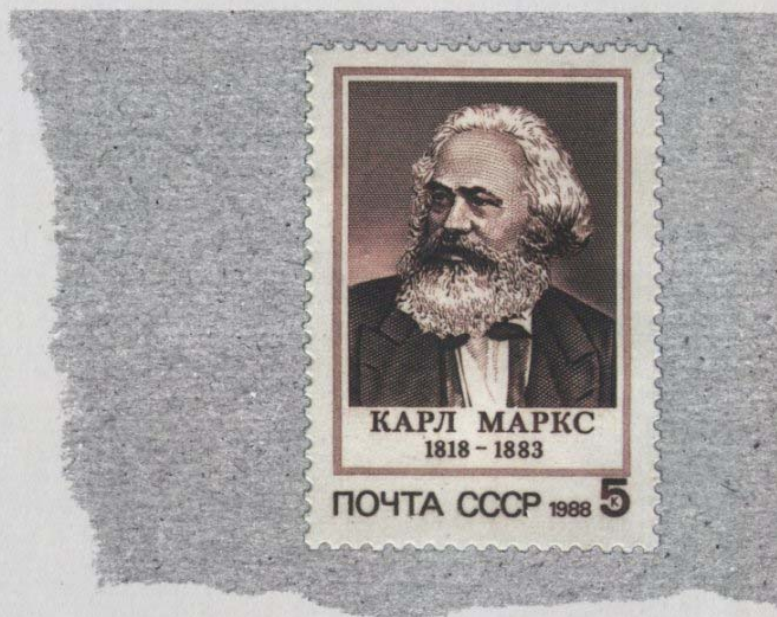


*В.М. Межуев*



# Маркс *против* марксизма

Статьи на непопулярную тему

*В.М. Межуев*

# Маркс *против* марксизма

Статьи на непопулярную тему

Москва 2007

**Межуев В.М.**

М 43      Маркс *против* марксизма. Статьи на непопулярную тему. — М.:  
Культурная революция, 2007. — 176 с. ISBN 978-5-25006022-6

В сборнике статей доктора философских наук, главного научного сотрудника Института философии РАН Вадима Михайловича Межуева предпринята попытка раскрыть прямое несоответствие социально-исторического учения Маркса с интерпретацией этого учения в рамках так называемого «советского марксизма». Автор анализирует понимание Марксом истории, общества, культуры, общественной собственности, социализма и ряда других важных тем его теории, выявляя принципиальное расхождение между взглядами самого Маркса и теми, кто пытается судить о нем с позиции советской апологетики или нынешней политически предвзятой критики марксизма.

© Культурная Революция. 2007

© В.М. Межуев. 2007

© И. Бернштейн. Оформление, 2007

# Содержание

Введение .....	5
Марксизм и большевизм (к вопросу о советском марксизме).....	10
Был ли Маркс утопистом?.....	33
Маркс как теоретик истории, общества и культуры.....	55
Социализм — пространство культуры.....	85
Эвальд Ильенков и конец классической марксистской философии в России .....	149
Бег на месте Бориса Славина .....	160

## Введение

За последние годы список работ, посвященных исследованию творчества Маркса, заметно расширился. Среди наиболее известных работ можно назвать книги К.М. Кантора «Двойная спираль истории. Историсофия проектизма» (М., 2002), Т.И. Ойзермана «Марксизм и утопизм» (М., 2003), А. Баллаева «Читая Маркса» (М., 2004), А.Н. Дмитриева «Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа 1920-1930-е гг.» (СПб., 2004), М.Е. Котельникова «Основное противоречие марксизма. Социально-философская экспликация» (М., 2005), Б.Ф. Славина «О социальном идеале Маркса» (М., 2004). Сюда же следует добавить переиздания или впервые сделанные переводы таких ставших классическими или широко известных работ, как книга Д. Лукача «История и классовое сознание» с обстоятельным предисловием Сергея Земляного (М., 2003), Л. Альтюссера «За Маркса» (М., 2006), Ж. Дерриды «Маркс и сыновья» и «Призраки Маркса» (М., 2006) и ряда других.

Дело, конечно, не в перечислении всех вышедших за это время книг и статей на данную тему. Существенно то, что они вышли в период, когда имя Маркса, как и его учение, если не предано проклятию в нашей стране, то, во всяком случае, вычеркнуто из списка обязательной и даже желательной для чтения литературы. Усилиями разного рода публицистов, часть которых вышла из рядов бывших партийных идеологов и функционеров, это имя сделалось символом всего мрачного и зловещего в советской истории. Многие из них увидели в Марксе и марксизме чуть ли не главную причину всех бед и несчастий, свалившихся на нашу страну в XX веке. Введенная ими в моду разносная критика марксизма, пришедшая на смену его бездумному и безоговорочному почитанию в прошлые годы, — удобный

прием для собственной реабилитации и самооправдания: если во всем виноват Маркс, то с нас вроде и спроса нет.

Можно сколь угодно не любить Маркса, но зачем так принижать собственную страну, полагая, что один человек — даже такой, как Маркс, — мог своими идеями свернуть ее с истинного пути, довести чуть ли не до гибели. Если для нас так опасны заимствованные из-за рубежа идеи, как мы собираемся жить дальше? Где гарантия, что, избавившись от марксистского соблазна, мы не окажемся жертвой другого соблазна и опять же взятого со стороны? Так и будем бояться чужих мыслей и идей, подозревая в каждой из них враждебное поползновение против нашей собственной самобытности? Предъявляя Марксу счет за наше недавнее прошлое, мы демонстрируем не только непонимание действительного смысла его учения, но и наше нежелание брать на себя ответственность — личную и коллективную — за грехи и пороки существовавшей у нас системы.

Еще в перестроечные времена я пришел к выводу, что в чем-то существенном и важном мы не переросли Маркса, а еще не доросли до него. Наивно и смешно «хоронить Маркса» с помощью идей, возникших задолго до него и известных ему лучше, чем нам. То-то он не понимал преимущества частной собственности и рыночной экономики перед собственностью государственной или превосходства демократии над всеми формами политического деспотизма. Понимал и знал лучше нас, но видел дальше, хотя и стремился в духе своего времени ускорить и приблизить наступление новых времен. Как часто с Марксом воюют с позиции, уже пройденной в его время наиболее развитыми странами, но которая для нас остается пока передовым рубежом. Можно ли опровергнуть Маркса доводами наших рыночников и патриотов-государственников, возможно, уместных в ситуации нашей страны, но бьющих мимо цели там, где рынок давно уже не проблема, а от всевластия государства остались одни лишь воспоминания?

Во всяком случае, следует отличать цивилизованное отношение к Марксу от нецивилизованного. Последнее видит в нем либо икону, либо исчадие ада. Одно другого стоит. Если нынешний отечественный антимарксизм и стал реакцией на наш былой марксистский догматизм, он не более теоретически убедителен и эстетически привлекателен, чем его антипод. Оба они в крайности своих утвер-

ждений суть проявления варварства и бескультурья, подобных, например, религиозному фанатизму и «воинствующему атеизму». Цивилизация не пожирает своих детей, не предаёт анафеме собственные идейные порождения, а извлекает пользу для себя даже из той духовной продукции, в которой содержится ее критика и отрицание (тем более что эта критика часто и во многом бывает права). Европейская культура в ее высших классических образцах, а к ней, несомненно, принадлежит и марксизм, появилась на свет отнюдь не со словами любви и благодарности к породившей ее цивилизации. И тем не менее европейская цивилизация, сформировавшаяся в Новое время, не отвергла их с негодованием, а признала в них своих законных и глубоко чтимых отпрысков.

В России же Маркс с его учением, будучи порождением другой культуры, так и остался чужеродным явлением. Пока у него искали аргументы в защиту и оправдание существующего строя, он превозносился и прославлялся властью с неистовством маньяка, уверовавшего в открывшуюся ему окончательную истину. Но когда этот строй встал «поперек горла» всем и каждому, новые российские целители не нашли ничего лучшего как объявить именно Маркса той костью, которая застряла у нас в горле. Даже если мы и подавились марксизмом, то почему он прошел безболезненно у себя на родине в Европе, не вызвав там никакого удушья? Может быть, дело все-таки не в нем, а в нас самих, не способных пока освоиться с той духовной пищей, которая приготовлена по европейским рецептам? И если Маркс — противник того, что мы сегодня посчитали для себя самым важным и нужным, то, может, за это несогласие с нами его следует ценить намного больше, чем за наше вчерашнее согласие с ним? Цивилизованный человек даже в своих идейных противниках видит не врага, которого надо уничтожить, а еще одно напоминание о собственном несовершенстве.

С моей точки зрения, возвращение к Марксу столь же неизбежно, сколь неизбежен наш переход к рыночной экономике капиталистического типа. Именно этот переход заставит нас отнестись к Марксу с той серьезностью, которую он, несомненно, заслуживает, позволит увидеть в его учении не то, за что его выдавали при советской власти, а чем оно является на самом деле. Этот переход освободит, наконец, его имя и от той его фальшивой идеализации и возвеличи-

вания, с каким оно произносилось в советские времена, и от его поношения и отторжения во времена нынешние. Сам Маркс, со слов Энгельса, протестуя против превращения себя во всезнающего пророка, владеющего универсальным ключом ко всей человеческой истории, говорил о себе, что он — «не марксист». Своей научной заслугой он считал лишь объяснение логики капиталистического развития (преимущественно на примере Англии) и вытекающих отсюда последствий для всего человечества. В пророка, прозревающего будущее, его превратили как раз те, кто, живя в прошлом, плохо ориентировался в настоящем. Таким он предстал и в дореволюционной России, не знавшей развитого капитализма, и в России послереволюционной, посчитавшей себя практическим воплощением его якобы пророческих предсказаний. Только капиталистическая Россия, если, конечно, таковая состоится, позволит по достоинству оценить вклад Маркса в науку, связанный прежде всего с его критикой капиталистического способа производства и соответствующих ему форм сознания. Во всяком случае, пока жив капитализм, жив и Маркс, что, конечно, не исключает ни дальнейшей трансформации капиталистического общества, ни развития, пересмотра и даже ревизии важнейших положений марксистской теории.

Перечисленные мной выше недавно вышедшие работы, посвященные Марксу, интересны как раз тем, что впервые пытаются взглянуть на его творчество хотя и с критической точки зрения, но без той идеологической предвзятости и политической ангажированности, которая была свойственна вчерашним апологетам и которая столь очевидна у современных ниспровергателей марксизма. Отсюда не следует, что я во всем согласен с их авторами. Да этого и не требуется при чтении Маркса. У каждого из нас, видимо, «свой Маркс», как «свой» Кант, Гегель, Ницше и любой другой великий мыслитель. Множество интерпретаций — лишь свидетельство заключенного в текстах Маркса смыслового богатства: одним близко и понятно одно, другим — другое. В качестве примера укажу на интерпретацию текстов Гегеля тем же Марксом и французским философом русского происхождения Александром Кожевым: из первой выросла историко-материалистическая теория, вторая стала одним из источников французского экзистенциализма. Важно лишь, чтобы спор о Марксе, о том, как понимать его учение, не превращался в очередные «по-



хороны Маркса», на что так падки все те, кто боится упустить свое место на пиру победителей.

Данный сборник статей ни в коей мере не претендует на систематическое воспроизведение и изложение взглядов Маркса по всем интересовавшим его вопросам. Я никогда не считал себя марксологом — специалистом по текстам Маркса и по истории его идей, как на Западе, так и у нас в России. Мой собственный интерес к Марксу был продиктован моими профессиональными занятиями в области философии и теории культуры. Еще в советские времена я попытался представить учение Маркса как преимущественно не экономическую, социологическую или политическую, а историческую теорию, кладущую в основу человеческой истории историю культуры. Свое понимание этой проблемы я изложил уже тогда в книге «Культура и история» (М., 1977). И сейчас я убежден в том, что Маркс интересен нам прежде всего как критик современного общества (или цивилизации) — его экономики, политики, идеологии — с позиции культуры, если только, конечно, правильно толковать смысл этого понятия в его текстах. В небольшой серии статей, составляющих этот сборник, я попытался обосновать свое представление о Марксе, которое, очевидно, в чем-то расходится как с общепринятым взглядом на него в официальной советской литературе, так и с его интерпретациями в ряде современных публикаций.

# Марксизм и большевизм

## *к вопросу о советском марксизме*

История распространения и развития марксистских идей в России пока никем не написана, хотя за последние годы вышли обширные исследования о русском восприятии идей Канта, Гегеля, Шеллинга, Ницше и ряда других крупнейших европейских мыслителей XIX века. При всем влиянии этих мыслителей на русскую общественно-философскую мысль они не идут ни в какое сравнение с Марксом, ставшим для России почти на целое столетие первым авторитетом (второй — Ленин) в делах не только идеологических, но и практических. В течение долгого времени все общественные дисциплины обретали у нас право на существование в качестве лишь марксистско-ленинских, а сам марксизм-ленинизм, возведенный в ранг официальной государственной идеологии, считался единственно верной научной теорией в сфере философского, исторического, социального и гуманитарного знания. Каким был этот марксизм и насколько он был аутентичен взглядам самого Маркса — вопрос, который до сих пор дискутируется российскими учеными и публицистами, но никто из них не оспаривает того, что под знаком марксизма в России прошла по существу целая историческая эпоха.

Хорошо известно, что «марксизм XX века» — явление неоднородное, включающее в себя разные течения политической, общественной и философской мысли, порой резко конфликтующие между собой. Существует, например, западный и русский марксизм, каждый из которых и внутри себя весьма многолик. К западным марксистам относят и тех, кто напрямую развивал идеи Маркса (напри-

мер, А. Грамши, К. Корш, Г. Лукач), и тех, кто, не во всем следуя ему, был един с ним в негативной оценке капитализма — австромарксистов, склонявшихся к неокантианству, теоретиков Института социальных исследований во Франкфурте, «новых левых», некоторых представителей таких, казалось бы, немарксистских философских течений, как позитивизм, феноменология, экзистенциализм, структурализм, постмодернизм<sup>1</sup>, современных левых постмарксистов. Русский марксизм также не исчерпывается Лениным, включает в себя представителей легального, социал-демократического (Плеханов, например), советского марксизма. К марксистам причисляли себя некоторые прокоммунистически настроенные политические лидеры азиатских стран (Мао Цзэдун, Хо Ши Мин и др.), что позволяет говорить о восточном, или азиатском, марксизме<sup>2</sup>. Так что «марксизмов» много, хотя Маркс — один. И не все, что в XX веке называлось марксизмом, можно целиком отнести на счет Маркса.

Советский марксизм не является в этом отношении исключением, хотя более других разновидностей марксизма претендовал на аутентичное воспроизведение взглядов Маркса. Именно в СССР родилось выражение «верные марксисты» с добавлением, естественно, слова «ленинцы». Борьба за «чистоту марксизма», направленная против всех попыток его модернизации или хотя бы частичного переосмысления, велась практически на протяжении всего существования советской власти. На словах поощрялся «творческий марксизм», на деле любая попытка такого творчества, если она исходила не от самой власти, преследовалась и осуждалась как оппортунизм, ревизионизм и отступление от марксизма. Справедливости ради надо отметить, что претензия на аутентичность действительно подкреплялась огромной работой по собиранию, хранению и изучению текстов Маркса и Энгельса, многократному переизданию собрания их сочинений и отдельных произведений. Марксведение в СССР располагало богатейшими архивами, материальными средствами, научны-

<sup>1</sup> См. *Андерсон Пери*. Размышления о западном марксизме. Пер. с англ. М., 1991.

<sup>2</sup> См. *Монсон Пер*. Марксизм // Современная западная социология: теории, традиции, перспективы. Пер. с швед. СПб., 1992. С. 106-153.

ми учреждениями и квалифицированными кадрами специалистов. Иное дело, что интерпретация текстов классиков марксизма, как правило, не выходила за рамки идеологически дозволенных клише и стереотипов, которые до сих пор довлеют над сознанием многих людей, считающих себя марксистами.

Своеобразие русского марксизма, из которого вырос и советский марксизм, — общепризнанный факт. Еще в конце XIX века Маркс был воспринят многими в России чуть ли не как новоявленный пророк, наделенный даром провидения и знанием всех тайн истории. О религиозных корнях марксизма писали и на Западе, но только в России стало обычным сравнивать марксизм с религией, а Маркса с новым мессией. Так, Н.А. Бердяев видел в марксизме религию, идущую на смену христианству, а ныне живущий исследователь марксизма К.М. Кантор указывает на прямую параллель между учениями Иисуса Христа и Карла Маркса. Расходясь по форме (одно — религия, другое — наука), они едины по смыслу, являя собой два «парадигмальных проекта» человеческой истории, сменяющих друг друга в ходе общечеловеческой эволюции. Сам Кантор объясняет эту смену тем, что «проект Маркса» был более универсальным, чем «проект Христа», хотя и он в настоящее время исчерпал себя<sup>1</sup>. В сознании россиян присутствовал, конечно, и другой Маркс, в учении которого, по словам Ленина, «нет ни грана морали». Этот Маркс — воинствующий безбожник, лишенный каких бы то ни было иллюзий материалист, беспощадный к своим классовым врагам революционер. Тоже по-своему пророк, только сравнимый не с Христом, а с Антихристом.

В русском общественном сознании образ Маркса двоится, поляризуется до полной противоположности, представляя то абсолютным воплощением добра, то столь же абсолютным воплощением зла. И таким он воспринимается, по существу, до сих пор. Кто обожествляет или, наоборот, демонизирует Маркса, смотрит на него преимущественно через призму религиозно-нравственного сознания, что вообще характерно для России с ее традицией судить обо всем на свете прежде всего с этической позиции.

<sup>1</sup> См. *Кантор К.М. Двойная спираль истории. Исторософия проектизма*. Т. 1. М., 2002.

Важно, однако, понять, почему Маркс, а не кто-то другой, оказался здесь почти на целое столетие предметом чуть ли не религиозного поклонения и культа. Почему именно в России, отнюдь не занимавшей в сознании Маркса центрального места, его учение стало путеводной нитью для нескольких поколений? И почему в Москве, а не в какой-то другой столице мира, поставлен памятник Марксу — политическому деятелю и мыслителю совсем другой страны и другой культуры?

Марксизм в России (во всяком случае, до крушения социализма) — не просто научная теория, подлежащая, как и все в науке, обсуждению и критике, а единственно верная, непогрешимая во всех своих составных частях идеология, знающая ответы на все вопросы жизни. Вопреки желанию Маркса и Энгельса покончить со всякой идеологией, заменив ее наукой, именно в России их учение было превращено в идеологию по преимуществу, причем сначала партийную, а затем государственную. Уже одним этим отношение к марксизму в России отличалось от европейского — значительно более трезвого и критического. Свою законченную форму это отношение получит после появления на русской политической сцене партии большевиков. Большевики не только объявили марксизм своей партийной идеологией, предметом своего монопольного владения, но придали ему вид, который и сегодня для многих россиян является единственно подлинной версией марксизма. При всех частных достижениях марксистской мысли в СССР ей, как мы считаем, так и не удалось выйти за рамки этой версии. А чтобы понять, в чем именно она состояла, необходимо предварительно разобраться в природе большевистского движения<sup>1</sup>.

Своим происхождением большевизм обязан не марксизму — искать в учении Маркса его корни, как это делают многие критики марксизма, вряд ли правильно, — а специфическим условиям русской истории и русской революции<sup>2</sup>. Большевизм возник в стране,

<sup>1</sup> Обзор высказываний деятелей русской культуры и истории о природе большевистского движения см.: *Кара-Мурза А.А., Поляков Л.В.* Русские о большевизме. М., 1999.

<sup>2</sup> Ленин, по словам Н.А. Бердяева, «совершал революцию во имя Маркса, но не по Марксу ... Большевизм окончание — см. с. 14

стоявшей перед необходимостью ускоренной модернизации (индустриализации в первую очередь) в условиях исторической и культурной неготовности к ней большинства населения. В такой стране даже после победы в ней буржуазно-демократической революции модернизация не может осуществляться по демократическому сценарию, а сама эта революция быстро перерастает в свою противоположность. Большевики — не причина, а следствие недемократичности страны. Демократия отвергалась ими не в силу идеологической предвзятости, а по причине, имеющей сугубо объективное происхождение. Ни одна из известных к тому времени форм демократии не содержала в себе ответа на два коренных вопроса русской истории, которые во многих странах Европы были решены задолго до установления там демократических порядков.

начало — см. с. 13 гораздо более традиционен, чем это принято думать, он согласен со своеобразием русского исторического процесса. Произошла русификация и ориентализация марксизма» (*Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма*. М., 1990. С. 88-89). Не менее пронизателен в этом отношении Р. Пайпс. В книге «Россия при большевиках» он пишет: «При всех расхождениях современные русские националисты и многие либералы сходились в отрицании связей между Россией царской и Россией коммунистической. Первые потому, что признание такой связи возлагало бы на Россию ответственность за собственные несчастья, которые они предпочитали относить за счет инородцев, в первую очередь евреев. В этом они весьма напоминают консервативные круги в Германии, которые представляют нацизм как феномен общеевропейский, тем самым отрицая его очевидные корни в немецкой истории и особую ответственность своей страны. Такой подход легко находит сторонников, ибо перекладывает вину за все последствия на других. Либеральная и радикальная интеллигенция не столько в России, сколько за рубежом тоже отрицает родственные черты царизма и коммунизма, потому что это превратило бы всю русскую революцию в бессмысленное и слишком дорого оплаченное предприятие» (*Пайпс Ричард. Россия при большевиках*. М., 1997. С. 593-594).

Первый вопрос — крестьянский. Большая часть российского крестьянства — основное население страны — жила в условиях общинно-патриархальной деревни, что служило главным тормозом на пути модернизации страны, ее перехода к частнособственнической (капиталистической) системе отношений. Не государство, а именно сельская община привязывала Россию прочными канатами к традиционному укладу жизни. Можно ли демократическими средствами сломить сопротивление общины, направить развитие страны по капиталистическому руслу?

В крестьянской стране революционная борьба с самодержавием и политическим бесправием если и иницируется какой-то частью образованного городского общества, может быть поддержана крестьянской массой лишь при условии решения главного для нее вопроса о собственности на землю и продукты своего труда. Вопрос о власти значим для нее в той мере, в какой власть решает эту проблему. Критерием хорошей власти является здесь не то, насколько она считается с законом и правом, а насколько в сознании масс предстает как добрая, справедливая, беспощадная ко всем, кого «простой народ» считает своими врагами. Моральное требование к власти — править по совести — важнее здесь любых соображений юридически-правового порядка. Понятно, что отношение к власти, оказываемая ей поддержка основывается здесь более на вере в ее добрые намерения, чем на знании законов, которыми она должна руководствоваться в своей деятельности. Участие масс, обладающих таким сознанием, в революционном процессе никогда не будет иметь своим следствием демократические перемены.

Даже Маркс думал, что революция, если она произойдет в России, может быть только крестьянской и, следовательно, далекой от всякой демократии. «Настанет русский 1793 год, — предупреждал он, — господство террора этих полуазиатских крепостных будет невиданным в истории»<sup>1</sup>. В том же духе высказывался и Энгельс: «Она (русская революция — *В.М.*) начнется, вопреки предсказаниям Бакунина, сверху, во дворце. Но раз начавшись, она увлечет за собой крестьян, и тогда вы увидите такие сцены, перед которыми побледнеют сцены 93 года»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 12. С. 701.

<sup>2</sup> Там же. Т. 29. С. 124.

Уже в конце 90-х гг. в одном из писем к русскому корреспонденту Энгельс писал, что переворот в отсталой стране с многочисленным крестьянским населением может быть осуществлен «ценой страшных страданий и потрясений»<sup>1</sup>. Переход к капитализму сопровождается отрывом значительной части крестьянства от земли, что, естественно, не может произойти безболезненно и бескровно. Поэтому в своем знаменитом письме к Вере Засулич Маркс советовал русским социалистам дожидаться социалистической революции на Западе (о возможности ее победы в России он даже и не помышлял), чтобы затем, встав в хвост Европе, перейти к социализму на базе собственного общинного земледелия, т.е. минуя капитализм. Согласно такому пожеланию Россия и после победы социалистической революции в мировом масштабе должна будет остаться аграрной страной, мировой деревней, передоверив функцию мирового города промышленно развитому Западу. Вряд ли такое пожелание могло устроить русских марксистов. Впоследствии Сталин решит этот вопрос чисто по-русски, предпочтя длительной и неопределенной в своих результатах новой экономической политике Ленина (тоже не слишком демократической, учитывая сохраняющуюся руководящую роль партии) раскулачивание и насильственную коллективизацию. А как бы решили этот вопрос другие партии, приди они к власти? Допустим, коллективизацию они заменили бы на хуторизацию и фермеризацию (как при Столыпине), но ведь тоже насильственную, поскольку добровольный выход из общины, как показывает мировая практика, затянулся бы на века.

Второй вопрос — национальный. Не в том дело, что Россия — многонациональная страна (таких стран много), а в том, что каждый народ живет здесь на своей исторической территории, сохраняет связь со своими богами, языком, традициями и культурой, так и не успевшими переплавиться в одном общем котле. Что может заставить эти народы жить вместе, в одном государстве? Опыт существования многонациональных государств подобного типа (за исключением, возможно, маленькой Швейцарии) свидетельствует не в пользу демократии. Любая попытка демократизации тут же приводит к их распаду по национальным границам, последним примером чему может

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 39. С. 35.



служить Югославия, а до нее — все европейские империи, включая царскую Россию. И не всегда этот распад означает переход к демократии; у власти обычно оказываются радикальные в своем национализме партии и движения. Образованный по инициативе большевиков СССР явился наиболее грандиозной в XX веке попыткой сохранить целостность государства при наличии множества образующих его народов и наций, но и эта попытка, как выяснилось, была не слишком демократической. После распада СССР та же проблема стоит перед современной Россией, считающей себя многонациональной федерацией. Можно ли решить ее демократическим путем? Пример Чечни говорит, пожалуй, об обратном.

Наличие этих двух нерешенных в русской истории проблем стал причиной перехода части русской социал-демократии на позиции большевизма. К учению Маркса это не имеет прямого отношения. Примерно в том же направлении эволюционировали и некоторые социалистические партии в странах Европы, потерпевших поражение в Первой мировой войне: в Италии это привело к фашизму, в Германии — к национал-социализму. С большевизмом их объединял отказ от демократии как формы политического правления и инструмента модернизации. Но если большевики — даже в самый жесточайший период развязанного ими государственного террора — не порывали связи с марксизмом, сохраняли видимость верности ему, что в немалой степени способствовало его дискредитации, то итальянские фашисты и немецкие нацисты, порой даже сочувствуя и подражая методам большевистского правления, не хотели иметь с учением Маркса ничего общего.

Причину возникновения большевистского и подобных ему движений часто ищут в дурном характере и злых намерениях их вождей. О сходстве Муссолини и Гитлера с Лениным и Сталиным написано множество страниц<sup>1</sup>. Но как объяснить их почти одновременный приход к власти в столь все же разных странах, как Италия, Германия и Россия? Ведь не просто случай способствовал их стреми-

<sup>1</sup> «Ни одна крупная фигура среди социалистов в Европе до Первой мировой войны не носила большего сходства с Лениным, чем Бенито Муссолини» (*Пайнс Ричард*. Россия при большевиках. С. 296).

тельному возвышению. Своей политической карьерой они обязаны, видимо, не только проявленной ими воли к власти, но существовавшему в этих странах реальному общественному запросу на лидеров подобного толка.

Диктаторы не приходят к власти по собственному желанию. Хотя претендентов на эту роль хватало во все времена, их появление в XX веке — причем не где-нибудь, а в странах европейского континента — свидетельство сложившейся в этих странах общественной ситуации, в которой диктаторским режимам не было альтернативы. При других режимах существование этих стран как суверенных государств, способных достигнуть военного и промышленного паритета со странами-победительницами, был бы, видимо, сильно затруднен. Не удивительно поэтому, что новоявленные диктаторы вышли из рядов не консерваторов и традиционалистов, мечтающих о реставрации старых порядков, а из среды социалистов и анархистов, более всех говоривших о прогрессе и наступлении новых времен. Все они оправдывали свою власть исключительно заботой о будущем процветании и величии собственной нации, государства или трудящихся классов. А чем еще можно соблазнить народ, проигравший войну и оказавшийся в состоянии разорения и нищеты? Обещание покончить с национальным унижением и бедностью, от кого бы оно ни исходило, оказывается здесь важнее любых призывов к свободе и демократии. Что же говорить о русском крестьянстве, веками мечтавшем не о Конституции и правовом государстве, а о собственной земле и жизни досыта? Откуда ему было знать, что одно без другого просто не существует?

В передовых странах Запада промышленная модернизация осуществлялась, как правило, в режиме демократии и рыночной (капиталистической) экономики. Но можно ли посредством демократии модернизировать страну, в которой не сложилось гражданское общество, а средний класс находится в зачаточном состоянии? И как с помощью демократии сохранить территориальную целостность государства, которая перестала быть монархией и империей? Ни у кого из противников большевизма не было ответа на эти вопросы — ни у русских либералов, ни у народников, ни у русских социал-демократов (меньшевиков), воспитанных на идеях европейского марксизма. Короткое пребывание у власти Временного правительства подтвердило неготовность России к демократии в полной мере. По

сравнению со своими политическими противниками, так и оставшимися в XIX веке, именно большевики оказались в этот период людьми XX века.

Главным символом политической веры XIX века была либеральная идея свободы. Именно она владела умами противников большевизма. По их мнению, достаточно было покончить с самодержавием, установить республиканский строй, объявить все население страны свободными гражданами России — и все остальное решится само собой: наступит эпоха демократии и экономического процветания. Царя убрали, но результат оказался прямо противоположным — развал армии, распад государства, хаос и анархия. Возникла реальная угроза не только военного поражения, но и гибели государства.

Но ведь и большевики победили в борьбе за власть не по причине своей преданности марксизму, а в силу наличия у них централизованной и сплоченной вокруг своих вождей партии, исполненной решимости взять на себя руководство страной, любыми средствами восстановить порядок и дисциплину. Вера в мощь монолитной партии, построенной по принципу монашеского ордена или религиозной секты, и стала политической верой XX века, вполне созвучной отставшим в своем развитии странам, вынужденным искать пути и средства своей ускоренной модернизации. Большевики первыми сформулировали и претворили в жизнь принципы этой веры, став победителями в политической борьбе. Нельзя назвать их победу ни случайной, ни даже напрасной. Никто больше их не сделал для модернизации страны, пусть и недемократическими средствами, в режиме традиционной для России мобилизационной экономики. Можно сколь угодно негативно оценивать предложенную ими модель развития, но для России начала XX века она была, очевидно, единственно возможной. Даже сегодня, когда с марксизмом и социализмом вроде бы покончено, мы являемся свидетелями возрождения веры в спасительную силу централизованной власти, в так называемую властную вертикаль, что еще раз доказывает не марксистское, а русское происхождение этой веры, питавшей когда-то и большевиков. Не означает ли это, что буржуазно-демократическая революция в России так и не завершилась, не стала до конца ни буржуазной, ни демократической и потому не может служить надежной гарантией от новых рецидивов большевизма? Только в контексте разразившей-

ся в России, но так и не победившей буржуазной революции можно понять явление большевизма.

Русская революция началась, как известно, не в Октябре и осуществлялась силами не одних только большевиков. За 12 лет, начиная с 1905 года, в России произошло три революции, первая из которых окончилась поражением. Можно считать их разными революциями, но можно видеть в них последовательные фазы одной и той же революции, сходной в чем-то с Великой французской революцией. Февраль дал победу умеренно-революционным силам, Октябрь — радикальным. Он лишь довел до конца революционный процесс, начатый Февралем. Большевики — те же якобинцы (так, во всяком случае, они думали о себе), только их нахождение у власти затянулось на более длительный срок. Революция в своем движении как бы описывает полную дугу от короткой «демократической увертюры» (термин Питирима Сорокина) до грозного финала однопартийной диктатуры. Таков закон любой революции. Раз она случилась, все остальное неизбежно. Не большевики, а начавшаяся в России революция предрешила такой финал. Бердяев был прав, когда писал, что большевики были не творцами, а орудием революции, которая всегда идет до конца.

С этой точки зрения, Октябрь стал лишь эпизодом, пусть и значительным, в той по существу буржуазной революции, которая разыгралась в России в начале века, Большевики лишь направили ее по традиционному для России руслу государственного патернализма. Пишу об этом не с целью оправдания большевистского террора, всех тех эксцессов и крайних проявлений насилия, которые сопровождают любую революцию. Вообще о любой революции нельзя судить с моральной точки зрения, обвинять ее в жестокости и негуманности. С таким же успехом можно осуждать рабство, войны, эксплуатацию — этим не решишь проблему их существования в истории. Революция по природе своей — действие не правовое и моральное, а силовое. Насилие, террор, гражданская война — все, что ставится ей в вину, и есть ее метод, вполне легитимный с революционной точки зрения. Добрых, не кровавых революций не бывает. Нельзя доводить дело до революции, но раз она началась, бесполезно предъявлять ей моральный счет. Она ответственна за свои жертвы не более, чем землетрясение отвечает за нанесенный им ущерб. Осуждая Октябрь, не-

обходимо осудить тогда и все революционное движение в России, охватившее собой все поколения русской интеллигенции. А заодно надо осудить и всю русскую историю, ставшую для этого движения питательной почвой. Если почва рождает революцию, последняя рано или поздно напоит ее кровью.

Важно, однако, то, что крайности и жестокости Октября, объяснимые неготовностью России к буржуазно-демократическим преобразованиям (она и сейчас во многом не готова к ним), менее всего можно поставить в вину марксизму. Судьба марксизма в России, превратившая его в ненавидимую многими официальную идеологию, объясняется не просчетами и изъятиями в учении Маркса, которые в нем, конечно, были, а тем, как это учение было использовано большевиками. Пытаясь обосновать с его помощью пролетарский и социалистический характер осуществленной ими революции, для чего не было никаких оснований ни в теории, ни в действительности, они превратили его в карикатуру на самого себя, исказили содержащееся в нем видение будущего.

Возможно, большевики и думали, что открывают новую страницу в истории человечества — его переход от капитализма к социализму, в действительности революция, в которую они были втянуты самим ее ходом, была вызвана поражением России в мировой войне, ставшим следствием ее традиционной научно-технической и социальной отсталости от передовых стран Европы. В этих странах задача модернизации решалась на этапе капитализма, в России же, где капитализм был в зачаточном состоянии, она могла быть решена какими-то иными путями и средствами. Обоснование им Ленин и попытался найти в марксизме, приспособив его тем самым к решению совсем не той задачи, ради которой он создавался. Именно ему принадлежит «заслуга» соединения большевизма с марксизмом. Но почему с марксизмом, а не с каким-то другим учением? Что могла дать крестьянской стране вера Маркса в способность пролетариата победить буржуазию и построить новое общество? При всей своей, по его словам, «влюбленности в марксизм» Ленин все же не был слепым фанатиком, плохо разбиравшимся в реальной ситуации и не способным перешагнуть через любую догму, если она мешала делу. Что заставило его именно в марксизме увидеть решение задачи, стоявшей перед Россией?

Будучи основателем большевистской партии, Ленин никогда не претендовал на роль теоретика марксизма, еще одного его классика, считая себя лишь учеником Маркса. Так, собственно, его и оценивали при жизни. В лучшем случае ему отводилась роль выдающегося политического практика, призванного воплотить учение Маркса в жизнь — если не в мировом масштабе, то хотя бы в масштабе собственной страны. Если Маркс — гений мысли, то Ленин, по оценке его ближайшего окружения, — гений революционного действия. Примерно так характеризовал его, например, Троцкий. В статье «К истории русской революции» он писал: «Маркс весь в "Коммунистическом манифесте", в предисловии к своей "Критике", в "Капитале". Если бы он даже не был основателем I Интернационала, он навсегда остался бы тем, чем является сейчас. Наоборот, Ленин весь в революционном действии. Его научные работы — только подготовка к действию. Если бы он не опубликовал в прошлом ни одной книги, он навсегда вошел бы в историю таким, каким входит теперь: вождем пролетарской революции, основателем III Интернационала»<sup>1</sup>. Похоже, Ленин соглашался с такой оценкой своей исторической роли. Он и сам говорил, что марксизм для него — не догма, а руководство к действию. Классиком марксизма, основоположником его особой теоретической версии (или «догмы») под названием «ленинизм» его сделали после его смерти и не без прямого на то пожелания Сталина.

По мнению К.М. Кантора, для Сталина «Ленин и как теоретик был не менее значимой фигурой, чем Маркс. Фактически Сталин осуществил под именем "марксизма-ленинизма" подмену марксизма ленинизмом, который был, вопреки утверждениям Л. Троцкого, А. Грамши и многих других, не только практикой, но и теорией»<sup>2</sup>. Правда, ленинизм, как считает К.М. Кантор, «был практикой совсем иной, ленинской, а не марксовской теории, хотя в ленинской теории можно обнаружить следы учения Маркса»<sup>3</sup>. Марксизм в интерпретации Ленина стал теоретическим обоснованием большевизма, его по-

<sup>1</sup> *Троцкий Д.* К истории русской революции. М., 1990. С. 235.

<sup>2</sup> *Кантор К.* Двойная спираль истории. Историософия проективизма. Т. 1. С. 814.

<sup>3</sup> Там же. С. 815.

литических целей и задач, хотя среди большевиков были и другие, претендовавшие на ту же роль — Богданов, Троцкий, Бухарин, не говоря уже о самом Сталине. Но все они апеллировали к Ленину как высшему авторитету, а в его лице — к Марксу. Что же самого Ленина привлекало в Марксе?

В оценке Ленина Маркс — не просто гениальный мыслитель, но в первую очередь революционер — теоретик пролетарской *революции* и *диктатуры* пролетариата. Слова «революция» и «диктатура» здесь ключевые. Именно они стали для Ленина решением стоящей перед Россией задачи. Слово же «пролетарская» в сочетании с революцией и диктатурой означало для Ленина лишь то, что Россия в своем окончательном виде не может быть ни крестьянской, ни буржуазной. Крестьянская Россия — синоним ее отсталости, уходящего прошлого, а буржуазная Россия еще не появилась, и бессмысленно ждать, когда она наконец появится.

Но откуда взяться в России революционному пролетариату — продукту зрелого капитализма? О какой диктатуре пролетариата может идти речь при отсутствии сформированного в национальном масштабе рабочего класса? В этом пункте Ленин, считавший себя ортодоксальным марксистом, пытается выдать за марксизм то, что им вовсе не является. В отсутствии пролетариата как революционного класса его вполне может заменить революционная партия пролетариата. Если авторы «Манифеста Коммунистической партии» видели в партии политическую организацию реально происходящего рабочего движения, то Ленин превратил партию в самостоятельную и профессионально организованную политическую силу, иницирующую, направляющую и возглавляющую это движение. Для Маркса и Энгельса без пролетариата, осознавшего свою революционную силу, нет партии, для Ленина без партии нет и не будет революционного пролетариата. В связке «класс» и «партия» Ленин ставит партию на первое место, видя в ней главное условие превращения пролетариата из «класса в себе» в «класс для себя».

На первых порах задачей партии, как считал Ленин, является «внесение революционного сознания» в рабочие массы, до которого они сами никогда не поднимутся. Уже такая постановка вопроса расходилась с взглядами Маркса, несравненно более высоко оценивавшего возможности европейского пролетариата. До определенно-

го момента ленинская версия была терпима в среде русской социал-демократии, хотя уже тогда вызвала в ней внутренний раскол на большевиков и меньшевиков. С нарастанием в стране революционной ситуации становится, однако, ясным более глубокий замысел Ленина — превратить партию из агитатора и пропагандиста в главный штаб революции. Пожалуй, первым среди марксистов Ленин увидел в революции не только искусство, но особый вид профессиональной деятельности, а в людях, делающих ее, — профессиональных революционеров. Совершить ее могут те, кто заранее подготовлен к взятию власти насильственным путем. От самих пролетариев здесь мало что зависит. От их имени можно создавать партии и провозглашать лозунги, к ним можно апеллировать, присягать им на верность, агитировать их, но сами по себе никакой революции они совершить не могут. Ставка не на класс, а на по-военному организованную и вооруженную партию, формирующуюся в условиях подполья и нелегалщины, достаточно ясно говорит о том, что означает такая революция. По существу она отождествляется с политическим заговором и военным переворотом. Октябрьская революция, назвавшая себя пролетарской, осуществлялась большевиками именно по такому сценарию.

А что дальше? Нельзя забывать, что большевики решились на переворот в надежде на то, что он станет прологом мировой пролетарской революции. Они хотели только начать, искренне думая, что тут же будут поддержаны европейским рабочим классом. О том, что нужно делать после революции, никто из них всерьез не задумывался. К доказательству необходимости и возможности революционного «прорыва» цепи мирового капитализма в ее «слабом звене» собственно и сводится весь ленинизм — во всяком случае, в своей до-революционной части. Орудием такого «прорыва» и должна была стать созданная Лениным партия большевиков. Она училась не тому, как строить социализм, а как брать власть, причем, разумеется, не демократическим, а силовым путем. Ленинизм — это закамуфлированная под марксизм российская версия заговорщической организации, ставящей перед собой задачу въехать во власть на плечах неминуемой буржуазно-демократической революции. В России идейными предтечами этой версии были не Маркс и Энгельс, а Чернышевский, Ткачев, Нечаев, некоторые другие представители русского революци-



онного народничества. Именно в этой версии марксизм был сведен к апологии насильственного захвата власти, что сделало его в глазах мировой общественности антидемократическим пугалом, идеологией политического экстремизма и волюнтаризма.

Но разве не сам Маркс был автором теории классовой борьбы, пролетарской революции и диктатуры пролетариата? Все так, но свою теорию он сформулировал применительно к европейской истории, и потому у него и сразу же после него она проделала в Европе иную эволюцию, чем в России. Маркс жил все-таки в эпоху, когда демократия во многих странах Европы давно уже стала реальностью. В зрелый период своего творчества он вместе с Энгельсом пришел к выводу, что при наличии демократических порядков рабочие могут завоевать политическую власть не революционным, а мирным путем — посредством участия в демократических выборах. Демократия тем самым уже в границах буржуазного общества может быть использована для постепенного осуществления социалистических реформ. Эта идея дала начало так называемому демократическому социализму, ставшему программной установкой многих современных социал-демократических партий на Западе. Впоследствии западный марксизм вообще откажется от идеи насильственного захвата власти, коль скоро она существует в демократической форме. Насилие оправдано в борьбе с тиранией, но не там, где демократия уже победила.

В начале своей деятельности Маркс и Энгельс действительно были убеждены в том, что только пролетарская революция сможет обеспечить полное торжество демократии. К концу жизни они склоняются к тому, что и в своей буржуазной форме она может стать методом решения социальных проблем, включая переход к социализму. Правда, пройти до конца дистанцию, отделяющую демократию от революции, они так и не смогли, что послужило причиной определенной противоречивости, непоследовательности в их поздних высказываниях. Тем не менее в пору своей творческой зрелости они значительно больше привержены демократическому пути развития, чем в молодости. Поэтому логичным выглядит и тот вывод, который был сделан уже их ближайшими друзьями и соратниками по германской социал-демократии: последней революцией, имеющей хоть какой-то исторический смысл, является буржуазно-демократическая

революция, после чего наступает время мирного, эволюционного развития. Политическая революция оправдана как способ перехода от абсолютизма или самодержавия к демократии, но с установлением последней перестает быть локомотивом истории, уходит в область исторических воспоминаний. Любая попытка революционного захвата власти после того, как демократия уже победила, чревата для демократии самыми тяжелыми последствиями<sup>1</sup>.

Октябрь стал наглядным подтверждением этого вывода. Ленин даже не скрывал антидемократического характера совершенного им политического переворота, мотивируя его якобы классовой склонностью пролетариата к диктаторской форме правления. Реформистскому — западному — варианту марксизма он противопоставил свой крайне радикалистский, революционный вариант, делающий ставку на «ничем не ограниченное насилие», не сдерживаемое ни правом, ни моралью. Нигилистическое отношение к демократии, традиционно свойственное российскому менталитету — официальному и народному, и отличает ленинизм от марксизма. В трактовке Лениным диктатуры пролетариата, которую он считал главным в марксизме, это проявилось в полной мере.

Понятие «диктатура пролетариата» Маркс, как известно, заимствовал у бабувистов и бланкистов. Однако в отличие от них он понимал ее не как насильственное подавление одного класса другим, что по существу является зеркальным отражением буржуазной диктатуры (примером чему служил у него бонапартизм), а как завоевание рабочим классом самой широкой политической демократии, причем не только для себя, но и для всех. Диктатура пролетариата тем и отличается от буржуазной диктатуры, что, будучи властью большинства, не нуждается в диктаторском режиме с его репрессивно-бюрократическим и военным аппаратом подавления, строится на основе выборности и общедоступности всех общественных и государственных должностей, равенства всех перед законом, политических и гражданских свобод. Марксу и в голову не приходило выбрасывать за борт завоевания буржуазной демократии. Он лишь хотел сделать ее достоянием всех слоев общества, наполнить предельно

<sup>1</sup> На эту тему см. более подробно: *Ойзерман Т.И.* Марксизм и утопизм. М., 2003.

широким социальным содержанием. Впоследствии социалистические партии на Западе вообще откажутся от понятия «диктатура пролетариата», предпочтя ему идею демократического — правового и социального — государства.

Не то у Ленина. В его интерпретации диктатуры пролетариата упор делается даже не на пролетариат, а на диктатуру. А поскольку пролетариат реально существовал для Ленина лишь в лице его авангарда — партии большевиков, диктатура пролетариата свелась у него фактически к власти не класса даже, а партии, никем, естественно, не избираемой и потому осуществляющей свою власть диктаторскими методами. Внутрипартийная дисциплина с ее принципами «демократического централизма» и идеологического монизма становится нормой жизни для всего общества, а сама партия обретает значение надгосударственного органа власти, диктующего всему обществу свои законы и приоритеты. Это и было политическим открытием ленинизма — чем-то принципиально новым, небывалым во всей предшествующей истории политической мысли (даже по сравнению с теориями абсолютной монархии и самодержавной власти). С марксизмом оно не имеет ничего общего. Если Маркс и Энгельс, рассуждавшие о взятии власти пролетариатом в условиях уже сложившейся буржуазной демократии, ничего лучшего, чем эта демократия, так и не придумали, то Ленин, живший в крестьянской стране, не знавшей никакой демократии, мог положиться в процессе взятия власти только на силу и мощь собственной партии. В такой стране демократы к власти не приходят, а если приходят, то быстро ее теряют. Ленинизм в этом смысле — чисто российская теория, выдававшая за марксизм традиционную для России апологию, пусть несколько и модернизированную, государственного деспотизма. Ленин, несомненно, хотел цивилизовать страну, но методами куда более варварскими, чем даже те, которые использовали его предшественники по власти.

Расхождение большевизма с марксизмом станет особенно очевидным после того, как большевики, придя к власти, распростятся с мечтой о мировой революции и заговорят о «построении социализма в одной стране». Но как строить то, о чем ничего не знаешь? И у Маркса на эту тему практически ничего не сказано. Если первое поколение большевиков еще как-то пыталось сочетать «диктатуру про-

летариата» с «пролетарской демократией» в лице Советов рабочих, солдатских и крестьянских депутатов, то сразу же после Октябрьской революции с ее лозунгом «Вся власть Советам!» партийные комитеты в центре и на местах полностью возьмут под свой контроль деятельность Советов всех уровней. Власть в коммунистической России вопреки названию никогда не была советской, оставаясь до конца властью партийно-бюрократического аппарата и его руководящих органов. Опасность бюрократического перерождения партии осознал в последние годы своей жизни и Ленин (об этом же, находясь в эмиграции, писал Троцкий), но ему так и не удалось переломить логику развития им же созданной политической системы. Во времена Сталина и после него «ведущая, направляющая и руководящая роль партии» стала непреложным и определяющим фактом советской жизни, окончательно закрепленным в знаменитой шестой статье брежневской Конституции.

Сосредоточение всей полноты власти в руках партийных бюрократов, якобы лучше других понимающих учение «марксизма-ленинизма» и стоящих на страже социалистического пути развития, не имело ничего общего ни с марксизмом, ни с социализмом в его марксистском истолковании (об этом более подробно будет сказано далее). Для людей, избравших путь партийной карьеры, критерием их выдвижения наверх служила, конечно, не их марксистская образованность (Брежнев признавался, что не читал ни строчки из текстов Маркса), а личная преданность высшему партийному руководству. В лучшем случае они могли быть прагматически мыслящими политиками (как, например, Косыгин), способными предложить какие-то разумные реформы в области хозяйственной деятельности, но никто из них не поднимался выше той идеологической догматики, которая сложилась в период сталинского правления. Ни один из них не стал сколько-нибудь значительным марксистским теоретиком, да и сам марксизм был им ни к чему. Осеняя себя марксистским знаменем, ставя Марксу памятники и развешивая повсюду его портреты, они не были марксистами ни по образу мышления, ни по стилю своего поведения. Чиновничья спесь в сочетании с дремучим невежеством как раз в том, в чем они мнили себя главными знатоками, выдавала их прямое родство не с марксистами и социалистами, а с хорошо знакомой по русской литературе отечественной бюрократи-

ей. Своей главной идеологической работой они считали пресечение любой критики в адрес режима, который возвел их на вершину власти, особенно если эта критика исходила от людей с марксистскими убеждениями. Борьба с «вражеской пропагандой», ставящей под сомнение правомочность существующего строя, собственно, и исчерпывала для них значение и ценность марксистской теории.

Этим, видимо, объясняется то, почему наиболее талантливые советские марксисты (такие, например, как Э.В. Ильенков) предпочитали писать о Марксе преимущественно как о логике или гносеологе, чем как о социально-политическом мыслителе. Лучшее, что написано о Марксе в России, касается понимания им сознания, но не бытия. Последнее было цензурировано властью до такой степени, что отбивало у мыслящих людей вообще какое-либо желание заниматься этим. Никто из них всерьез не относился к той «части» марксистского учения, которая обозначалась у нас как научный коммунизм. И исторический материализм не был в большом почете у философской молодежи. Но тем самым перекрывался путь к пониманию действительного смысла всего учения.

Маркс, несомненно, искал ответы на интересующие его вопросы не в сознании человека, а в его общественном бытии, которое он и хотел сделать предметом научного познания. Бытие для него — не метафизическая, а социально-историческая категория, постигаемая средствами не философского умозрения, а строго теоретического анализа. Одновременно его теория бытия — не просто эмпирическая констатация и систематизация наблюдаемых в опыте социальных явлений (в духе социологического позитивизма), а их критика в качестве исторически преходящих, претерпевающих постоянные изменения феноменов. Особенностью теоретического мышления Маркса является его критический, или исторический, характер, не позволяющий абсолютизировать, увековечивать ни одну из наличных форм социальной действительности. Критическая направленность его мышления диктует свои законы логической систематизации и понимается как постижение объекта в его исторической конкретности и временности.

Сосредоточив свое внимание на логической проблематике «Капитала», наши философы порой упускали из виду ее прямую связь с задачей научной критики капитализма (и соответствующей ему эко-

номической теории) как особой и преходящей формы исторического развития. Вне этой критики логика «Капитала» теряет всякий смысл и значение. Так, например, метод восхождения от абстрактного к конкретному трактовался ими как *логический* метод построения экономической теории, но не как *исторический* метод критики этой теории, позволяющий установить исторические границы существования как самой теории, так и исследуемого ею объекта. Логика, даже диалектическая, никогда не вытесняла из сознания Маркса реальной истории во всей конкретности и множественности ее проявлений. Учение о методе в его представлении неотделимо от учения о бытии, а гносеология (теория познания) от онтологии (теории бытия). Что вообще можно сказать о познании, если не определен его предмет?

С этой точки зрения никаких двух материализмов — диалектического и исторического — не существует, как не существует двух «материй» — природной и исторической. Мир материален, субстанциально един не как абстрактное тождество природы и истории, постигаемое метафизическим путем, а как действительность, полагаемая человеческой деятельностью, т.е. исторически. В своем единстве он существует только в истории и открывается посредством исторического познания, частью которого является познание природы. Маркс, несомненно, следовал гегелевскому предписанию «понимать субстанцию как субъект», но только природу субъективности усматривал не в мышлении, а в общественном труде. Диалектика для него — человеческий способ жить в истории, творить ее, а потому и мыслить действительность как исторический мир, как единство субъекта и объекта, деятельности и действительности, мышления и бытия, теории и практики.

В таком истолковании она — не просто логика и теория познания, как о том Ленин вычитал у Гегеля, но способ существования человека как практически действующего субъекта истории. Попытка многих советских философов разрабатывать диалектику на материале естественных наук в силу их, как уже говорилось, нежелания заниматься общественным бытием приводила, как правило, к подмене диалектики позитивистской методологией науки. Но даже и тогда, когда они пытались сохранять верность диалектико-материалистическому мышлению, оно представало у них в виде некото-

рой абстрактной философской теории познания с ее общими законами диалектики, никак не связанной с реальной практикой общественного развития. Отсюда и разделение диалектического и исторического материализма — прямой результат разрыва между сознанием и бытием.

В какой-то мере этот разрыв был спровоцирован Лениным, разделившим учение Маркса на философию (диамат и истмат), политическую экономию и научный социализм (очевидно, под влиянием критики Энгельсом трудов Дюринга под теми же названиями), причем вопреки очевидному желанию самого Маркса противопоставить всем им единую картину человеческого развития как «естественно-исторического процесса». В еще большей мере этот разрыв был спровоцирован самим «реальным социализмом», демонстрировавшим полное несоответствие вообще какой-либо логике развития. Диалектику предпочитали искать в природе или в познании, но не в реально существующем обществе. Замыкание в границы исключительно логико-методологической проблематики науки стало для советских марксистов своеобразным способом ухода от существующей действительности и ее проблем.

Но отсюда следовало явное несовпадение с Марксом многого из того, что у нас выдавали за марксистскую философию. В первую очередь сюда следует отнести так называемую ленинскую теорию отражения — учение о зеркальном отражении объекта в сознании субъекта. Для Маркса сознание — не просто отражение человеком внешнего мира, но осознанная форма творения им этого мира, его практического изменения, превращающего природный объект в исторический и культурный феномен. Оно впервые пробуждается в процессе преобразования человеком «вещества природы» в общественно полезный предмет. Хотя о «деятельной природе сознания» писалось достаточно много, сама деятельность понималась преимущественно как теоретическая, а не практическая деятельность, ограничивалась рамками создания научной теории, а не реального мира. Сознание, по Марксу, не просто деятельно, но практически, предметно деятельно, непосредственно участвуя в процессе реального производства человеком своей жизни, преобразования природы в культуру. Совершаемый в головах индивидов обратный процесс превращения культуры в квазиприродный объект, а исторической науки в абстрактную

экономическую или социологическую теорию Маркс называл превращенной формой сознания, в приверженности к которой обвинял всю предшествующую ему экономическую и социальную науку.

Каков же общий итог? Анализ советского (большевистского) марксизма интересен в плане не какого-то особого, недоступного другим прочтения Маркса, а понимания самой России, пытавшейся в определенный период своего исторического существования выразить на языке марксизма собственные проблемы. Маркс — европейский мыслитель, достоинства и недостатки которого видны лишь в контексте европейской истории. С позиции этой истории его и надо судить. То, что происходило в России под его именем, менее всего можно поставить ему в вину. Марксизм на русской почве — одна из аберраций русского сознания, так пока и не нашедшего для себя адекватную форму самовыражения. Модное ныне отношение к Марксу как главному источнику зла (особенно со стороны тех, кто еще недавно делал карьеру партийного идеолога) скрывает то, что причину происшедшего в России нужно искать в самой России. И без марксизма она вполне может повторить опыт большевизма — пусть под другими лозунгами и знаменами. Большевизм без марксизма — вполне реальная перспектива. Россия все еще в поиске решения собственных проблем, и пока рано судить о том, чем в конечном счете обернется этот поиск.



## Был ли Маркс утопистом?

В обширной критической литературе о Марксе обвинение его в утопизме — пожалуй, наиболее распространенное. Вопреки тому, что сам Маркс думал о себе, претендуя на создание научной теории истории, названной им материалистическим пониманием истории, в нем часто видят не ученого, а утописта, предпочитающего знанию о том, что было и есть, пророчество о том, чего никогда не будет. Прделанный Марксом научный анализ современного ему общества перечеркивается в глазах его критиков якобы совершенно ненаучной проповедью коммунистической утопии. В сознании многих коммунистическая вера в отличие от любой другой, похоже, несовместима со званием ученого.

Противоположность утопии и науки была ясна уже Марксу, но лишь в XX веке — в рамках социологии знания — утопия стала рассматриваться не как личный порок того или иного мыслителя, а как неискоренимое свойство сознания, находящегося не только в теоретическом, но и практическом отношении к социальной действительности, ставящего перед собой задачу ее изменения и преобразования. Под утопией, согласно Карлу Манхейму, автору знаменитой «Идеологии и утопии», следует понимать такие феномены сознания, которые, будучи трансцендентны бытию, «стремятся преобразовать существующую историческую действительность, приблизив ее к своим представлениям»<sup>1</sup>. Являются ли эти представления абсолютно утопичными, т.е. никогда не реализуемыми, или относительно утопичными, т.е. не реализуемыми в рамках данного социального порядка, каким он предстает в глазах его представителей, — вопрос,

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

ставящий под сомнение любую попытку судить об утопичности того или иного воззрения с позиции абстрактного наблюдателя, мыслящего вне конкретного социального контекста. Ведь то, что кажется утопичным в отношении одного порядка, может быть вполне реалистичным в отношении другого порядка. «Здесь все дело в нежелании выходить за пределы данного социального порядка. Это нежелание лежит в основе того, что неосуществимое на данной стадии бытия рассматривается как неосуществимое вообще... Называя без какого-либо различия утопичным все то, что выходит за рамки данного порядка, сторонники этого порядка подавляют беспокойство, вызываемое "относительными утопиями", которые могли бы быть осуществлены при другом социальном порядке»<sup>1</sup>.

То, что кажется утопией сегодня, завтра может стать действительностью. Так, идея свободы для поднимающейся революционной буржуазии была утопией, которая после ее победы обрела черты частично осуществленной реальности. Из утопии, взрывающей старый порядок, она превратилась в идеологию, оправдывающую новый реально установившийся порядок. Любая форма сознания, выходящая по своим пожеланиям и требованиям за рамки существующего строя, предстает как утопия. Таких в истории Нового времени, как считает Манхейм, было четыре — «оргастический хилиазм анабаптистов», «либерально-гуманистическая идея», «консервативная идея» и «социалистически-коммунистическая утопия». Уничтожая друг друга во взаимной борьбе, они постепенно сходили с исторической сцены. Установившийся в результате индустриализации и рационального овладения природой общественный порядок несовместим ни с утопиями, ни с идеологиями, нуждается в сознании, полностью соответствующем действительности, исключаящем из себя все виды трансценденции. Такое сознание может быть только научным.

Социализм в лице Маркса, по мнению Манхейма, впервые применил в борьбе с враждебными себе утопиями метод научного социологического анализа, вскрывающего их социальную и историческую обусловленность, позволяющего обнаружить их классовую заинтересованность и ангажированность. Правда, то же самое он забыл сделать по отношению к самому себе. Когда и он подвергнется тако-

<sup>1</sup> Там же. С. 168-169.

му же анализу, век утопии кончится. «Мы приближаемся к той стадии, когда утопический элемент полностью (во всяком случае в политике) уничтожит себя в ходе борьбы своих различных форм»<sup>1</sup>.

Но вот что интересно: мир без утопии не кажется Манхейму слишком привлекательным. Ведь утопии до сих пор делали возможной историю в плане изменения ее духовной структуры, способствовали ее пониманию как целостности. Мир без утопии — это антиутопия, лишаящая человека веры в будущее и воли к созиданию нового мира.«... В будущем действительно можно достигнуть абсолютного отсутствия идеологии и утопии в мире, где нет больше развития, где все завершено и происходит лишь репродуцирование, но... полнейшее уничтожение всякой трансцендентности бытия в нашем мире приведет к такому прозаическому утилитаризму, который уничтожит человеческую волю... Исчезновение утопии создаст статичную вещьность, в которой человек и сам превратится в вещь»<sup>2</sup>. Мир, в котором нет утопии, т.е. полностью рационализированный мир, — это самая страшная утопия, которая может прийти в голову человеку. В таком мире человек «утратит волю создавать историю и способность понимать ее»<sup>3</sup>.

Без утопии нет истории, утверждает Манхейм. И это верно, если под историей понимать реальный процесс. Но возможно ли сочетать утопию с наукой, в том числе исторической? Утопическая наука — очевидная бессмыслица, подобная, например, «деревянному железу». Обвинение в утопизме — приговор любой науке. Подобное обвинение в адрес Маркса ставит под сомнение само его право называться ученым.

Наиболее обстоятельной попыткой проанализировать учение Маркса на предмет его связи с утопическим мышлением стала сравнительно недавно вышедшая у нас книга Т.Н. Ойзермана «Марксизм и утопизм» (М., 2003). Эту книгу можно назвать первым в российском марксоведении опытом *научной критики марксизма*. Не отрицая в целом определенной научной ценности марксизма, автор книги в то же время констатирует историческую относительность и утопичность ряда содержащихся в нем выводов и положений.

<sup>1</sup> Там же. С. 209.

<sup>2</sup> Там же. С. 219.

<sup>3</sup> Там же.

Свою задачу Т.И. Ойзерман видит в различении в марксизме его научного и утопического элементов. Наличие последнего объясняется как генетическими связями марксизма с утопическим социализмом, так и причинами внутреннего порядка. Именно утопическим элементам марксизма автор книги уделяет наибольшее внимание, что вполне объяснимо после многих лет господства у нас тезиса о том, что учение Маркса верно, а потому и всеильно во всех своих пунктах. К этим элементам он относит многое из того, что еще вчера считалось непререкаемой истиной — например, идею отмирания товарно-денежных отношений, учение об исторической миссии пролетариата как могильщика капитализма, представление о неизбежности пролетарской революции, негативную оценку частной собственности и пр. Одновременно с этим переосмысливается роль самой утопии в истории, которую Т.И. Ойзерман склонен оценивать не только отрицательно, но и положительно. Утопия трактуется им не просто как заблуждение ума или фантастическая выдумка, подлежащая устранению, но как неизбежное следствие долгосрочных исторических предвидений и прогнозов, как важнейший элемент любой позитивной критики существующего порядка вещей. В истории Нового времени утопии играли подчас весьма прогрессивную роль, мобилизуя массы на борьбу за лучшее будущее, давая им социальный ориентир в этой борьбе. Поэтому существующая и в самом марксизме противоположность между научным и утопическим видением истории, согласно Ойзерману, не абсолютна, а относительна, несет в себе определенный положительный смысл.

Вопрос, которой, естественно, встает при чтении книги, — что, собственно, автор понимает под марксизмом? Учение ли самих Маркса и Энгельса или то широкое и весьма влиятельное в XX столетии направление философской и общественно-политической мысли, которое включает в себя разные, порой конфликтующие между собой марксистские школы и течения? Т.И. Ойзерман предлагает называть марксизмом определенную совокупность идей, включающую в себя материализм в сочетании с диалектикой, материалистическое понимание истории, трудовую теорию прибавочной стоимости, теорию классов и классовой борьбы, анализ противоречий капитализма, учение о пролетарской революции и диктатуре пролетариата, социалистическое и коммунистическое видение будущего.

Весь этот набор присутствует и в книге. Автор не оставил без внимания ни одну из «составных частей» марксизма, но в основном сконцентрировался на его политической теории — на том, как в ней решался вопрос о способах и сроках перехода от капитализма к социализму, на содержащейся в ней сравнительной характеристике этих двух общественных формаций. Короче, в центре его внимания — то, что называлось у нас «научным социализмом» (или «научным коммунизмом»). Повышенный интерес автора к этой части не случаен: ведь именно она более всех уязвима в плане утопии. Признавая выдающуюся роль марксизма в истории философской мысли, усматривая в диалектическом и историческом материализме одну из ее вершинных точек, Т.И. Ойзерман склонен трактовать содержащееся в марксизме социалистическое учение как во многом утопическое, утратившее свое научное значение. Здесь, конечно, есть, о чем поспорить.

Наличие утопизма в воззрениях классиков марксизма Т.И. Ойзерман усматривает прежде всего в данном ими слишком оптимистическом прогнозе близкого краха капитализма, в недоучете реальных возможностей его дальнейшего развития. За доказательство приближающейся смерти капитализма они поспешили выдать то, что в действительности оказалось лишь симптомом его незрелости и просто молодости. Констатация верная, но ошибка в сроках — следствие все же не утопии, а относительности любого прогноза, ограниченного рамками своего времени. Даже врачи порой ошибаются в диагнозе продолжительности жизни больного. Что же говорить о социальных мыслителях, которые не обладают даром пророков и предсказателей. Утопией можно было бы считать, видимо, не ошибочно названную дату предполагаемого конца капитализма, а саму идею такого конца. Но Т.И. Ойзерман не считает эту идею утопической. Из этого следует, что утопией во взглядах Маркса и Энгельса является не неприятие ими капитализма и даже не предвидение его неизбежного конца, а их вера в способность революционных масс своими действиями приблизить и ускорить этот конец, т.е. их вера в пролетарскую революцию.

Элемент утопизма, несомненно, присутствует в учении Маркса, но не там, где его обычно ищут. Маркс утопичен в той мере, в какой претендовал не только на объяснение действительности, но на ее

изменение и преобразование, т.е. был не только ученым, но и революционером. Утопична не сама по себе критика капитализма, устанавливающая теоретически мыслимые пределы его земного существования, а стремление придать этой критике характер прямого революционного действия. Критика вполне совместима с научностью, желание насильственно изменить ход истории всегда утопично. Маркс и Энгельс, если и были утопистами, то именно в качестве революционеров, радикально мыслящих политиков. В этом качестве они и станут особенно дороги русским марксистам. Маркс и Энгельс для них — прежде всего глашатаи надвигающейся пролетарской революции, неизбежность которой они считали главным выводом из их учения.

Маркс велик там, где доказывает утопичность мечтаний революционной буржуазии о свободе и равенстве в рамках созданной ею цивилизации, но сам же впадает в утопию, полагая, что эти мечтания могут осуществить революционные пролетарии. Не само по себе стремление людей к свободе и равенству является утопией, а представление о том, что оно реализуется чисто волевыми действиями какого-то одного класса, пусть на данный момент и самого многочисленного. Оказывается, есть такой класс, которому стоит только захотеть и приложить некоторые усилия, чтобы мечта многих поколений о свободе и равенстве наконец-то воплотилась в жизнь. Пройдет немного времени и станет ясно, что вера в освободительную миссию пролетариата не менее утопична предшествующей вере в освободительную миссию буржуазии.

Для уяснения связи марксизма с утопизмом вопрос об его отношении к революции является, очевидно, коренным. Не Маркс, конечно, выдумал революцию: идея революции носилась тогда в воздухе, провоцировалась сложившейся к тому времени в Германии революционной ситуацией. Вся Европа первой половины XIX века жила под прямым впечатлением от Великой Французской революции, за которой последовала серия новых революций, как в самой Франции, так и за ее пределами. XIX век был поистине революционным, а отношение к революции раскололо всю европейскую интеллигенцию на умеренных либералов и революционных радикалов. Маркс был среди тех, кто безоговорочно встал на сторону революционно настроенной части общества. Сделанный им выбор был, конечно, не случа-

ен: он диктовался не только специфическими условиями Германии, стоявшей накануне буржуазной революции, но и традиционной для всего немецкого просвещенного класса неприязнью к буржуазным ценностям и порядкам. Наиболее его радикальная часть видела в революции самый эффективный способ решения стоявших перед Германией социальных проблем, но при условии, что она не влечет за собой победу общества, подобного тому, что уже сложилось в Англии, т.е. капиталистического. Воспитанный на идеях немецкой классической философии интеллеktуал не мог признать такой результат ни желательным, ни окончательным. Если уж делать революцию, то во имя полного и всемирного освобождения человека от всех форм угнетения и эксплуатации. Определенный политический радикализм был свойственен и предтечам буржуазной революции (например, французским просветителям). Однако своей крайней формы, отрицающей не только политический деспотизм, но и капиталистические порядки (причем задолго до победы буржуазной революции), он достигает в специфических условиях общественной жизни, когда абсолютистская власть воспринимается уже как противоречащая человеческому достоинству, а гражданское (буржуазное) общество еще до конца не сложилось. Такой была Германия XIX века, такой была и Россия.

Революционная нетерпимость по отношению к буржуазному строю жизни свойственна, как правило, не капиталистически развитым странам, а тем, кто отстал от них в своем развитии, находится еще в тисках традиционного общества. Об этом пишет и Т.Н. Ойзерман. Идея пролетарской революции, по его словам, сформировалась у Маркса и Энгельса под воздействием не столько наблюдаемого ими в реальности кризиса капиталистических отношений, как они сами о том думали, сколько слабости, неразвитости, незрелости этих отношений в странах Европы, и, тем более, в самой Германии. Равно и Россия, будучи некапиталистической страной, более других уверовала в идею пролетарской революции и не только уверовала, но и осуществила ее на практике. Тезис Ленина о возможности победы пролетариата в «слабом звене» капиталистической системы со всей ясностью выразил абсолютно утопический, квазипролетарский и квазисоциалистический характер этой революции: победить ей, оказывается, легче всего в стране, которая объективно менее других

подготовлена к ней. Борьба с капитализмом, когда он слаб и немогуч, существует в зачаточном состоянии, конечно, проще, чем сражаться с ним в его зрелой и развитой фазе, но ведь борьба с несуществующим противником оборачивается и иллюзорной победой. Итогом такой борьбы становится не победа малочисленного пролетариата над зарождающейся буржуазией, а воспроизводство на новом витке и в новом обличий традиционной системы политического правления, которая лишь усиливается в своей власти над обществом.

Прослеживая эволюцию взглядов Маркса и Энгельса на революцию, Т.И. Ойзерман приходит к выводу, что мысль о неизбежности пролетарской революции сформировалась у них под впечатлением от картины бедственного и все более ухудшающего положения рабочего класса в странах капитализма, прежде всего в Англии. Хорошо известная из «Капитала» идея «абсолютного и относительного обнищания пролетариата», уже в конце XIX века обнаружившая свою фактическую и теоретическую несостоятельность, стала для Маркса, как считает Ойзерман, важнейшим аргументом в пользу необходимости такой революции. Революция нужна не потому, что производительные силы перестали развиваться, а накопление капитала стало сокращаться, а в силу роста нищеты трудящегося населения, ставящего его на грань катастрофы, голодного вымирания. Спасением от катастрофы может быть только пролетарская революция. Подобное доказательство ее необходимости, конечно, легко оспаривается по нынешним временам.

В развитых капиталистических странах рабочие давно уже не так бедны, как раньше, теперь им есть что терять и помимо своих цепей. Ростом своего благосостояния они во многом обязаны тому же капиталу, заинтересованному в здоровой и квалифицированной рабочей силе. Но не только этим объясняется спад их революционной активности. Причина любой революции — не в обнищании масс, которого может и не быть, а в недемократичности существующей власти.

Сама по себе материальная нужда еще никого не сделала революционером. Бедные и обездоленные могут бунтовать и требовать хлеба, устраивать забастовки и демонстрации, но это не революционная борьба за власть. «Третье сословие», ставшее социальной опо-



рой буржуазной революции, было представлено отнюдь не самыми беднейшими слоями населения. Оно видело в революции единственную возможность добиться для себя гражданских прав и свобод, а не просто средство избавиться от нищеты. В революцию идут обычно в силу весьма возвышенных целей, подчас совершенно утопических. Поэтому, как правило, ее возглавляют образованные и весьма просвещенные люди, вышедшие из привилегированных и имущих слоев общества.

Но если революции вызываются дефицитом политической демократии, какой толк в них, когда демократия уже завоевана? По констатации Т.Н. Ойзермана (об этом уже говорилось выше), в зрелый период своей деятельности Маркс и Энгельс пришли к выводу о возможности завоевания власти рабочим классом мирным путем — посредством демократических выборов в парламент. Но тогда утопизмом в их воззрениях следует считать не только идею пролетарской революции, от которой они и их ближайшие сподвижники по германской социал-демократии, в конечном счете, откристились, но что-то совсем другое. Что же именно?

Для Ойзермана, как и многих других критиков марксизма, такой утопией стала вера основоположников марксизма в возможность построения общества на совершенно иных, нежели капиталистические, принципах и основаниях. Само превращение социализма из утопии в науку признается с этой точки зрения несостоявшейся и ничем не обоснованной претензией. В критике коммунистической идеи Т.И. Ойзерман, считающий себя философом-марксистом, полностью смыкается с теми, кто отказывает Марксу в праве называться ученым и современным мыслителем.

Обвинение в утопизме ставит под вопрос возможность вообще какой-либо научно обоснованной критики капитализма, подрывающей его веру в свое вечное существование. Можно ли такую критику считать научной? В XIX веке, как известно, не было недостатка в разных «опытах» критического осмысления существующей действительности. Не говоря уже о социалистах-утопистах, эта критика шла со стороны даже таких идейных программ, которые не ставили перед собой далеко идущих целей. Однако по большей части она носила, по выражению Маркса, «морализующий», а то и откровенно «мистический» характер, отталкивалась от метафизически истолкован-

ной «природы человека» или от постулатов «трансцендентального» и «абсолютного» разума. Историю судили и рядили мерой, лежащей вне истории. Такая критика действительно является ненаучной, представляет собой разновидность утопического сознания, противопоставляя действительности то, что нельзя обнаружить ни в каком опыте.

Отсюда легко сделать вывод, что любая критика утопична, поскольку апеллирует к несуществующей действительности. Задача науки не критиковать, а описывать и систематизировать то, что можно наблюдать в самой действительности. Такова позиция социологического и исторического позитивизма. Маркс даже в философии Гегеля, отождествлявшей действительное с разумным, находил элементы «некритического позитивизма». Между критицизмом, впадающим в утопизм, и позитивистским объективизмом нет вроде бы никакого иного пространства, на которое могла бы претендовать наука.

В своей критике капитализма Маркс попытался избежать обеих крайностей — утопизма и позитивизма, сочетав тем самым в едином пространстве теоретической мысли критицизм и научность. Его несомненная заслуга — создание критической научной теории, давшей начало важнейшему направлению в современной социологии, представленному, в частности, Франкфуртской школой социальных исследований. Разработанный им метод научной критики можно проиллюстрировать на примере его главного произведения — «Капитала», который принято считать экономическим сочинением. Но как понять тогда подзаголовок «Капитала» — «Критика политической экономии»?

Смысл этого подзаголовка можно пояснить на примере другой великой книги — «Критики чистого разума» И. Канта. Она посвящена, в частности, вопросу о том, как возможна математика и физика. Но никому в голову не приходило называть эту книгу математическим или физическим сочинением. Кант лишь хотел доказать, что никакая наука не может ответить на конечные запросы и цели человеческого разума, поскольку они обращены к той сфере бытия, которая расположена за пределами доступного науке опыта, — к сфере свободы. Нечто подобное пытается доказать и Маркс, но только применительно к экономической науке и не выходя при этом за пределы самой науки. Его «Капитал» можно было бы назвать «крити-

кой экономического разума». Слово «критика» здесь надо понимать не как отрицание экономической науки, а как установление границ ее существования в пространстве более широко понятого научного знания — исторического знания. Целью Маркса, как я понимаю, было не создание какой-то новой экономической теории, а доказательство того, что такие основополагающие ее категории, как товар, деньги, прибавочная стоимость, капитал и пр., являются не априорными и абсолютными истинами, а в лучшем случае истинами относительными, имеющими смысл только для определенного этапа истории.

Ни первобытное общество, ни Восток, ни даже Античность и Средневековье не являются, с точки зрения Маркса, общественными состояниями, которые целиком выводятся из экономического основания, могут быть до конца осмыслены и описаны в терминах экономической науки. Поэтому Маркс и относил их к подготовительным ступеням становления общественно-экономической формации, которая только на этапе капитализма достигает своего полного развития. Лишь на этом этапе система товарно-денежных отношений, подчиняя себе человека, превращая его рабочую силу в товар, достигает своей всеобщности и законченности. Экономика, отделяясь от политики, обретает значение экономического базиса общества, а экономическая наука — основной науки об обществе, заключающей в себе знание его «анатомии». Ибо миру неизвестна пока другая экономическая наука, предметом которой была бы экономика нерыночного типа.

В таком качестве политическая экономия и становится объектом критики Маркса. Новизна этой критики в том, что она обращена не просто к капитализму, как его можно наблюдать в самой действительности, а к его отражению в сознании ученых, пытающихся выразить истину капитализма на языке экономической теории. Задачей этой критики является доказательство того, что политическая экономия не является наукой на все времена и потому не может служить объяснением всей человеческой истории — ее прошлого и будущего. Иными словами, экономическая наука сама должна быть понята в своих исторических границах, т.е. как исторически особая, а не всеобщая форма научного знания. Маркс, разумеется, не отрицал возможности дальнейшего развития экономической теории, но

предполагал, что оно скорее пойдет по пути вульгаризации классической политической экономии, скрывающей действительный источник капиталистического накопления. Во всяком случае, он ставит вопрос не просто о развитии этой теории, а о самом ее праве на существование за пределами капиталистического способа производства.

В этом смысле Маркс вопреки тому, что ему обычно приписывают, — критик экономического детерминизма в объяснении человеческой истории, а потому и критик претензии экономической науки на такое объяснение. Отрицать исторический характер экономических категорий — значит, придавать отраженным в них отношениям характер вечных, естественных условий человеческой жизни. Это и есть буржуазный взгляд на общество в отличие от его научного, или исторического, понимания. «Экономисты, — писали Маркс и Энгельс, — употребляют очень странный прием в своих рассуждениях. Для них существуют только два рода институтов: одни — искусственные, другие — естественные. Феодальные институты — искусственные, буржуазные — естественные. В этом случае экономисты похожи на теологов, которые также устанавливают два рода религий. Всякая чужая религия есть выдумка людей, тогда как их собственная религия есть эманация бога.. Таким образом, до сих пор была история, а теперь ее более нет»<sup>1</sup>. Это сказано задолго до Ф. Фукуямы с его идеей «конца истории».

Там, где экономисты берутся объяснять историю, она почему-то исчезает. Кто же здесь тогда утопист? В утопию впадают как раз те, кто, не будучи в Состоянии вырваться за пределы существующей реальности, изображают ее как естественное, единственно мыслимое, вечное состояние, возводят ее в абсолют, кто, иными словами, отрицает историю, не способен мыслить исторически. Без утопии, как уже говорилось, трудно жить в истории, но утопия делает невозможной историческую науку. Можно ли, живя в истории, мыслить ее без утопии, т.е. научно? Да, отвечает Маркс, но такой наукой может быть только историческая наука, которая в равной мере противостоит и конструированию идеального общества, исходя из благих пожеланий, и увековечиванию уже существующей системы отношений.

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 4. С. 142.

На роль такой науки, как считает Маркс, не может претендовать ни философия истории, ни политическая экономия, поскольку обе они имеют дело с превращенными, отчужденными формами исторического процесса: первая — с историей идей, вторая — с историей вещей. И каждая теряет из виду *историю самих людей*. В философии истории человек присутствует как только мыслящее существо (потому она и является идеалистическим пониманием истории), в политической экономии — как рабочая сила, создающая товар. Такого человека она и выдает за «идеал человека». Поэтому «под видом признания человека политическая экономия, принципом которой является труд, оказывается скорее лишь последовательным проведением отрицания человека»<sup>1</sup>. Политическая экономия критикуется Марксом с позиции не какой-то другой экономической науки, якобы созданной им, а исторической науки, названной им материалистическим пониманием истории и делающей своим предметом историю самого человека.

И тут в роли обвинителя Маркса выступает другой крупный западный философ — Карл Поппер, который критикует его вроде бы за прямо противоположное утопизму желание превратить историю в науку. Сама попытка создать такую науку является несостоятельной, отдает утопизмом, поскольку основывается на логически ложной посылке о существовании в истории необходимых и универсальных законов, позволяющих предвидеть и предсказывать ход исторических событий. Подобная попытка, названная Поппером «историцизмом», отождествляет историю с физикой, переносит на историческое познание методы естественных наук. Поппер стремится доказать, что «ход человеческой истории предсказать невозможно», из чего следует, что «*теоретическая история* невозможна; иначе говоря, невозможна историческая социальная наука, похожая на *теоретическую физику*. Невозможна теория исторического развития, на которой можно было бы заниматься историческим предсказанием»<sup>2</sup>.

Поппер различает пронатуралистический и антинатуралистический историцизм. Первый считает возможным прямое использование методов физической науки в социальном познании, второй

<sup>1</sup> Там же. Т. 42. С. 109.

<sup>2</sup> *Поппер К.* Ниццета историцизма. М., 1993. С. 5.

отрицает такую возможность, но оба видят главную задачу в историческом предсказании. Теорию «известного историка Маркса» Поппер относит к антинатуралистической версии, поскольку она исходит не из опыта эмпирической науки, строящей свои выводы на основе наблюдаемых фактов, управляемых общими законами эволюции, а из констатации изменений, вносимых в социальную действительность человеческой деятельностью. Представители этой версии стоят на позиции «активизма», привлекающего тех, «кто чувствует в себе призвание к активности, к вмешательству, особенно в дела человеческие, — тех, кто не хочет мириться с существующим порядком вещей и не считает его неизбежным»<sup>1</sup>. На этом строится стратегия технологического проектирования любой общественной формы социальной жизни людей (социальная инженерия), которая способна организовать и взять под свой контроль всю сумму их непредсказуемых действий и поступков.

Именно в этом, по мнению Поппера, обнаруживается «несвятой союз» историцизма с утопизмом. «Характерные представители этого союза — Платон и Маркс»<sup>2</sup>. Но если Платон видел в исторических изменениях упадок и регресс, то Маркс, будучи историческим оптимистом, «предсказывал наступление Идеальной Утопии и предпринимал усилия к ее достижению, — Утопии, не знающей политического или экономического насилия: государство исчезает, каждый человек свободно кооперируется с другими людьми в соответствии со своими способностями, и все его потребности удовлетворяются»<sup>3</sup>.

Союз историцизма с утопизмом держится, во-первых, на холистском подходе, трактующим общество как целостность, и, во-вторых, на вере в цели человеческой деятельности, которые являются результатом не свободного выбора и морального решения, а строго научного расчета. Историцисты и утописты убеждены в своей способности знать и определять цели «общества», ставить диагноз в отношении «потребностей времени», предвидеть направление развития. Но подобная способность, утверждает Поппер, свидетельствует скорее о донаучном уровне мышления.

<sup>1</sup> Там же. С. 15.

<sup>2</sup> Там же. С. 86.

<sup>3</sup> Там же.

Не вдаваясь здесь в анализ попперовской концепции науки, отметим лишь, что она, будучи критической по отношению к любой рационально формулируемой теории (критический рационализм), отрицает ее право быть чем-то большим, чем только гипотезой, подлежащей опытной проверке и опровержению (фальсификации). Для Поппера наука — это перенос в сферу рационального познания принципов демократического устройства общества, не признающего никаких раз и навсегда установленных абсолютных законов, открытого к свободной дискуссии и обсуждению всех теоретических суждений, к критике любого мнения и предположения. Научный идеал Поппера — это союз того, что многим представляется непримиримой оппозицией, — рациональной мысли и индивидуальной свободы. Но тогда непонятно, что заставляет его отнести Маркса, придерживающегося примерно такого же идеала научности, к «врагам открытого общества». Похоже, что Поппер выдает Маркса не за того, кем тот был на самом деле.

Поппер высказывает пронизательное суждение о том, что Маркса нельзя отнести к тем, для кого экономический мотив или классовый интерес является движущей силой истории. Тех, кто интерпретирует Маркса в подобном духе, Поппер называет «вульгарными марксистами». Вместе с тем Маркс, утверждает Поппер, смотрит на людей, как на «марионеток» в руках истории, движимой силой экономической необходимости. Когда-нибудь эти «марионетки» уничтожат существующую систему и вступят в «царство свободы». Иными словами, материалистическое объяснение истории исходит из экономического детерминизма, является экономическим историзмом, хотя и полагает конечной целью исторического движения победу свободы над экономической необходимостью. «Я считаю, — пишет Поппер, — что это и есть центральная идея марксова «взгляда на жизнь» — центральная в том числе и потому, что мне она кажется наиболее влиятельной из всех его идей»<sup>1</sup>.

Констатация верная, но почему свобода, столь ценимая Поппером и Марксом, в глазах первого является неопровержимым доказательством утопичности второго? Потому, отвечает Поппер, что сво-

<sup>1</sup> *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. II. М., 1992. С. 123.

бода не может быть предметом науки, ее нельзя вывести из экономической необходимости («царство свободы» означало бы и конец науки об обществе). Провозглашая свободу целью истории, Маркс выводит историю за пределы науки, подменяет последнюю историческим пророчеством, т.е., вопреки своему материализму, остается по существу идеалистом и утопистом.

Любая утопия, согласно Попперу, — это историческое пророчество, которое в отличие от религиозного пророчества основано не на откровении свыше, а на знании универсальных законов истории (историцизм). Обвиняя Маркса в историцизме, Поппер признает в то же время определенную научную правомерность его экономизма, абсолютизирующего экономические законы и рассматривающего любое общество под углом зрения прежде всего его экономического строения. Но из этого, как он считает, еще никак не следует вывод о неизбежном наступлении «царства свободы». Хотя, по его мнению, марксизм — это прежде всего метод, его попытка представить Маркса в качестве исторического пророка означает как раз отрицание им научной ценности того метода исторического познания, который Маркс использовал в своих работах. А метод этот не имеет ничего общего с тем, что Поппер приписывает Марксу.

Никаких универсальных законов истории у Маркса нет и в помине. На приписывание ему претензии на знание таких законов он как раз и отвечал, что он — «не марксист». Маркс не пророчествует о будущем, выводя его из общих законов, а пытается предвидеть *последствия* совершаемой в настоящем человеческой *деятельности*, что вполне естественно для любого ученого, стремящегося постигнуть ход и направление происходящего на его глазах движения. История — не цепь случайных событий, которую действительно невозможно точно предсказать или предвидеть, а совокупный результат совместной деятельности людей, в которой каждый отдельный индивид преследует свои собственные цели. На этом основании Поппер и отрицает возможность исторического предвидения.

Но ведь в реальной жизни каждый индивид несет прямую ответственность за последствия своей деятельности. Потому мы и пытаемся предвидеть возможный или желаемый результат того, что делаем. Это верно и по отношению ко всему обществу. Если общество не знает и не хочет знать, что творит, не хочет предвидеть более



или менее отдаленный результат своей деятельности, может ли оно гарантировать свое историческое выживание? Пусть такое общество и открыто, но оно слепо в отношении своего будущего. Наука для того и существует, чтобы открывать обществу глаза на себя, объяснять ему, что его неизбежно ждет в результате следования принятой им логики развития. Короче, она не пророчит, а предвидит возможные последствия осуществляемой на данный момент общественной деятельности.

Если история, как считает Маркс, делается людьми, она должна каким-то образом просчитываться ими (подобно тому, как мы просчитываем любое свое действие или поступок). Исторический расчет отличается от любого другого только тем, что может предвидеть лишь один результат человеческой деятельности, а именно тот, который характеризует степень свободы, с какой она осуществляется. Маркс согласился бы с Поппером в том, что история детерминруется не железной необходимостью, а свободой (и потому не может быть предсказуема во всех своих конкретных последствиях). Однако в противоположность Попперу он предполагал, что степень этой детерминации возрастает с ходом истории, получает новые и более адекватные формы своего проявления, постепенно освобождая человека от власти над ним внешней необходимости. Ни одна из существовавших в истории форм общественной деятельности не являла собой полной меры этой свободы, в чем-то существенном ограничивала и сдерживала ее, ставила ей пределы. На таком предположении, собственно, и должна строиться историческая критика настоящего, делающая возможной историческую науку.

С этой точки зрения история людей есть история их развития как свободных индивидуальностей. Будучи изначальным условием исторического существования людей, свобода на разных ступенях общественной эволюции проявляется не прямо, непосредственно, а косвенно и опосредованно — в форме разного рода экономических, политических и идеологических детерминаций. Научным методом исторического познания является тем самым *историческая критика* этих форм, позволяющая обнаружить их преходящий, временный характер в процессе становления человеческой свободы. Свобода — не цель, не идеал, вынесенный далеко вперед, а самая что ни на есть объективная реальность, которую надо только обнаружить и рас-

крыть за превращенными формами ее проявления в истории. Можно сказать, что предметом материалистически понятой истории является история свободы (или история культуры), какой она предстает в процессе производства людьми своей общественной жизни, а значит, и себя как общественных существ. С позиции такой истории Маркс и критикует любую, в том числе экономическую, науку, коль скоро она в своем анализе действительности абстрагируется от человеческой свободы.

Если экономическая необходимость, согласно Марксу, детерминирует бытие человека в границах общественно-экономической формации, то свобода, в конечном счете, является определяющей детерминантой всего исторического процесса. Даже движение от рабства к наемному труду, продиктованное, казалось бы, экономической необходимостью, означало в плане историческом расширение границ человеческой свободы. В этом смысле историческая наука отличается от науки экономической и социологической, что никак не учитывается Поппером. Маркс — не экономист и не социолог, а историк, усматривающий в истории совершенно особую, не сводимую к экономике реальность — реальность общественного становления, развития человека как свободной личности, индивидуальности. Ибо «... общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития, сознают они это или нет»<sup>1</sup>. Никакой другой истории для него не существует. Любая другая история есть история чего угодно, но только не человека.

Если признание человеческой свободы в качестве движущей силы истории есть идеализм, то тогда материализмом будет отрицание какого-либо отличия истории людей от истории природы. Поппер, несомненно, прав, утверждая, что абсолютная предсказуемость отрицает свободу, но заблуждается, понимая под свободой действие вслепую. Справедливо отвергая идею исторической науки как знания универсальных законов, он ошибается, полагая, что такая наука невозможна как *критика* реально существующей общественной системы и соответствующих ей форм сознания.

Будучи критическим рационалистом, он почему-то не видит в Марксе столь же критически мыслящего историка, объектом крити-

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 19. С. 38.

ки которого являются, правда, уже не только рационально выстроенные теории, но и порождающие их общественные системы. Историческая критика не пророчит, а стремится постичь настоящее в связи с прошлым и будущим, т.е. как некоторый исчезающий, переходящий момент в движении от прошлого к будущему. Но тем самым она пытается выявить существующую в настоящем историческую связь. Способность человека выходить за пределы настоящего, включаться в историческую связь, жить в историческом времени, общаться с предками и потомками есть прямое свидетельство его свободы, какой нет у животных. Никакой иной исторической универсальности, помимо универсальности такой свободы, Маркс не утверждал. Если и это утопия, то тогда утопией является сама история, к чему, видимо, и склоняется Поппер.

Но главное обвинение в адрес Маркса со стороны Поппера и других критиков — его приверженность идее коммунизма (или социализма). Социализм никогда не станет научной теорией хотя бы потому, что апеллирует к идеальному обществу, которому ничего не соответствует в реальном опыте, которому нет места (топоса) ни во времени, ни в пространстве. А то, что называлось социализмом в СССР и других странах, является лишь карикатурой на предсказание Маркса и не имеет с его теорией ничего общего. Социализм по сути своей — утопическая идея.

Есть, конечно, идеи, которые утопичны при любых обстоятельствах, абсолютно утопичны (например, идея физического бессмертия человека или воскрешения всех мертвых). Но есть и такие идеи, утопичность которых относительна и очевидна только для приверженцев существующего образа жизни. Социализм — естественно, утопия для тех, кто видит в современном обществе «конец истории». Но это еще не доказательство его абсолютной утопичности. Да и его относительная утопичность может быть поставлена под сомнение, как только станет ясным, что собственно имелось в виду под этим названием. Об этом и пойдет речь в дальнейших статьях книги. Сейчас же предварительно скажем, что с этой идеей у Маркса связано представление не об идеальном будущем, завершающем собой историю, а о том, чем «подлинная история» (история самого человека) отличается от «предыстории» — истории вещей или идей, т.е. от экономической, политической и идеологической истории. Социа-

лизм в его марксистской версии есть представшая в научной теории истина человеческой истории во всем ее объеме и масштабе. Он — не о том, что будет завтра, а о том, что существовало всегда, но до определенного времени было скрыто от человеческого сознания. Новый мир, о котором говорится в этой версии, является следствием не фантазии, выдумки, конструирования идеального общества, а такой критики старого общества, которая за его внешними и превращенными формами позволяет обнаружить его внутреннюю действующую пружину — человеческую свободу, не вмещающуюся полнотой ни в одну из этих форм<sup>1</sup>.

Если Макс Вебер в качестве основополагающей ценности европейской истории, дающей возможность социологу конструировать ее основные «идеальные типы», предложил считать ценность рационального действия, то Маркс в духе гуманистической традиции европейской культуры посчитал такой ценностью ценность человеческой свободы. В соответствии с ней человеческая история и подразделяется им на «предысторию», в которой над человеком еще властвует внешняя необходимость, и подлинную историю, которая от начала и до конца движима человеческой свободой.

Называя Маркса утопистом, мы предполагаем тем самым, что утопией является сама ценность свободы, которая задолго до Маркса вдохновляла лучшие умы европейского человечества. Необходимо понимать, что спор о Марксе и судьбе его учения — это, в конечном счете, спор о судьбе свободы в человеческой истории, о том,

<sup>1</sup> Уже водной из своих ранних статей Маркс писал: «...Преимущество нового направления как раз в том и заключается, что мы не стремимся догматически предвосхитить будущее, а желаем только посредством критики старого мира найти новый мир. До сих пор философы имели в своем письменном столе разрешение всех загадок, и глупому непосвященному миру оставалось только раскрывать рот, чтобы ловить жареных рябчиков абсолютной науки... Но если конструирование будущего и провозглашение раз навсегда готовых решений для всех грядущих времен не есть наше дело, то тем определеннее мы знаем, что нам нужно совершить в настоящем...» (Там же. Т. I. С. 379).

насколько именно она является движущей силой и конечной целью общественного развития.

В любом случае Маркс — не исторический пророк, не теоретик будущего общества, а *исторический критик* существующего буржуазного общества. Он один из признанных создателей социальной критической теории, которая в равной мере может быть названа и исторической теорией. Такая критика претендует не на открытие вечных законов истории, а на выявление исторически преходящей формы существования данного общества.

Сам Маркс достаточно точно описал особенности своего метода, назвав его историческим: «... Наш метод показывает те пункты, где должно быть включено историческое рассмотрение предмета, т.е. пункты, где буржуазная экономика, являющаяся всего лишь исторической формой процесса производства, содержит выходящие за ее пределы указания на более ранние формы исторических способов производства... Эти указания наряду с правильным пониманием современности дают в таком случае также и ключ к пониманию прошлого. .. С другой стороны, это правильное рассмотрение приводит к пунктам, где намечается уничтожение современной формы производственных отношений и в результате этого вырисовываются первые шаги преобразующего движения по направлению к будущему. Если, с одной стороны, добуржуазные фазы являются *только лишь историческими*, т.е. уже устраненными предпосылками, то современные условия производства выступают как устраняющие самих себя, а потому — как такие условия производства, которые полагают *исторические предпосылки* для нового общественного строя»<sup>1</sup>. В результате такого подхода буржуазное общество перестает мыслиться как вечное и естественное состояние, предстает как особая форма существования людей в истории.

Вместо того чтобы превращать Маркса в подобие Гегеля или Конта с их общими законами мировой истории, Карл Поппер лучше бы прокомментировал данное высказывание Маркса, свидетельствующее о прямо противоположном. «Историческое рассмотрение предмета» противостоит и «некритическому позитивизму» с его фетишизацией наличной действительности, и «морализирующей» критике

<sup>1</sup> Маркс К. Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 46. Ч. 1. С. 449.

этой действительности с позиции абстрактных, вневременных, вне-исторических представлений о хорошем и добром. Но тем самым оно противостоит и утопизму, конструирующему будущее идеальное общество за пределами реальной истории, усматривающему источник его существования лишь в области чистой мысли.

## Маркс как теоретик истории, общества и культуры

Имя Маркса вызывает у многих раздражение, что вполне понятно после многих лет существования марксизма в качестве официальной государственной идеологии. Но марксизм советского образца имел мало общего с подлинным Марксом. На наше восприятие теоретического наследия Маркса наложили отпечаток идеи, которые с большой натяжкой могут быть отнесены к чисто марксистским, содержащиеся, например, в знаменитой четвертой главе «Краткого курса ВКП(б)» «О диалектическом и историческом материализме». Русские марксисты, включая Плеханова и Ленина, не читали многих работ Маркса, которые в то время еще не были изданы, хранились в архивах. Но дело даже не в этом. Само превращение учения Маркса в идеологию противоречит сути этого учения: Маркс не считал себя идеологом и менее всего претендовал на создание какой-либо идеологии. В равной мере он не считал себя философом и экономистом, к каковым его обычно причисляют. Кем же в действительности был Маркс?

В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс, подводя черту под своим и не только своим философским прошлым, пишут: «Мы знаем только одну-единственную науку, науку истории. Историю можно рассматривать с двух сторон, ее можно разделить на историю природы и историю людей... 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 нее»<sup>1</sup>. Маркс, следовательно, считал себя историком, но историком особого рода, претендующим на ее научное понимание, названное им материалистическим. Оно противостоит как позитивистской историографии, занятой преимущественно сбором и описанием исторических фактов, так и идеалистической философии истории, сводившей историю к *«так называемой истории культуры, которая целиком является историей религий и государств»*<sup>2</sup>. По отношению к исторической науке материалистическое понимание истории должно было сыграть примерно ту же роль, что теория Дарвина по отношению к биологической науке.

Именно с этого пункта начинается недопонимание учения Маркса даже его последователями и сторонниками. Его упорно числят по ведомству либо философии истории, либо социальной философии, либо философской антропологии. Почему-то в глазах симпатизирующих Марксу людей квалификация его учения как философского придает ему большую ценность, чем просто его признание как некоторой научно-исторической гипотезы, которая затем, по справедливому замечанию Ленина, была обоснована и подтверждена в «Капитале».

С традицией считать философией любую теорию (особенно в гуманитарных и исторических науках) можно было бы, конечно, примириться, если бы не настойчивое желание самого Маркса противопоставить свое историко-материалистическое понимание истории именно философскому взгляду на исторический процесс, являющемуся, по его мнению, результатом чистейшей спекуляции и умозрения. История, как до того природа, должна стать предметом не эмпирического наблюдения или метафизической спекуляции, но теоретической науки, хотя историческое познание, как это было ясно уже Марксу, не может быть полностью уподоблено естественно-научному познанию.

Для XIX века с его повышенным интересом к человеческой истории (М. Фуко в «Словах и вещах» назвал этот век «веком Истории») и вторжением науки в эту область такая постановка вопроса вполне

<sup>1</sup> Маркс К. Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 3. С. 16.

<sup>2</sup> Там же. Т. 46. Ч. 1. С. 46.



оправдана. Вопрос лишь в том, действительно ли Марксу удалось совершить переворот в исторической науке, перевести изучение истории на строго научные рельсы?

Маркс не был историком и в том смысле этого слова, в каком им обычно обозначают людей, сделавших своей профессией изучение прошлого, того, что было до нас. История для него — это то, что происходит с нами, сейчас, в настоящем. Без нас, живущих в настоящем, нет никакого прошлого (как нет и будущего), т.е. нет самой истории. Прошлое и будущее существуют лишь по отношению к настоящему. Мы не просто пребываем в истории, живем в ней, но своей деятельностью творим ее в условиях и обстоятельствах нашего времени. Свою задачу историка Маркс и видит в том, чтобы довести до сознания людей то, как, каким образом они делают историю, участвуют в историческом процессе.

В большинстве своем люди не осознают себя творцами истории, полагая, что история делается не ими, а другими — выдающимися личностями, царями, героями. Их сознание неадекватно их бытию, тому, кем они реально являются в истории. В этом пункте Маркс и расходится с Гегелем. Для Гегеля проблема неадекватности человеческого сознания бытию решается просто — посредством изменения сознания. Одно сознание надо сменить на другое — только и всего. Согласно Марксу, нельзя изменить сознание людей, не меняя их бытия, которое в любом случае есть *их-бытие-в-обществе, общественное бытие*. Предметом исторического рассмотрения и должно стать общественное бытие людей, из чего следует выводить и развитие их общественного сознания.

Вместе с тем общественное бытие не сводится к одной лишь хозяйственно-экономической деятельности, к производству и обмену материальными благами и услугами. Подобное сведение характерно лишь для капиталистической системы отношений, есть, если угодно, буржуазный взгляд на общество (почему-то приписываемый Марксу) и его нельзя распространить на всю историю. Общественное бытие является в этом смысле предметом изучения не экономической, а исторической науки. Как руки и голова суть органы единого человеческого организма (хотя работа руками и головой, физический и умственный труд могут в истории разойтись между собой, стать уделом разных групп людей), так и общественное бытие людей столь же

материально, сколь и духовно, столь же деятельно, сколь и сознательно. Считать, что пока люди живут, они не мыслят, а когда мыслят, то не живут, вряд ли правильно. Однако справедливость этого тезиса подтверждается не каким-то конкретным этапом истории, на котором общественное сознание действительно может отделиться от общественного бытия и получить относительно самостоятельную форму существования, а всей историей в целом.

В доказательство тезиса об экономической природе общественного бытия ссылаются обычно на знаменитое «Предисловие» Маркса к «К критике политической экономии». По общему мнению, в нем дано классическое изложение материалистического понимания истории, которое когда-то выучивалось нами на зубок. Нет смысла приводить его здесь целиком, но положение о том, что «способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще», что «не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание»<sup>1</sup>, считалось сутью этого понимания. Такого же мнения придерживался и Энгельс, назвавший данное положение «революционным открытием» не только для политической экономии, но и для всех исторических наук<sup>2</sup>.

Тем не менее нельзя не обратить внимания на то, что данное положение формулируется Марксом применительно к анализу прежде всего «гражданского», или буржуазного, общества, «анатомию» которого следует искать в политической экономии. Свой первоначальный интерес к гегелевской философии права, как пишет сам Маркс, он позже перенес в область политической экономии, полагая, что именно здесь лежит ключ к объяснению происхождения и эволюции данного общества. Общий результат своих размышлений на эту тему, давший ему «руководящую нить» для дальнейшего исследования, и был кратко сформулирован им в «Предисловии». В нем, по нашему мнению, изложена программа исследования все же не всей истории, а только той ее части, которая получила у Маркса название «общественно-экономической формации». Что же касается истории в целом, то, как станет Марксу ясно впоследствии, далеко

<sup>1</sup> Там же. Т. 13. С. 7.

<sup>2</sup> Там же. С. 490.

не все в ней может быть выведено из экономического основания. Но об этом чуть позже.

Общественное бытие в системе воззрений Маркса — не философская, а научно-историческая категория. Его теорию общественного бытия нельзя назвать поэтому и философской онтологией (как это делает, например, Д. Лукач<sup>1</sup>). Вопрос об общественном бытии решается Марксом посредством не философского (метафизического) постулирования абстрактной природы человека (наличие такой природы им категорически отвергается), а научного изучения реально существующей социальной действительности в ее исторически конкретной форме проявления. Быть для человека равносильно тому, чтобы жить, т.е. воспроизводить себя, в том числе и физически, в рамках исторически заданных условий и обстоятельств. Общественное бытие нельзя выдумать, его можно только обнаружить в системе существующих на данный момент общественных связей и отношений. Во времена Маркса эта система приобрела вид «гражданского», или буржуазного, общества, в котором общественное бытие человека предстает не в непосредственно человеческой, а овеществленной (или отчужденной от самого человека) — товарно-денежной — форме. В таком виде оно и рассматривается политической экономией. Задачей исторической науки является в данном случае обнаружение за вещными отношениями отношений самих людей, что в плане теоретическом означает «критику политической экономии».

Такой наукой и занимался Маркс. Его интересовал не сам по себе процесс производства капитала (чем бы тогда он отличался от обычного экономиста), а скрывающийся за ним исторически конкретный способ производства людьми своего общественного бытия. В отличие от природного бытия общественное бытие существует не как нечто неизменное, полностью завершенное и окончательно сложившееся в самом начале истории, а как осуществляемый ими во времени процесс производства своей жизни. О людях вообще надо судить не по тому, что они думают о себе, а что реально делают. В качестве не только мыслящих, но и действующих существ они не только познают, но и постоянно преобразуют свое бытие. Вопрос об обществен-

<sup>1</sup> См. Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены. Пер. с нем. М., 1991.

ном бытии есть прежде всего практический вопрос, что применительно к науке означает ее обращение к исторической реальности во всей ее изменчивости и конкретности.

Основу исторической реальности, ее субстанцию Маркс ищет, таким образом, в *практике*, понимая под ней всю (а не только экономическую) человеческую деятельность, взятую «в форме действительности». Мир, в котором живет человек, — не природен (как у предшествующих материалистов) и не духовен (как у Гегеля), а практичен, т.е. одновременно чувственно предметен и творчески изменчив. Материализм Маркса можно назвать поэтому *практическим материализмом* (он так и называл его): в отличие от созерцательного материализма действительность существует для него не «в форме объекта», или «в форме созерцания», а как «человеческая чувственная деятельность, практика», ИЛИ «субъективно»<sup>1</sup>. Если старый материализм выводил человека за пределы действительного мира, ставил его в положение внешнего наблюдателя, то практический материализм помещает человека в центр мира (как его демиурга, творца), превращая тем самым последний в «неорганическое тело человека».

Не материя или дух, а практика является для Маркса основополагающей исторической категорией. Он вообще предпочитал пользоваться понятиями не «материя» и «дух», а «материальное» и «духовное». В грамматическом смысле они — прилагательные, а не существительные, в философском — атрибуты, а не субстанции. Материальное и духовное суть коренные свойства, стороны человеческой практики, первоначально совершенно неразличимые друг от друга и только в результате общественного разделения труда разошедшиеся между собой. Общественное бытие человека не материально или духовно, а практично, т.е. создается, производится человеческой деятельностью, которая столь же материальна, сколь и духовна. Лишь в результате общественного разделения труда сознание отделяется от бытия<sup>2</sup>. Вопрос об отношении бытия и сознания, материи и духа,

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 3. С. 1.

<sup>2</sup> Более подробно процесс отделения духовной деятельности от материальной, приведший к возникновению так называемого духовного производства, был рассмотрен мною в книгах «Духовное производство. Социально-окончание см. с. 61

считающийся в философии основным, решается, согласно Марксу, также практически — не посредством теоретического доказательства превосходства материи над духом (так решали его французские материалисты) или философского постулирования тождества мышления и бытия, а как следствие преодоления общественного разделения труда. Изменится характер труда, и вопрос, так долго мучивший философов, решится сам собой — вот ответ Маркса.

Но как понимать саму практику? Для Маркса она — синоним деятельности, направленной на производство не только полезных вещей, но и самого человека. Изменяя мир, человек одновременно изменяет себя, всю сумму своих отношений с другими людьми. Совпадение изменения обстоятельств с изменением самого человека Маркс и называл практикой, даже революционной практикой, понимая под последней не политический акт захвата власти, а имманентный самой действительности способ ее исторического существования. В ходе практической деятельности изменяется не только объект, но и субъект деятельности, т.е. сам действующий человек. В практике и следует искать ответ на вопрос о том, что такое история. В любом случае она есть история не просто вещей или идей, но самих людей, история их изменения и развития в процессе осуществляемой ими трудовой деятельности.

Но в каком смысле люди вообще могут меняться, развиваться, становиться другими? Речь идет, очевидно, об изменении их не физической или психической (что скорее относилось бы к истории природы), а какой-то совсем другой природы. Как природные существа мы мало чем отличаемся от людей прошлых эпох. Тем не менее без развития человека была бы невозможна и его история. В чем же состоит это развитие?

Здесь мы подходим к тому, что Маркс считал своим главным открытием. Люди изменяются по мере того, как изменяются их отношения друг с другом, т.е. как прежде всего общественные суще-

начало - см. с. 60 философский аспект проблемы духовной деятельности» (М., 1981) в главе 3 «Духовное производство: понятие, генезис, структура» и «Производство как общественный процесс» (М., 1986) в главе 2 «Диалектика взаимодействия материального и духовного производства».

ства. Животные по истечении многих лет остаются теми, кем были в самом начале (в худшем случае они вымирают), человек же, сохраняя свой физический и психический облик в более или менее неизменном виде, изменяет форму своего общественного бытия, тип общества, в котором живет. В процессе труда он создает не просто полезные для себя вещи — продукты питания, одежду, жилище, орудия труда и пр. (об этом знали задолго до Маркса, и здесь не было никакого открытия), но и свои отношения с другими людьми, следовательно, самого себя как общественное существо. В письме к Анненкову от 1846 г., содержащем критику Прудона, Маркс писал: «Г-н Прудон очень хорошо понял, что люди производят сукно, холст, шелковые ткани, и не велика заслуга понять так мало! Но чего г-н Прудон не понял, так это того, что люди сообразно своим производительным силам производят также *общественные отношения*, при которых они производят сукно и холст»<sup>1</sup>. К этому Маркс добавляет: «Еще меньше понял г-н Прудон, что люди, производящие свои общественные отношения, соответственно своему материальному производству, создают также *идеи и категории*, то есть отвлеченные, идеальные выражения этих самых общественных отношений»<sup>2</sup>.

Маркс открыл тем самым *общественную природу труда* (или общественный труд), заключающуюся в его способности создавать не просто вещи, но в форме вещей отношения между людьми. Каковы эти отношения на данный момент, зависит не от сознания и воли вступающих в них людей, а от уровня развития их производительных сил, включающих орудия и средства труда. Но созданы они тем не менее самими людьми, участвующими в реальном процессе производства.

В отличие от животных человек способен создавать не только то, в чем нуждается сам или его прямое потомство, но в чем нуждаются другие, с кем он не связан узами кровного родства или территориальной близости. Тем самым он способен трудиться в силу своей не только органической, но и общественной потребности, которая существует для него в виде не бессознательного влечения или инстинкта, но осознанной цели. Производя для других, он произво-

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 27. С. 410.

<sup>2</sup> Там же.

дит свои отношения с другими, хотя данное обстоятельство остается для него до определенного времени скрытым и не проясненным. В реальной жизни эти отношения могут представлять для него как внешняя необходимость, как чуждая ему сила, с которой он вынужден считаться и к которой должен приспособливаться. Здесь возникает важная для Маркса тема *отчуждения труда*, которая вместе с темой практики образует основу его понимания истории.

Почему человек, творя историю, оказывается в ней не властелином своей судьбы, а ничтожно малой величиной, полностью зависимой от господствующих над ним сил и отношений? Почему люди в большинстве своем не чувствуют себя хозяевами мира, который сами же и создали? Потому, отвечает Маркс, что созданное ими принадлежит не им, а кому-то другому, следовательно, отчуждено от них. Если практика утверждает центральную роль человека в мире, ставит его в положение творца и господина этого мира, то отчуждение делает его существом, во всех отношениях подневольным и угнетенным, усматривающим в мире постоянную угрозу своему существованию и свободе. Практика и отчуждение — это как жизнь и смерть: первая не имеет границ в своем самоосуществлении, второе ограничивает человека вплоть до его полного выключения из общественной жизни. Общественная сущность человека предстает в этом случае в мифологизированной, обожествленной или просто в социально отчужденной форме государства, денег (капитала), идеологии и пр. Как преодолеть существующее в обществе отчуждение труда, придать ему подлинно практический характер? Ответом на этот вопрос и является историческая теория Маркса, которую в отличие от гегелевской «Феноменологии духа» можно было бы назвать феноменологией труда.

Если практика в понимании Маркса равнозначна жизни человека в истории, то отчуждение есть предельно обобщенное выражение его жизни в обществе — прежде всего в том, которое было для Маркса современным, — капиталистическом. Оппозиция практики и отчуждения является выражением оппозиции *истории* (как практической деятельности людей) и *общества* (как формы социального овещствления, объективации этой деятельности). Данная оппозиция пронизывает собой все предшествующую историю человечества, а в предельно острой форме предстает на этапе капитализма.

Маркс в этом смысле — критик не только капиталистического, но любого общества, коль скоро оно стремится задержать на себе ход истории, становится преградой, своеобразной плотиной на ее пути, стремится прекратить бег времени. Во все предшествующие эпохи общество, условно говоря, было пожирателем времени: каждое из них пыталось остановить, задержать его на себе, считало себя последним в истории. Нужны были огромные усилия, вплоть до революционных, чтобы прорваться из одного общества в другое. Но может ли общество быть для истории не наглухо перегораживающей ее плотиной, а открытым шлюзом, позволяющим людям жить исторической жизнью, а не за ее пределами? Можно ли примирить общество с историей, сделать его открытым к историческим инновациям и преобразованиям? Сознание невозможности когда-либо вообще освободиться от истории, свести ее к какой-то заключительной фазе отличает марксово понимание истории от всех предшествовавших ему философско-исторических построений.

Мы никогда не понимали этого центрального мотива марксовой теории. Маркс не ставил перед собой задачу нарисовать картину будущего общества, которое когда-то будет построено на радость всем. Коммунизм для него — не то, что наступит завтра, но что существует всегда, хотя до поры до времени скрыто от сознания людей, предстает в форме, противоположной своему действительному содержанию. В адекватной себе форме коммунизм есть «возвращение человека к самому себе», подлинная история людей, в которой человеческое содержание истории обретает и человеческую форму своего общественного воплощения.

Будучи, согласно Марксу «решением загадки истории», коммунизм есть общественное состояние, которое не останавливает на себе историю, а позволяет течь в нужном ей направлении. Он — не рационально сконструированная социальная система, в которой все спланировано и выстроено раз и навсегда, а непрерывно и сознательно осуществляемый процесс производства людьми своих отношений друг с другом, а значит, и себя как общественных существ. В таком обществе люди вступают в общение друг с другом не по принуждению и внешней необходимости, а в соответствии со своими потребностями и личными склонностями. Формы этого общения определяются исключительно ими самими — их интересами, способностями,



знаниями, умениями. Не имущественное положение или социальная принадлежность позволяет здесь индивиду включиться в общественную связь, а только его природная одаренность и полученная им культура. Общественная жизнь людей, их общественное бытие обретает при этом форму непосредственно человеческих отношений, устанавливаемых не в силу независимой от них необходимости, а их собственным свободным выбором и достигнутым на данный момент уровнем культурного развития.

Вопрос, решаемый Марксом, — это, стало быть, вопрос о том, как жить в истории, в историческом времени, а не просто в том или ином социально организованном пространстве. Способность к исторической жизни, позволяющей людям общаться во времени, вступать в связь со своими предками и потомками, в историческую связь, в наибольшей степени отличает человека от животного. Подобная связь реализуется лишь в процессе деятельности — материальной и духовной — и только она является мерой общественного развития самого человека. Если в прошлом человек находит исторически сложившиеся предпосылки для своей настоящей деятельности, то в настоящем создает исторические предпосылки для будущей деятельности. История, по определению Маркса, и есть не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека, не имеющая никаких предварительных условий, кроме предшествующего развития. В той мере, в какой общество в целом, а значит, каждый живущий в нем человек, обретает способность к исторической жизни, оно становится тем, что Маркс называл коммунизмом. Не совершенное общество с совершенными людьми должно прийти на смену истории, а история наконец должна покончить со всяким общественным застоєм, с любыми попытками придать жизни людей раз и навсегда установленный порядок.

Но как соотносить такое понимание истории с учением Маркса об общественно-экономической формации, излагавшимся в нашей литературе под видом знаменитой «пятичленки»? У многих наших историков именно это учение вызывало особое раздражение, служило поводом для его критики в качестве упрощенной, схематической, однолинейной концепции исторического процесса. Примером может служить статья А.Я. Гуревича в журнале «Вопросы философии» (1990, № 11) «Теория формаций и реальность истории». Усматривая в тео-

рии формаций философскую теорию, долженствующую якобы служить для исторической науки руководящей инструкцией, А.Я. Гуревич приписывает Марксу нечто прямо противоположное тому, что тот считал своей собственной задачей. По существу, он критикует не Маркса, а то весьма искаженное изложение его взглядов, которое содержалось в советских учебных пособиях и популярных изданиях по историческому материализму.

Обосновывая свое понимание исторической науки в «Немецкой идеологии», Маркс и Энгельс в первую очередь пытаются отделить ее от всяческой философии истории. Вот их собственное мнение на этот счет: «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 положительное знание. Изображение действительности лишает самостоятельную философию ее жизненной среды. В лучшем случае ее 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»<sup>1</sup>.

И что в этой цитате противоречит пониманию исторической науки самим А.Я. Гуревичем? Где здесь утверждается необходимость «схемы», «упрощающей красочную и многообразную историческую действительность»? Все необходимые компоненты исторической на-

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 3. С. 26.

уки, перечисленные в статье А.Я. Гуревича, — «теория, не отрывающаяся от исторической почвы», «исследование, упорядочивание и осмысление» эмпирического материала, учет «особенности, индивидуальности, единичности и уникальности» изучаемого объекта, «самоценность и самодостаточность» любого общественного состояния и пр. — присутствуют и в приведенном высказывании Маркса и Энгельса в качестве обязательного условия исторического познания.

Ну а как быть с теорией формаций? Вот уж где, по мнению историка, во всей силе проявились присущие Марксу «формационный телеологизм», закамуфлированный под научную теорию «хилиастический эсхатологизм», желание втиснуть все богатство исторической действительности в прокрустово ложе пятичленной формационной периодизации истории. Непримируемость к официальной идеологии, выдававшей себя за марксистскую, переносится А.Я. Гуревичем на учение, которое эта идеология до неузнаваемости искажала.

Во-первых, Маркс никогда не мыслил формационную теорию как философскую. Для него, как и для любого теоретически мыслящего историка, не ограничивающего себя простым сбором и описанием фактов, она — всего лишь необходимое обобщение определенного эмпирического материала. Почему-то никто из историков не обвиняет, например, Макса Вебера за его концепцию «идеальных типов». Равно как и самих историков никто не винит в использовании ими таких понятий, как «средневековая культура» или «европейская цивилизация», в качестве определенных типологических обобщений человеческой истории. Понятие «общественно-экономическая формация» для Маркса — такое же историческое обобщение, причем не самого высокого уровня общности. Оно относится скорее к обобщениям среднего уровня, за которые ратует и сам А.Я. Гуревич.

Данное понятие фиксирует определенный *результат* предшествующего исторического развития, имеющий, по мнению Маркса, решающее значение для понимания настоящего. В этом результате представлено то главное, что отличает современность от прошлого и будущего, но чем, конечно, не исчерпывается ни прошлое, ни будущее. Но тем самым под это понятие подпадает не вся, а только часть истории, причем не самая обширная. Стоит отбросить «дурную метафизику», которую наши философы нагородили вокруг этого понятия, чтобы разобраться в его простом и очевидном смысле.

Во-вторых, в текстах Маркса при всем желании нельзя обнаружить учения о *пяти* общественно-экономических формациях. Маркс претендовал на открытие (даже не на открытие, а на исследование) *одной* общественно-экономической формации, которая начинает складываться в античном обществе и, пройдя ряд ступеней, достигает полного развития на этапе капитализма. Никогда он не относил к общественно-экономической формации первобытное общество. Рабовладение, феодализм и даже капитализм, будучи разными способами производства и общественными формами, — не самостоятельные общественно-экономические формации, а ступени складывания единой и целостной общественно-экономической формации. Своего завершения этот процесс достигает на стадии капитализма. Что касается «азиатского способа производства», то в период написания первого тома «Капитала» Маркс действительно относил его к одной из ступеней становления общественно-экономической формации. Вот хрестоматийная цитата на эту тему из того же «Предисловия»: «В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить как прогрессивные эпохи общественной экономической формации»<sup>1</sup>.

Впоследствии — в результате знакомства с трудами Моргана, Баховена, Маурера, нашего М. Ковалевского и др. — Маркс откроет для себя еще одну общественную формацию, предшествующую общественно-экономической. В знаменитых конспектах своего письма к Вере Засулич он назовет ее «первичной (или архаической) общественной формацией» в отличие от «вторичной» — экономической. К ней, по его мнению, следует отнести, помимо первобытного общества, все цивилизации Древнего Востока, образующие «заключительный этап» этой формации. В результате Маркс отказывается от термина «азиатский способ производства» при попытке объяснить природу и структуру этих цивилизаций<sup>2</sup>.

Вот тебе и «экономический историцизм» Маркса, выводящий за пределы экономической истории большую часть человеческой истории.

<sup>1</sup> Там же. Т. 13. С. 8.

<sup>2</sup> См. на эту тему: *Виткин М.Л.* Восток в философско-исторической концепции К. Маркса и Ф. Энгельса. М., 1972.

Итак, не пять, а лишь две общественные формации, из которых только вторая является экономической. Добавим к этому, что античность и феодализм — лишь начальные формы складывания общественно-экономической формации, в которых экономические (рыночные) отношения не приобрели еще самодовлеющей роли и существуют в тесном переплетении с доэкономическими (непосредственно личными) связями и отношениями. Окончательная победа вещных связей над личными, экономических отношений над всеми остальными произойдет лишь на заключительной — буржуазной — стадии развития общественно-экономической формации.

Отсюда ясна некорректность приписывания Марксу идеи выведения докапиталистических обществ только из экономических отношений. Маркса, конечно, интересовало, как в этих обществах складывались экономические отношения, но он был далек от мысли сводить к ним все их историческое своеобразие. Даже в капиталистическом — по преимуществу экономическом — обществе не все раскрывается экономическим «ключом», поскольку не все подпадает здесь под действие экономических законов — например, искусство и поэзия. Если, например, историки античного или средневекового искусства понимают, что люди в те времена жили не одним только искусством, то почему в таком понимании надо отказывать Марксу, приписывая ему мысль о господстве в эти времена всепоглощающего экономического интереса? Как историка экономических отношений его, естественно, интересует происходивший в истории процесс превращения товара в деньги, а денег — в капитал, но он никогда не считал, что этим исчерпывается все содержание этой истории, ее значение для настоящего.

Маркс, несомненно, понимал, что складывающаяся в недрах античного и феодального общества экономическая формация оказывает воздействие на остальные сферы жизни, но не считал, что этим все исчерпывается, что для историка здесь нет иных предметов, достойных внимания. Свою периодизацию европейской истории (по «способам производства») он строит по логике интересующего его предмета, что не запрещает ученому, изучающему другие предметы, создавать свою собственную периодизацию. Ошибочность марксовой периодизации истории надо доказывать по отношению к тому, что интересовало Маркса, а именно — к истории экономических от-

ношений, но не к тому, что интересует, например, А.Я. Гуревича, — истории культуры.

Чем же конкретно была для Маркса общественно-экономическая формация, структура и механизмы трансформации которой как раз и описаны им в уже упоминавшемся «Предисловии»? Да всего лишь тем, что на языке того времени получило название «цивилизация», т.е. обществом европейского типа, отличающимся от традиционных обществ с их кровным родством и аграрно-патриархальной системой хозяйствования. Маркса, как и любого историка того времени, интересовало, как возникла и чем является европейская цивилизация, что ее отличает от предшествующих исторических состояний, в каком направлении она движется. В такой постановке вопроса нет никакого насилия над историей и исторической наукой, которая и после Маркса бьется над проблемой различения «механической и органической солидарности» (термины Дюркгейма), «Gemeinschaft» и «Gesellschaft» (термины Ф. Тенниса), материальной и формальной рациональности (термины М. Вебера), Востока и Запада. Все это лишь разные наименования одной и той же проблемы, которая в терминологии Маркса получила название «первичной» и «вторичной» общественной формации. Отличительным признаком последней явилось для Маркса постепенное превращение экономических отношений в базис общества, что полностью обнаруживает себя не на начальном, а на заключительном этапе становления этой формации. И этот тезис невозможно оспорить, поскольку именно в ходе европейской истории экономика, основанная на производстве капитала, получает размах и значение, неизвестные ранее ни одному из предшествующих ей общественных состояний. Этим не оспаривается существование других различий между двумя формациями — социальных, политических, культурных. Нет, решительно ничего опасного для исторической науки не вытекает из учения Маркса об общественно-экономической формации.

И, наконец, в-третьих, Маркс вопреки утверждению А.Я. Гуревича является не апологетом, а самым радикальным критиком общественно-экономической формации вплоть до утверждения, что, пока такая формация существует, люди живут еще не в подлинной истории, а в «предыстории». Главенствующая роль экономики в обществе для Маркса — не добродетель, не извечное свойство любого

общества, а признак его исторической незрелости. Не переход к другой общественно-экономической формации, а выход за ее пределы в новое общественное состояние, существующее по иным параметрам и законам, — вот что отстаивает Маркс в качестве единственно приемлемой исторической перспективы общественного развития. Слово «коммунизм», дискредитированное нами на долгие годы, означает в терминологии Маркса не «светлое будущее», не «рай на земле», «не состояние, которое должно быть установлено, не *идеал*, с которым должна соотноситься действительность», а «*действительное движение*, которое уничтожает теперешнее состояние»<sup>1</sup>. Подобное движение имеет своим предвидимым результатом не прекращение производства материальных благ и услуг, что, по Марксу, является «вечной естественной необходимостью человеческого существования», а освобождение человека от власти этой необходимости, т.е. от власти необходимого и вынужденного труда. Производство достигает такой степени технического могущества, которая делает излишней использование физической (мускульной) силы самого человека. Только на этой ступени возможна подлинно человеческая свобода. Как она достигается и в чем состоит, есть предмет социалистического учения Маркса, о чем речь пойдет в следующей статье.

Можно, конечно, сомневаться в том, что история движется именно в этом направлении, что она, как говорил Гегель, есть «прогресс по пути свободы», но какова в таком случае альтернатива этому движению? Что еще движет людьми в их исторической жизни? Для чего им вообще нужна история? Ведь она существует только для тех, кто неудовлетворен настоящим, причем в плане не столько потребления, сколько социального положения, ограничивающего и сковывающего индивидуальную свободу.

Можно, конечно, выдавать за историю смену династий, войны, возвышение и падение империй, рождение и смерть цивилизаций и пр., но это не та история, которая интересовала философов классической эпохи и которую Маркс хотел сделать предметом научного познания. Она не объясняет того главного, что произошло с человеком за период его появления на земле и вплоть до нашего времени.

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 3. С. 34.

Отказ от свободы как побудительного мотива и основного результата общественного развития человека означает по существу отказ от самой идеи мировой истории, а вместе с ней от исторической науки, понимаемой как постижение настоящего, современного в его отличии от прошлого и будущего. Собственно, это и произошло в последующий после Маркса период развития общественной мысли, в который на смену теоретическим концепциям мировой истории пришли либо теории «локальных цивилизаций», либо социологические построения, фиксирующие социальные трансформации безотносительно к запросам человеческой свободы. Подобная смена научного дискурса, по мысли того же М. Фуко, уже не нуждается в человеке как своей теоретико-познавательной эпистеме.

Базовым условием существования людей в истории является *культура*, которая в своей значительной части охватывает то, что Маркс называл «производительными силами». Культура включает в себя все то, что человек наследует от предшествующих поколений и оставляет последующим поколениям. Она — как бы мост, соединяющий людей с прошлым и будущим, зримое воплощение их исторической связи, их жизни в историческом времени. «Благодаря тому простому факту, что каждое последующее поколение людей находит производительные силы, приобретенные предыдущим поколением, и эти производительные силы служат ему сырым материалом для нового производства, — благодаря этому образуется связь в человеческой истории, образуется история человечества, которая тем больше становится историей человечества, чем больше выросли производительные силы людей, и, следовательно, их общественные отношения»<sup>42</sup>. Если по уровню развития производительных сил можно судить о степени цивилизованности общества, о достигнутом им научно-техническом, экономическом, социальном прогрессе, то по характеру общественных отношений — о степени соответствия этому прогрессу индивидуального развития самого человека. В качестве меры такого развития производительные силы и являются культурой, что обнаруживается, однако, лишь при их определенном единстве с общественными отношениями, превращающем эти силы в силы самого человека.

<sup>42</sup> Там же. Т. 19. С. 38.



Понимание истории Марксом по своей сути культуроцентрично, т.е. кладет культуру в основание исторического процесса. Такую историю Маркс отличает от религиозной, политической, экономической и любой другой истории. История для него — не «история религий и государств» и не экономическая история товара, денег и капитала, в чем некоторые ошибочно усматривают суть его материалистического воззрения, а «история людей», история производства ими своих общественных сил и отношений. В таком качестве она и есть история культуры. Товарная экономика, государство, идеология суть лишь внешние, отчужденные от человека формы этого производства. В своей совокупности они образуют то, что принято называть *историей цивилизации* (историей общества) и что до определенного времени не совпадало с *историей культуры*, понятой как история самого человека.

Что же Маркс понимает под культурой? Ответ на этот вопрос следует искать в осуществленном им анализе человеческого труда, т.е. в том, что выше было названо марксистской феноменологией труда. В отличие от классических концепций культуры, представляющих ее как сферу исключительно духовной (теоретической, моральной, эстетической) деятельности человека, или от ее более поздних толкований, трактующих культуру как символическую или семиотическую систему, Маркс развивает то, что можно было бы назвать трудовой теорией культуры. Труд в качестве «субстанции культуры» отличается в его представлении от труда, создающего меновую и прибавочную стоимость. Последний, как известно, был предметом преимущественного интереса в классической политической экономии. Отличая собственно человеческую форму труда от любой другой, Маркс именно в ней находит объяснение сущности культуры. В чем же состоит это отличие? Наиболее развернутым его обоснованием следует считать, видимо, проведенный Марксом анализ товара и «двойственного характера труда», ставший исходным для всей его «критики политической экономии».

Культура, как известно, представляет собой объект особой сложности, судить о котором нельзя по аналогии с любым природным объектом. В любом случае она — неприродный объект, отличающийся от натурально существующих вещей. Не о том речь, что культура исключает из себя природу, но, включая ее в себя в материально или

духовно преобразованном виде, она не может уподобиться природе. Неприродность культуры — очевидный и наиболее часто используемый при ее характеристике признак.

Главной особенностью неприродных объектов является то, что у них, по словам Маркса, «нет ни грана вещества», т.е. они не могут быть сведены к своим эмпирически фиксируемым вещественным проявлениям. Их нельзя созерцать в акте внешнего наблюдения подобно тому, как мы созерцаем природные тела с их физическими, химическими и прочими свойствами. В то же время они предстают перед нами в виде определенных предметных образований, которые в практической жизни мы легко отличаем от предметов природы. Нашего житейского опыта вполне хватает на то, чтобы не смешивать искусственные создания человека с естественными плодами природы. Однако такого опыта явно недостаточно для теоретического обоснования различия между ними.

То, что свойственно созданиям человека, не может быть объяснено свойствами того природного материала, из которого они изготовлены. Последний служит лишь внешней «упаковкой» заключенного в них содержания, их овеществленной формой существования. Сложность анализа неприродного объекта в том и состоит, что его нельзя воспринять вне его чувственно-предметной оболочки и в то же время нельзя свести к ней. Данная сложность и породила впоследствии весь комплекс проблем, касающихся специфики исторического и гуманитарного знания в отличие от знания естественнонаучного.

Примером историко-материалистического анализа неприродного объекта и стал осуществленный Марксом в «Капитале» анализ товара. Хотя целью этого анализа было раскрытие природы такой важнейшей экономической категории, как стоимость, он заключал в себе объяснение и такого неприродного свойства объекта, как его культурная ценность (причем задолго до неокантианской постановки того же вопроса). Маркс не использует понятия «ценность» при характеристике созданного человеком предмета, но оно подразумевается, когда он говорит об его общественной значимости, о воплощенном в нем общественном отношении. Ценность, как и стоимость, характеризует предмет со стороны его не вещественного, а общественного содержания, хотя, конечно, особым образом. Однако в

обоих случаях сохраняется задача объяснения неприродного объекта средствами теоретического анализа.

«На первый взгляд, — пишет Маркс, — товар кажется очень простой и тривиальной вещью. Его анализ показывает, что это — вещь полная причуд, метафизических тонкостей и теологических ухищрений»<sup>1</sup>. Такая характеристика товара полностью применима и к вещам, которые мы относим к предметам культуры. Разве они менее причудливы, чем товар? И разве нельзя о них сказать то же, что Маркс говорит, например, о столе, ставшем товаром: «Но как только он делается товаром, он превращается в чувственно-сверхчувственную вещь»<sup>2</sup>? Как же Маркс преодолевает «мистический», «загадочный», «таинственный» характер товарной формы?

«Товар, — пишет он, — есть прежде всего внешний предмет, вещь, которая благодаря ее свойствам удовлетворяет какие-либо человеческие потребности»<sup>3</sup>. Полезность вещи, обусловленная ее природными свойствами, делает ее потребительной стоимостью. «Потребительные стоимости образуют вещественное содержание богатства, какова бы ни была его общественная форма»<sup>4</sup>. Хотя потребительные стоимости также создаются трудом, сами по себе они не делают вещь товаром. «Как потребительная стоимость он (товар — В.М.) не включает в себе ничего загадочного, будем ли мы его рассматривать с той точки зрения, что он своими свойствами удовлетворяет человеческие потребности, или с той точки зрения, что он приобретает эти свойства как продукт человеческого труда. Само собой понятно, что человек своей деятельностью изменяет формы веществ природы в полезном для него направлении. Формы дерева изменяются, например, когда из него делают стол. И, тем не менее, стол остается деревом — обыденной, чувственно воспринимаемой вещью»<sup>5</sup>.

Продукт труда обретает форму товара в силу своей не потребительной, а меновой стоимости, т.е. своей способности обмениваться на другой продукт в определенной пропорции. Откуда берется эта

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 23. С. 80-81.

<sup>2</sup> Там же. С. 81.

<sup>3</sup> Там же. С. 43.

<sup>4</sup> Там же. С. 44.

<sup>5</sup> Там же. С. 81.

способность, что ее порождает? Ведь она не выводится из природных свойств продукта труда. Равно как и культурную ценность этого продукта нельзя объяснить его природными свойствами. Здесь и возникает методологически сложная проблема анализа объекта, в котором обнаружилось нечто такое, что никак не укладывается в рамки его натурально-вещественного существования, является его не природным, а общественным свойством.

Выражая определенную количественную пропорцию, в которой одна потребительная стоимость обменивается на другую, меновая стоимость содержит в себе нечто общее, что присуще всем продуктам труда безотносительно к их натуральной, конкретной форме. «Этим общим не могут быть геометрические, физические, химические или какие-либо иные природные свойства товаров. Их телесные свойства принимаются во внимание вообще лишь постольку... поскольку они делают товары потребительными стоимостями. Очевидно, с другой стороны, что меновое отношение товаров характеризуется как раз отвлечением от их потребительных стоимостей»<sup>1</sup>. Но если отвлечься от потребительной стоимости продукта труда, что в нем останется? Ведь «теперь это уже не стол, или дом, или пряжа, или какая-либо другая полезная вещь. Все чувственно воспринимаемые свойства погасли в нем»<sup>2</sup>. От него ничего не осталось, кроме «одинаковой для всех призрачной предметности, простого сгустка лишённого различий человеческого труда, т.е. затраты человеческой рабочей силы безотносительно к форме этой затраты»<sup>3</sup>.

Проделанная Марксом операция с вещью, связанная с «отвлечением» от ее потребительной стоимости, с «погашением» ее чувственно воспринимаемых свойств, позволила ему преодолеть откровенный натурализм ранних физиократических теорий, отождествлявших стоимость с веществом природы. В классической политической экономии этот натурализм стал источником товарного фетишизма, приписывающего вещам и отношениям между ними то, что свойственно только людям и их общественным отношениям. Но тем самым Марксу удалось избежать крайности и натурализма с его отожд-

<sup>1</sup> Там же. С. 45-46.

<sup>2</sup> Там же. С. 46.

<sup>3</sup> Там же.

дествлением культурного с природным, и идеализма с его полным отрывом культурного от природного. Способность вещи быть товаром была осознана им не как ее природное или чисто духовное (существующее лишь в нашей голове), а как вполне объективное, но только *общественное* свойство, которое она получает в системе общественного разделения труда. «Следовательно, — заключает Маркс, — таинственность товарной формы состоит просто в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда как вещный характер самих продуктов труда, как общественные свойства данных вещей, присущие им от природы; поэтому и общественное отношение производителей к совокупному труду представляется им находящимся вне их общественным отношением вещей. Благодаря этому *quid pro quo* [появление одного вместо другого] продукты труда становятся товарами, вещами чувственно-сверхчувственными, или общественными»<sup>1</sup>.

Товар как зеркало, в котором отражен людям общественный характер их труда, — очень емкий образ. По существу в нем содержится и объяснение культуры, сравнение которой с зеркалом весьма распространено в философской и научной литературе. Как культурная ценность вещь также отражает человеку общественный характер его труда, но не в его абстрактной форме, которую он получает в условиях общественного разделения труда и товарного производства, а во всеобщей, универсальной форме, соответствующей бытию человека как общественного существа, субъекта истории.

Культура в трактовке Маркса — это *человеческая* форма общественного богатства в отличие от *капитала* — отчужденной (овеществленной или денежной) формы этого богатства. Капитал и культура — две формы существования одного и того же богатства, которое по сути своей есть богатство человеческих сил и отношений. «...Чем же иным является богатство, как не универсальностью потребностей, способностей, средств потребления, производительных сил и т.д. индивидов, созданной универсальным обменом? Чем иным является богатство, как не полным развитием господства человека над силами природы, т.е. как над силами так называемой природы, так и над силами его собственной природы? Чем иным является богатство,

<sup>1</sup> Там же. С. 82.

как не абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествующего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, т.е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу?»<sup>1</sup> А так как источником богатства в любой его форме является труд (правда, как поясняет Маркс, не только труд, но и природа: труд — отец богатства, природа — его мать), то в случае капитала таким трудом является *абстрактный* труд, а в случае культуры — *всеобщий, или общественный*, труд. Различие между двумя этими видами труда является для Маркса, как мы уже говорили, исходным в объяснении сущности культуры.

В «Критике Готской программы» Маркс сразу же ополчается против первого параграфа этой программы, согласно которому «труд есть источник всякого богатства и культуры». Не всякий труд, а только общественный, настаивает Маркс, создает богатство и культуру. «Источником богатства и культуры труд становится лишь как общественный труд», или, что то же, «в обществе и при посредстве общества»<sup>2</sup>. Следовательно, не всякий труд является общественным. Им не является, например, физический труд рабочих, представляющий собой простое расходование мускульной энергии и «не обладающий никакой другой собственностью, кроме своей рабочей силы»<sup>3</sup>. Приписывание любому труду «сверхъестественной творческой силы» скрывает тот факт, что в определенном общественном и культурном состоянии труд делает человека «рабом других людей, завладевших материальными условиями труда»<sup>4</sup>. Труд, лишенный своих объективных предпосылок (собственности на средства производства), абстрактный труд, может создавать стоимость, но «ни богатства, ни культуры он создать не может»<sup>5</sup>.

В отличие от непосредственного труда рабочих, осуществляемого под давлением внешней необходимости, общественный труд, ба-

<sup>1</sup> Там же. Т. 46. Ч. 1 С. 476.

<sup>2</sup> Там же. Т. 19. С. 15.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 13.

<sup>5</sup> Там же. С. 15.

зирующийся на единстве человека с условиями своего труда (на единстве труда и собственности), является *свободным* трудом, поскольку диктуется исключительно внутренней потребностью. В отличие же от абстрактного труда он является *всеобщим трудом*. Примером такого труда для Маркса всегда была наука. Если абстрактный труд, создающий стоимость, как бы уравнивает, сводит к общему количественному знаменателю все виды конкретного труда (труд плотника, например, приравнивается к труду портного), то всеобщий (научный) труд неразрывно связан со своим конкретным содержанием, а его продукт представляет общественную ценность именно в силу своей особенности, уникальности, конкретности. На нем всегда лежит печать создавшей его личности, человеческой индивидуальности. Ею может быть отдельное лицо или коллективное «лицо» народа, нации, но оно ни на кого не похоже и только потому интересно всем. Источником («субстанцией») культуры является, следовательно, не абстрактный, а всеобщий труд, а субъектом такого труда — не абстрактный индивид, наделенный от природы лишь физической силой, а свободная и неповторимая в своих замыслах и способах самореализации личность.

Неверно поэтому думать, что всеобщий труд, создающий культуру, является только духовным. отождествление культуры исключительно с духовной сферой исходит именно из такого предположения. Культура — результат не материального или духовного, а общественного труда, который, конечно, по-разному проявляется в условиях разделения общественного производства на производство материальное и духовное. С утверждением капиталистического способа производства с его доминированием абстрактного труда всеобщий труд действительно концентрируется в некоторых отраслях духовного производства (например, в искусстве и поэзии), не подпадающих под действие законов капиталистической экономики. Поэтому духовное производство и осознается здесь как сфера культуры по преимуществу.

Всеобщий труд противостоит, следовательно, не материальному, а абстрактному труду. Последний существует, как правило, в форме совместного, или совокупного, труда (например, простой кооперации). Оба вида труда производят отношения между людьми, но абстрактный труд — как отношения вещей, т.е. в товарной, овеще-

ственной форме, а всеобщий труд — как отношения самих людей, т.е. в непосредственно личностной форме. Продукт всеобщего труда (например, знание) потому и является культурой, что связывает людей не как абстрактных, а как конкретных индивидов, каждый из которых обладает своей особой и неповторимой индивидуальностью.

Создавая мир предметов, предметный мир, люди одновременно совершенствуют свои силы и способности, расширяют рамки своего общения, формируют новые потребности и средства их удовлетворения. Производство ими предметного мира оказывается тем самым их «самопроизводством». «В самом акте воспроизводства изменяются не только объективные условия... но изменяются и сами производители, вырабатывая в себе новые качества, развивая и преобразовывая самих себя благодаря производству, создавая новые силы и новые представления, новые способы общения, новые потребности и новый язык»<sup>1</sup>.

Предметная форма культуры есть, однако, лишь внешняя форма ее существования. Ее действительным содержанием является сам человек во всей целостности своего общественного бытия. «Человек здесь не воспроизводит себя в какой-либо одной только определенности, а производит себя во всей своей целостности, он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления»<sup>2</sup>. Производство человеком себя «во всей своей целостности» — вот что, по нашему мнению, лежит в основе понимания культуры Марксом. Культура с этой точки зрения — тоже производство, но особого рода: ее можно определить как *производство человеком себя как общественного существа, или как его общественное самопроизводство*. Говоря словами Маркса, культура — это «культивирование всех свойств общественного человека и производство его как человека с возможно более богатыми свойствами и связями, а потому и потребностями, — производство человека как возможно более целостного и универсального продукта общества...»<sup>3</sup>

Культура — не просто вещи, созданные людьми, а представленные в них их общественные связи и отношения. В своей совокупно-

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 46. Ч. 1. С. 483-484.

<sup>2</sup> Там же. С. 476.

<sup>3</sup> Там же. С. 386.



сти они являют собой общественное бытие в его собственно человеческой форме, которую следует отличать от его отчужденных — экономических, политических, идеологических — форм. Эти отношения можно подразделить на три большие группы — на отношение людей к природе, друг к другу и к самим себе. В каждом из них культура представлена со стороны своей связи с природой, обществом и личностью. Культура в целом есть нераздельное единство этих отношений, при котором отношение человека к природе обретает характер общественного отношения, а общественное отношение — его отношения к самому себе. Она как бы являет собой единство человека с природой и обществом, возникающее в результате возвышения природного до уровня общественного, а общественного — до уровня собственно человеческого. Становление такого единства и образует внутреннюю логику истории культуры<sup>1</sup>.

Говоря попросту, быть культурным — значит по-человечески относиться к природе, другим людям и к самому себе. А мерой человечности человека является то, насколько он в процессе деятельности способен творить по мерке не какого-то одного, а любого вида, т.е. универсально, быть свободной индивидуальностью, определяемой в своем жизненном существовании исключительно лишь собственной природной одаренностью и достигнутым уровнем культурного развития.

Разумеется, сказанное — всего лишь схема, которую можно извлечь из текстов Маркса. В таком виде она Марксом нигде прямо не излагалась, но в каждом своем пункте может быть подтверждена соответствующими ссылками на его высказывания. Существенно, однако, то, что заключенное в культуре деятельное единство человека с природой и обществом обнаруживает себя не изначально, а в результате длительной исторической эволюции. На этапе, названном Марксом «предысторией», культура осознается как еще нечто отличное от природы и общества, а существование человека в ней — как состояние, расходящееся с его природным и общественным бытием. Подобное расхождение указывает на то, что история не стала

<sup>1</sup> Впервые такое понимание культуры и логики ее исторического развития было рассмотрено мной в книге «Культура и история» (М., 1977).

еще тем, чем является по своей сути — историей самого человека как общественного развитого субъекта деятельности, а предстает более как история вещей и идей.

Понимание культуры как деятельности стало исходным, основным для целого поколения советских философов, начиная с 60-х гг. XX столетия, во многом определив своеобразие рождавшейся тогда отечественной культурологической мысли в ее отличии от зарубежных аналогов. «Сегодня, — писал Э.С. Маркарян в 1983 г., подводя итог длительной дискуссии вокруг этой проблемы, — деятельностную интерпретацию культуры можно считать общепризнанной в советской культурологической литературе»<sup>1</sup>. Своими корнями эта концепция культуры уходит в философскую проблематику человека и человеческой деятельности, как она стала разрабатываться советскими философами (Э.В. Ильенков, Ю.Н. Давыдов, Г.С. Батищев и др.) в период так называемой оттепели и под прямым воздействием впервые опубликованных тогда произведений раннего Маркса. Понятие деятельности трактовалось ими как ключевое в объяснении сущности человека, а так называемый деятельностный подход был распространен затем фактически на все области философского знания, хотя в настоящее время он практически предан забвению.

По словам В.А. Лекторского, если «10-15 лет тому назад проблематика деятельности и деятельностного подхода к разного рода философским сюжетам, начиная с вопросов теории познания и методологии науки и кончая философской антропологией, была у нас весьма популярна», то «сегодня деятельностная проблематика как в философии, так и в психологии утратила былую популярность. В адрес деятельностного подхода выдвигается ряд обвинений»<sup>2</sup>. Среди этих обвинений наиболее распространенное — близость данного подхода марксизму-ленинизму, как он интерпретировался официальной идеологией. Иными словами, он отвергается многими по соображениям сугубо политической конъюнктуры, что, конечно, не делает чести его критикам. Другие обвинения касаются его научной

<sup>1</sup> Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука (логико-методологический анализ). М., 1983. С. 38.

<sup>2</sup> Лекторский В.А. Деятельностный подход: кризис или возрождение? \ \ Наука глазами гуманитария. М., 2005. С. 127.

непригодности при решении многих современных проблем, а также его устарелости по сравнению с новейшими философскими концепциями научного познания.

Сам В.А. Лекторский полагает, что деятельностный подход в современной философии и науке не только реален, но и вполне перспективен. Его не обязательно связывать только с именем Маркса, поскольку он восходит к традиции всей классической немецкой философии. С другой стороны, деятельностный подход, как он считает, развивается представителями таких немарксистских или постмарксистских философских школ и течений, как неокантианство, неогегельянство, философия Витгенштейна, французский экзистенциализм (Ж.-П. Сартр), Франкфуртская школа и пр. Похоже, под деятельностью В.А. Лекторский понимает любую — коллективную и индивидуальную, материальную и духовную (в том числе языковую) — форму человеческой активности, наличие которой, естественно, не может отрицать ни один философ и ученый. Проблема, однако, в том, что Маркса интересовала не сама по себе деятельность как способ существования всего живого (такую деятельность Маркс никогда не отрицал), а именно человеческая деятельность в отличие от любой другой. Где и в чем искать это отличие?

«Изыском» в понимании деятельности Марксом Лекторский считает сведение ее к труду, причем преимущественно к труду в материальном производстве. А как быть тогда с научным трудом, спрашивает Лекторский. И как понимать коммуникативную деятельность? Иными словами, он ставит как раз те вопросы, на которые именно Маркс дал наиболее вразумительные ответы. Деятельностью, специфической для человека, для Маркса всегда был труд, создающий не просто полезные для человека вещи (в этом смысле и животные трудятся), а человеческие связи и отношения — общественный, или всеобщий, труд. Такой труд (в лице прежде всего науки) и должен заменить собой, в конечном счете, абстрактный труд в материальном производстве. Маркс — решительный критик того труда, который, как считает Лекторский, лежит в основе Марксовой концепции человеческой деятельности. Именно от такого труда, считал Маркс, надо освободить человека. Человеческая деятельность тем и отличается от просто труда, или «труда вообще», что посредством ее создаются не просто вещи, но в форме вещей общественные отноше-

ния людей. Ни одно из перечисленных Лекторским философских направлений не опровергло этого утверждения Маркса.

Но главное, что упускают из виду критики деятельностного подхода, — это то, что деятельность в понимании Маркса — не философская, психологическая, социологическая, антропологическая или даже культурологическая категория, а категория историческая, дающая ключ к научному объяснению общественного развития как «естественно-исторического процесса». Что все в истории создается человеческой деятельностью — очевидная банальность. Маркс хотел доказать другое: то, что создается человеческой деятельностью, есть, в конечном счете, производство человеком самого себя, процесс его становления, формирования как общественного существа, способного к универсальному общению в масштабе всей человеческой истории. В этом смысле человеческая история есть история обретения человеком посредством труда своего если не физического, то исторического бессмертия, как оно запечатлено в творимой им культуре. В деятельности Маркс искал объяснение тому, что греки искали в полисе, — способности человека выходить за рамки отпущенного ему времени физической жизни, жить (пусть только духовно) в вечности, что равносильно его жизни в «пространстве свободы». Существование человека в свободе, позволяющей ему быть не просто природной особью, неотличимой от другой особи, а неповторимой в своем бытии индивидуальностью — вот что интересует Маркса в человеческой деятельности. Это не совсем та деятельность, о которой пишут психологи, социологи, экономисты, методологи науки и пр. Она обосновывается исторической практикой людей, а не разного рода «дискурсивными практиками», будь то утилитаризм, прагматизм, бихевиоризм, технологический инструментализм или социальная инженерия.

## Социализм — пространство культуры

Говорить и писать сегодня о социализме очень трудно: на всем, что можно сказать по этому поводу, лежит отпечаток нашего прошлого. Одни его ненавидят и проклинают, другие оправдывают и даже восхваляют, третьи принимают с теми или иными оговорками. Отсюда разное отношение к социализму: для одних он — то, что было, для других — что так и не состоялось. Но в чем, несомненно, сходятся те и другие — это в признании полного краха общества, которое мы называли когда-то социалистическим.

«Реальный социализм» явно не состоялся. Он потерпел поражение во всех областях — экономической, политической, идеологической, в борьбе за мировое лидерство. Никто не верит в возможность его реставрации. Но означает ли это, что тем самым потерпела крах, оказалась несостоятельной и социалистическая идея? Все попытки возложить на нее ответственность за пороки существовавшей у нас системы не кажутся мне слишком убедительными. Идеями еще нужно уметь пользоваться. Они способны оборачиваться собственной противоположностью в руках тех, кто не готов к их восприятию ни исторически, ни нравственно, ни культурно. К сожалению, такова судьба многих идей, попадавших на неподготовленную для них почву. В истории было пролито немало крови во имя самых возвышенных, но неверно понятых или ложно истолкованных идей. Призывы к свободе приводили к анархии и насилию, лозунги народовластия — к тотальной власти государства над личностью, стремление к равенству — к нетерпимости ко всякой яркой индивидуальности. Разве имевшие место в истории примеры злоупотребления свободой

отвергают саму идею свободы, ее непреходящую ценность для человека? Отрицая с первым и второе, мы рискуем никогда не достигнуть состояния свободы.

Идеи обычно живут до тех пор, пока существуют люди, верящие в них. Сегодня людей с социалистическими убеждениями явно побавилось, но они есть, и никто не может гарантировать, что завтра их не будет больше. Потому и вопрос о том, чем является социализм — утопией, ложной химерой, злым умыслом или общественно значимой идеей, — остается открытым. Как средневековое общество не во всем совпадало с моральными заповедями христианства, господствовавшего тогда в общественном сознании, так и общество «реального социализма» далеко разошлось с идеалами и целями социализма. Будущий историк не пройдет мимо очевидного факта колоссального разрыва между теорией и практикой социализма, провозглашенными лозунгами и достигнутыми результатами. И как конец Средневековья не сопровождался гибелью христианства, хотя породил атеистическое умонастроение, так завершение эпохи «реального социализма», подняв волну антикоммунистических настроений, не обязательно повлечет за собой исчезновение самой идеи.

### *Социализм — идеология или наука?*

О социализме принято говорить в разных смыслах и значениях. В нем видят *идеологию*, обосновывающую необходимость определенных социальных изменений, *политическое движение*, представленное разными партиями — от радикальных до умеренных, существовавшую у нас и еще кое-где сохранившуюся *реальность* со своим особым социальным порядком и институтами власти. Во всех этих значениях социализм, несомненно, достоин научного изучения. Наука не может пройти мимо того, что имело место в истории, стало историческим фактом, какую бы оценку этому факту мы ни давали сегодня. Но вот в чем отказано в наше время социализму, так это в праве самому считаться научной теорией, претендовать на статус хотя бы научной гипотезы.

Признавая существование людей с социалистическими убеждениями, социалистического движения и даже социалистической реаль-

ности, мало кто видит в социализме теоретическую идею, способную конкурировать на равных с другими в объяснении хода и направления современного общественного развития. За социализмом прочно укрепилась репутация ложной идеологии, в лучшем случае утопии, которой ничто не соответствует в действительном мире. По словам, например, Ф.А. Хайека, «социализм — одно из наиболее влиятельных политических движений нашего времени — основывается на явно ложных посылах. Пускай он вдохновляется благородными намерениями, пусть во главе его стоят некоторые из лучших умов нашего времени — из-за него оказывается под угрозой уровень жизни, да и сама жизнь значительной части человечества»<sup>1</sup>. Хайек не отрицает наличия в социализме разумного элемента, но считает, что он воплощается здесь в «наивную и некритичную рационалистическую теорию, устаревшую и ненаучную методологию», названную им «конструктивистским рационализмом»<sup>2</sup>, т.е. искусственным и волюнтаристским вмешательством разума в эволюционный процесс. Ложь социализма имеет в своем истоке «пагубную самонадеянность» человеческого разума, полагающего, что он способен во всех деталях предугадать ход и направление исторического развития. Социализм — не просто заблуждение ума, но проявление его высокомерия по отношению к стихийности и иррациональности исторического процесса. Цена этого высокомерия — бесчисленные человеческие жертвы и страдания.

Подобная оценка социализма была бы в чем-то справедливой, если бы ограничивалась только той его версией, какая была реализована в СССР и в других странах так называемого социалистического лагеря. В своем практическом воплощении социализм действительно мало кого сделал счастливым. Но причина тому, вопреки сказанному Хайеком, — не в избытке, а скорее в недостатке разумности у тех политиков, которые взялись за «строительство социализма» на местах, не сообразуясь при этом с реальными обстоятельствами и смыслом данной идеи.

Несостоятельность «реального социализма» ни в чем не проявилась так отчетливо, как именно в сфере сознания. Безграмотность

<sup>1</sup> Хайек Ф.А. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. М., 1992. С. 21.

<sup>2</sup> Там же. С. 18-19.

партийных вождей в вопросах теории социализма, их пренебрежение задачами ее модернизации, обогащения новыми фактами и гипотезами, соответствующими современным реалиям, создали ей репутацию какого-то архаического и догматического монстра. «Научный коммунизм» советского образца стал предметом всеобщего презрения и насмешки, примером схоластики, лишенной какого бы то ни было научного дискурса. Не потому ли конец этой псевдонаучной дисциплины был встречен всеми с чувством явного облегчения? Интеллектуальный кризис «реального социализма» стал причиной и всех остальных его кризисов. Бог покарал систему тем, что лишил ее разума<sup>1</sup>.

Важно, однако, разобраться в том, что привело к этому кризису. Его истоком, по нашему мнению, стал созданный Сталиным миф о «победившем социализме». Даже Ленин считал, что социализма у нас нет и долго еще не будет, что ему предшествует длительный переходный период с элементами рынка и частной собственности. Через двенадцать лет после смерти Ленина Сталин объявил, что социализм «в основном» построен, выдав за него систему полуфеодального принуждения к труду и государственного насилия над личностью. Выдав за социализм свой образ мыслей и действий, власть, в конечном счете, отождествила его с собственным существованием, рассуждая по известной формуле «социализм — это я». Социализм приравнивали к его сталинской версии, и с тех пор он воспринимается как ее синоним. В итоге социализм проделал как бы обратный путь от науки не к утопии даже, а к мифу, выдающему за реальность то, что ею вовсе не является. Этот миф и сегодня владеет умами, как защитников, так и противников социализма. Те и другие свято верят, что жили при социализме, что никаким другим он быть не может. Но если для первых защита социализма тождественна оправданию сталинизма, то для вторых борьба со сталинизмом равнозначна антисоциализму и антикоммунизму.

Я не оспариваю права людей, живших в Советском Союзе, называть то время социализмом. Но о степени социалистичности со-

<sup>1</sup> Своеобразным признанием этого кризиса стали часто цитируемые слова предпоследнего генерального секретаря ЦК КПСС Ю.В. Андропова о том, что мы не знаем общества, в котором живем и трудимся.



ветского общества лучше судить все же на основании не того, что оно думало о себе, а по более объективным критериям исходя из понятия (или идеи) социализма, или из того, что на языке социологии называется «идеальным типом». Что именно в обществе, назвавшем себя социалистическим, подпадает под это понятие? Является ли, например, демократией то, что сегодня происходит в нашей стране, считающей себя демократической? Для сомневающихся некоторые остроумные политтехнологи придумали, правда, простой выход: достаточно добавить к слову «демократия» слово «суверенная» и все сомнения разрешаются сами собой: кто же будет спорить с тем, что у нас демократия не такая, как у всех?

По словам американского политолога Роберта Даля, «когда мы обсуждаем проблемы демократии, ничто, пожалуй, не порождает такой путаницы, как один простой факт: понятие «демократии» относится в равной мере и к идеалу, и к реальной действительности. Порой нам трудно их разграничить»<sup>1</sup>. Одни говорят о демократии как идеале, другие выдают за нее реально существующую политическую систему. «До тех пор пока собеседники не выяснили, что имеет в виду каждый из них, они будут спорить, не понимая друг друга»<sup>2</sup>.

Чтобы не попасть в положение такого собеседника, сразу же оговорюсь: меня будет интересовать не то, что у нас существовало под видом социализма, а та его теоретическая версия, которая представлена *марксизмом*. Не отрицая выдающейся роли Маркса в развитии социалистической теории, важно вместе с тем разобраться в том, что в этой версии, далеко не единственной в истории социалистической мысли, уже устарело, не соответствует реалиям сегодняшнего дня, а в чем она и сегодня сохраняет свое научное значение.

Известно, что сам Маркс предпочитал называть себя не социалистом, а коммунистом. В «Манифесте» он вместе с Энгельсом подверг критике все существовавшие к тому времени разновидности социалистической мысли — социализм реакционный (феодалный, мелкобуржуазный и «истинный»), консервативный, или буржуазный, и утопический. Социализм, как они считали, способен выражать интересы любого класса — аристократии, крестьянства, буржуазии и

<sup>1</sup> Даль Роберт. О демократии. Пер. с англ. М., 2000. С. 30.

<sup>2</sup> Там же.

пролетариата, причем последнего в тот период его истории, когда он еще не развит, когда отсутствуют предпосылки для его реального освобождения. Коммунизм же для них — это прежде всего партия, которая, во-первых, выражает интересы всего международного пролетариата как сложившегося класса в отличие от интересов его отдельных национальных групп, во-вторых, лучше других партий понимает условия и конечные цели пролетарского движения. В отличие от утопического социализма, рисующего фантастические картины будущего общества, коммунизм есть реально происходящее общественно-политическое — рабочее — движение.

У Энгельса термин «социализм» (в работе «О превращении социализма из утопии в науку») приобретает несколько иной смысл. На первый план здесь выходит не общественно-политическая, а теоретическая сторона коммунистического движения, система воззрений коммунистов на историю и ход ее развития. «Научный социализм» для Энгельса — не партия или движение, а учение, базирующееся на таких открытиях Маркса, как материалистическое понимание истории и трудовая теория прибавочной стоимости. Отсюда никак не следовало, что социализм есть особое общественное состояние, первая фаза коммунизма, предшествующая полному коммунизму. Похоже, что такая трактовка социализма родилась в среде русских марксистов, в частности, была инициирована Лениным в его работе «Государство и революция». В «Критике Готской программы» Маркс говорит о двух фазах — низшей и высшей — коммунизма, но не называет первую из них социализмом.

Социализм с этой точки зрения — не просто отвлеченная идея, полученная в результате абстрактной работы головы, а теоретическое выражение реально происходящего движения. К коммунизму он относится как теория к практике, мысль к действию, наука к реальному движению, что и фиксируется в понятии «научный социализм». В плане теории он противостоит утопическому социализму, с одной стороны, либерализму — с другой. Практическим же отрицанием капитализма является не социализм, а коммунизм. Если социализм формулирует условия и задачи освобождения человека от власти капитала на уровне теории, то коммунизм несет с собой его практическое освобождение от этой власти. Впоследствии большевики, считавшие себя идейными коммунистами, назовут созданное ими

общество социализмом, что окончательно запутает вопрос о соотношении этих понятий. Поэтому и я в дальнейшем буду называть социализмом не то, что было построено у нас, а что Маркс понимал под коммунизмом, включая обе его фазы.

Творцы научного социализма в любом случае не склонны были трактовать коммунизм как идею. Их критическое отношение к любым идеям, якобы живущим в истории своей самостоятельной жизнью, хорошо известно. Коммунизм для них — не идея, неизвестно откуда взявшаяся, а лишь иное название реально происходящей борьбы пролетариата с капиталом. Как любая общественная борьба, она движима определенным классовым интересом, что, впрочем, не всегда отчетливо осознается ее участниками. Рабочее движение — не исключение из этого правила. Задачей социализма как науки, по мнению Маркса и Энгельса, является не построение идеальной модели будущего общества, а доведение до сознания рабочих того, в чем действительно состоит их классовый интерес, в чем заключена подлинная цель пролетарского движения.

Свое понимание этой цели, названное ими научным социализмом, они противопоставили тем социалистическим воззрениям своего времени (во многом сохранившимся и в наши дни), которые усматривали ее в борьбе рабочих за сокращение рабочего дня, повышение заработной платы и ряд других чисто экономических уступок со стороны капитала. Возможно, для отдельных групп рабочих в разных странах эти уступки представляют собой вопрос насущной и самой первой жизненной необходимости, которым, разумеется, не может пренебрегать ни одна партия, называющая себя социалистической. Но не в этом состоит конечная цель этого движения, если рассматривать его в общемировом масштабе. Такой целью, как полагали основоположники научного социализма, может быть только освобождение человека от самой необходимости быть наемным рабочим, принадлежать к какому-то классу — тем более к тому, для которого единственным условием выживания является продажа им своей рабочей силы.

Классовый интерес рабочих как международного движения и состоит в том, чтобы перестать быть классом, стать просто сообществом свободных и равных в своем труде и общении людей. В той мере, в какой этот интерес осознается в качестве конечной цели все-

го пролетарского движения, оно — это движение — обретает характер коммунистического движения.

До того как социализм получает свое научное объяснение в реально происходящем практическом движении, он предстает в сознании людей как всего лишь идея, по большей части утопическая. Многочисленные социалистические идеологи предпочитают судить о социализме с позиции скорее абстрактно понятой справедливости, чем практического интереса определенного класса. Для них социализм — всего лишь моральный постулат, пусть возвышенный и благородный в своих притязаниях и намерениях, но весьма далекий от жизненных запросов большинства людей. Он — область мечты и фантазии о будущей счастливой жизни, которые сопутствовали людям на протяжении всей их сознательной истории. И только для рабочего класса, по мнению Маркса и Энгельса, социализм стал не утопической грезой, а единственно мыслимым теоретическим решением его жизненно-практической проблемы. С этого момента он обретает характер уже не идеологии или утопии, а научной теории.

Для людей, не придерживающихся классового подхода к объяснению идейных образований, социализм наряду с консерватизмом и либерализмом так и остается одной из наиболее влиятельных современных идеологий. По мнению, например, И. Валлерстайна, каждая из этих идеологий представляет собой один из способов утверждения того нового мировоззрения, «которое мы называем современностью»<sup>1</sup>, или, иными словами, содержит в себе особый проект современного общества («проект модерна»), которое должно прийти на смену старому. Все они были вызваны к жизни великими потрясениями Французской революции, пытаясь каким-то образом справиться с вновь возникшими обстоятельствами. Первой по времени стала «консервативная реакция» на Французскую революцию, стремившаяся хоть как-то минимизировать ущерб от ее последствий и воспрепятствовать происходившим переменам. Затем последовал либерализм, ставший в оппозицию к консерватизму и сделавший современность своим знаменем. Последним был социализм, который, согласно Валлерстайну, выделился в самостоятельное идеоло-

<sup>1</sup> Валлерстайн Иммануэль. После либерализма. Пер. с англ. М., 2003. С. 76-77.

гическое течение с 1848 г. (год выхода в свет «Манифеста Коммунистической партии»), поскольку до того, считая себя также наследником Французской революции, мало чем отличался от либерализма. Заметим, что рождение социализма как особой идеологии приравнивается здесь к возникновению рабочего движения и коммунистической партии.

В качестве критики настоящего с позиции более радикального и ускоренного исторического развития социализм находится в оппозиции к либерализму. Главное в каждой из идеологий, как считает Валлерстайн, — это «*против кого* они выступают»<sup>1</sup>, ибо только наличие противника придает им характер сплачивающего и объединяющего идеологического учения. В настоящее время — в результате структурного кризиса капиталистической мироэкономики и ее перехода в какое-то совершенно новое состояние, сравнимого с крупной «бифуркацией» с неопределенным исходом, — судьба всех этих идеологий, уже сейчас заметно сблизившихся между собой, оказывается под вопросом. Возможно, на смену им придет какая-то совершенно новая идеология. «Мы не можем прогнозировать мировоззрение (мировоззрения) системы (систем), которая возникнет на развалинах нынешней. Мы не можем сейчас вести речь о тех идеологиях, которые возникнут, или о том, какими они будут, если они будут вообще»<sup>2</sup>.

Можно согласиться с тем, что социализм есть критика либерализма, а в его лице современности, которую либерализм берет под свою защиту. Но вот от имени кого все же ведется эта критика? Можно ли считать эту критику научной или она основана на субъективном недовольстве тех, кому просто не повезло в настоящем? Что вообще означает эпитет «научный» применительно к социализму? И где проходит граница, отделяющая в теории социализма ее научный элемент от элемента идеологического? По всем этим вопросам, разумеется, не существует однозначного мнения.

Хорошо известно, что Маркс и Энгельс считали идеологию ложным, искаженным отражением действительности. Свою собственную задачу они видели в замене любой идеологии наукой. Отношение к идеологии в наше время, конечно, отличается от того, каким оно

<sup>1</sup> Там же. С. 79.

<sup>2</sup> Там же. С. 91.

было во времена Маркса, уже не несет в себе прежнего негативистского смысла, отрицавшего право на существование всего, что не является наукой. Но этим не снимается принципиальное отличие идеологии от науки. Западные и русские марксисты, реабилитировавшие понятие идеологии применительно к марксизму, проблему соотношения в нем науки и идеологии, на мой взгляд, так и не решили, закамуфлировав ее понятием «научная идеология». Для самого Маркса подобное словосочетание столь же неприемлемо, как, например, выражения типа «народное государство», «казарменный коммунизм» и пр. Идеология несовместима с наукой хотя бы потому, что, будучи классовым сознанием, лишена достоинства «всеобщего знания». В отличие от науки, руководствующейся поиском общей для всех истины, идеология выражает интересы отдельного класса, которые она, правда, выдает за всеобщий интерес, абсолютизирует и увековечивает его. В этом и состоит, собственно, ложь любой идеологии<sup>1</sup>.

Маркс, разумеется, не отрицал важной роли идеологии в истории, ее обратного и порой положительного воздействия на общественную жизнь, ее практическую необходимость и даже пользу для определенных общественных классов. Исключением для него являлся только пролетариат, который, будучи «всеобщим классом» — провозвестником будущего бесклассового общества, — обязан также мыслить всеобщим образом, т.е. научно. Соотношение науки и идеологии, следовательно, — не только гносеологическая проблема, отделяющая истинное знание от ложного, но и социологическая, раскрывающая коренную противоположность пролетарского и буржуазного сознания. Класс, отстаивающий в обществе свой особый интерес, нуждается в идеологии, класс же, чей интерес совпадает с интересами большинства, в пределе — всего человечества (а таким классом в истории, по мысли Маркса, как раз и является пролетариат), способен выражать его без всякого идеологического камуфляжа, на

<sup>1</sup> Учение Маркса об идеологии, развитое им в полемике с М. Штирнером в «Немецкой идеологии», разумеется, более сложное, чем просто сведение ее к «ложному» и «классовому» сознанию. На эту тему более подробно см.: *Баллаев Андрей*. Читая Маркса. М., 2004. Однако в случае с социализмом нам достаточно подчеркивания именно этих двух моментов.

языке рациональной науки. Соответственно, учение, выражающее коренные интересы рабочего класса, может быть только научным. Таковым, по мнению Маркса, и является его собственное учение. Что же предопределило неудачу этой главной претензии марксизма — быть не идеологией, а наукой?

Причину, несомненно, следует искать в самом марксизме, попытавшемся сочетать несочетаемое — научность и классовость, истину и интерес, пусть и пролетарский. В своей трактовке социализма (или коммунизма) Маркс, как известно, претендовал на двойной синтез — во-первых, на его соединение с рабочим движением (пролетарская версия социализма) и, во-вторых, на его соединение с наукой (научный социализм). Он попытался сочетать в своем учении классовое самосознание пролетариата с научной теорией, т.е. создать нечто вроде «пролетарской науки». В подобной двойственности и заключалось исходное противоречие марксизма, сыгравшее затем роковую роль в его истории. Претендуя на преодоление всяческой идеологии, оно было истолковано учениками и ближайшими последователями Маркса как идеология по преимуществу.

Отсутствие прямой связи теории социализма с практикой революционного рабочего движения была осознана лишь в XX веке — в результате существенных трансформаций капиталистического общества, его преобразования из индустриального в постиндустриальное общество. Представление о всемирно-исторической миссии пролетариата, несущего человечеству освобождение от власти капитала, оказалось в воззрениях Маркса самой большой идеологической иллюзией. Будучи относительно оправдано в эпоху раннего капитализма с его массовой пролетаризацией общества, оно перестало соответствовать действительности на его последующих стадиях. В условиях современного (постиндустриального и информационного) капитализма рабочий класс обнаружил тенденцию к своему не только количественному сокращению, но и качественному преобразованию, все больше обретая черты не столько класса, сколько профессии, уступая место главной производительной силы работникам умственного труда. Потому и представлен он сегодня в обществе не столько политическими партиями, сколько профсоюзами. Правда, к пролетариату в наше время принято относить представителей не только физического, но и умственного труда, работающих по найму у капи-

тала. При этом упускают из виду качественное различие в социальном положении этих двух групп работников, касающееся прежде всего отношений собственности и источников дохода. Если для первых таким источником является собственность на рабочую силу, данную им от природы, то для вторых — собственность на знание, представляющее собой уже не природный, а общественный дар. Именно эта собственность, как станет ясно дальше, включает в себе зародыш общественной собственности. Во всяком случае, рабочий класс в том его виде, в каком он сформировался в XIX веке, сегодня уже не столь опасен для капитализма и никак не обнаруживает сколько-нибудь осознанного стремления к изменению существующего строя.

Вот почему рабочее движение в наши дни утратило характер политической борьбы за власть и скорее смахивает на экономический торг за более выгодные условия труда. Оно давно не испытывает потребности к объединению во всемирном масштабе, да и сами социалистические партии на Западе менее всего напоминают сегодня политические организации рабочего класса, проникнутые духом пролетарской солидарности и интернационализма. В этой ситуации представление о пролетариате как «могильщике капитализма» со всей очевидностью обнаружило свою иллюзорность и идеологическую предвзятость. После Маркса «верные марксисты», которые не захотели расстаться с этой иллюзией, довершили процесс превращения его учения в идеологию, причем за счет даже тех элементов научности, которые в нем содержались.

Уже Ленин, как известно, пришел к выводу, что рабочие собственными усилиями не могут выработать правильного, т. е. марксистского, понимания своих интересов, что оно должно вноситься в рабочее движение извне — революционно мыслящей и антибуржуазно настроенной интеллигенцией. «Внесение сознания» обернулось затем его насильственным навязыванием, идеологическим диктатом партии «профессиональных революционеров». Круг, что называется, замкнулся: учение, противопоставлявшее себя при своем зарождении любой идеологии, стало орудием невиданного в истории идеологического насилия, практически лишившего его ранга научной теории.

Нет смысла перечислять здесь остальные «ошибки» Маркса, естественные для любого мыслителя, претендующего не на абсолютную истину, а на ту, которая доступна ему в обстоятельствах его вре-



мени. Разумеется, многое сегодня выглядит не так, как в середине XIX века. Капитализм стал другим, найдя новые источники своего экономического роста, связанные прежде всего с применением знания, с развитием информационных систем. Не количество затраченного живого труда, а качество продукции, производство которой базируется на принципиально новых технологиях, стало главным источником получения прибылей, поставив под сомнение всю трудовую теорию стоимости.

Само понимание капитализма как общества непримиримой классовой борьбы между трудом и капиталом требует существенной корректировки. В своем нынешнем виде капитализм оказался способным реализовать многие программные установки социализма, как он мыслился в позапрошлом веке. Между капитализмом и социализмом уже трудно увидеть ту разграничительную черту, заполненную революциями и насильственными переворотами, которая раньше считалась обязательной при переходе от одного общества к другому. Сама пролетарская версия социализма с ее верой в освободительную миссию рабочего класса сегодня уже никем не воспринимается всерьез. Что же в таком случае остается от социалистической теории?

По моему мнению, остается главное — поиск такой общественной формы, в которой человек, освобождаясь от власти возвышающихся над ним экономических и политических институтов, получает наконец возможность и условия для полного и свободного развития своих способностей и талантов. Отказаться и от этого — значит, отказаться не только от социализма, но от всей европейской культуры, сделавшей такой поиск смыслом и целью своего существования. Поиск этот не завершен до сих пор. И пока он ведется, направление, какое придал ему Маркс, сохраняет свою научную ценность.

Сегодня разговор о социализме, освободившемся от своей былой сращенности с властью, можно наконец перевести из плоскости политической, в какой он обычно велся, в плоскость научную. Тот, для кого и сейчас социализм — только партийный лозунг, а не теоретическая идея, подлежащая, как и любая другая идея, научному обсуждению, рискует навсегда остаться политическим маргиналом. Если кому-то и кажется, что «философские рассуждения» о социализме уводят в сторону, далеки от жизни, то на это можно возразить

следующее: ничто так не дискредитирует идею в сознании людей, как ее монополизация политиками и партийными идеологами. Их кажущаяся близость к жизни, не подкрепленная близостью к науке, ничего хорошего, как правило, этой жизни не сулит.

В равной мере не следует придавать серьезного значения и тем критикам этой идеи, которые поспешили сдать ее в архив, объявить исторически преодоленной, лишенной позитивного смысла. Наши либералы, гордящиеся своей европейской просвещенностью, и консерваторы, хранящие верность дореволюционной и православной России, хотя бы для видимости поинтересовались тем, чем эта идея была как для западных интеллектуалов, так и для многих поколений русской интеллигенции. В своем безоговорочном ее отрицании они равно далеки и от тех, и от других. Не все, конечно, в Европе и России защищали и защищают эту идею, но без нее нельзя составить адекватной картины ни современной общественной мысли, ни современной жизни.

Все дело в том, какими глазами смотреть на социализм — политика или ученого. Для политиков левой ориентации социализм — идеология, позволяющая формулировать им цели своей политики, для ученых — теория, подлежащая проверке на научную истинность. Идеология в любом случае служит политике, тогда как наука в основе своей независима от нее. Наиболее выдающиеся представители западного и русского марксизма, будучи, как известно, активными деятелями международного рабочего движения, прямыми участниками революционной борьбы за власть, сочетали в своем лице политиков и ученых. Это не могло не отразиться на состоянии самого учения, которое все более обретало характер не столько научной теории, сколько идеологической догмы, служащей политическим целям определенной партии.

Маркс был все же больше ученым, чем политиком, тогда как его последователи, особенно в России, были больше политиками, чем учеными. В их сознании соображения политической целесообразности часто перевешивали доводы науки, а то и прямо расходились с ними. Ближайшие друзья и соратники Маркса (такие, например, как Э. Бернштейн и К. Каутский), ставшие основателями и теоретиками Германской социал-демократической партии, сделали первый шаг на пути превращения учения Маркса в партийную идеологию, кото-

рая с их легкой руки и получила название «марксизм». Русские же марксисты, всегда предпочитавшие живую практику революционной борьбы отвлеченным теоретическим размышлениям, завершили этот процесс. В их лице весь марксизм обрел характер более идеологии, чем науки. А большевики вообще объявили марксизм своей партийной монополией, квалифицируя остальные его разновидности как оппортунизм, реформизм, ошибочное отступление или даже злонамеренное извращение.

Отделить Маркса-ученого от Маркса-политика, конечно, трудно, но только так, я думаю, можно правильно оценить степень научности его теории социализма. Маркс, несомненно, давал повод для истолкования и использования своего учения в качестве идеологии, но не в этом, как мне кажется, состоит его сильная сторона. Более важным является уловленная Марксом связь социализма не просто с рабочим движением, но с общей логикой развития европейской цивилизации. Марксу, при всей его классовой ангажированности, более чем какому-либо другому мыслителю удалось выявить прямую зависимость социалистического сознания не просто от «положения рабочего класса при капитализме», но от положения при капитализме человека вообще в качестве творца, производителя своих собственных общественных отношений, сознательного субъекта истории и культуры.

Социализм, с этой точки зрения, выражает интересы той части современного общества, которая более других связана с культурным творчеством, с креативной деятельностью людей в сфере как материального, так и духовного производства. В плане теоретическом он являет собой иной по сравнению с экономическим или политическим способ научного анализа общества, ставящий на первое место его способность отвечать на вызовы культуры, соответствовать ее требованиям и запросам. В этом смысле социализм и есть культура, как она мыслится и формулируется на языке социальной теории, социальный способ ее бытия, единственно адекватная ей историческая форма ее общественного существования и развития. В этом и необходимо разобраться в первую очередь.

Остается выяснить, в каком именно смысле социализм связан с культурой, является выражением ее интересов в современном обществе.

### *Культурный смысл социалистической идеи*

Чем бы в прошлом ни была социалистическая идея — а в ней, естественно, было много надуманного, утопического и даже реакционного, несущего на себе печать неизжитой патриархальщины, — она, в конечном счете, явилась концентрированным выражением тех претензий, которые можно предъявить европейской (буржуазной) *цивилизации*, сформировавшейся в Новое время, со стороны европейской же *культуры*. В отличие от буржуазной цивилизации, движущей силой которой являются интересы *частного лица*, принципом существования европейской культуры в ее классических образцах (начиная с эпохи Возрождения) является *творчески реализующая себя личность, свободная индивидуальность* (о различии между частным и индивидуальным будет сказано ниже). С позиции этой индивидуальности и ведется в социализме критика цивилизации.

В истоке социалистической (и шире — коммунистической) идеи лежит, следовательно, гуманистическая установка европейской культуры. Неслучайно первые утописты (Томас Мор, например) были и выдающимися гуманистами своего времени. Маркс был во многом прав, назвав коммунизм «реальным, или практическим, гуманизмом», продолжением и развитием гуманистической традиции Нового времени. При всем расхождении между разными вариантами коммунизма заключенная в нем идея, будучи следствием осознания западными интеллектуалами образовавшегося разрыва между культурой и цивилизацией, т.е. между свободной индивидуальностью и частными формами жизни людей в буржуазном обществе, содержала в себе поиск путей преодоления этого разрыва в пользу культуры.

Отсюда ясно, что своими корнями это сознание уходит в образ жизни и менталитет того общественного слоя, который на Западе принято называть интеллектуалами, а у нас — научной и творческой интеллигенцией. Даже для Маркса с его пролетарской ангажированностью будущее общество скроено «по образу и подобию» людей творческого труда, усматривающих в таком труде смысл и цель собственного существования. Именно для них наилучшим является общество, которое гарантирует человеку право на такой труд, делает его доступным для каждого. А уж как называть такое общество — дело второе.

По самой своей природе творческий труд не совместим с властью над ним ни государства, ни денежного капитала. Власть последнего и был призван оспорить социализм (подобно тому, как либерализм отвергает всевластие государства). И как либерализм означает не уничтожение государства, а его перевод в правовое и конституционное пространство, так и социализм вопреки своим крайним — революционным — версиям призывает не к насильственной ликвидации рыночной экономики и денег, а к постепенному ограничению их власти над человеком. Последнее достигается максимально возможным на данный момент сужением пространства «экономической необходимости» и вытекающим отсюда расширением пространства («царства») свободы. Это пространство можно назвать также *пространством культуры*. Рынок не ликвидируется, но постепенно ограничивается в своих притязаниях на тотальную власть в обществе, уступая главенствующее место внерыночным формам производства и общения, целью которых является нечто иное, чем просто получение прибыли. Запретами и насилием эту задачу не решишь. Кто не усвоил главного урока XX столетия — пагубности для социализма любой формы насилия, — не только не понял действительного смысла его идеи, но придал ей вид, вызывающий у здравомыслящих и морально ответственных людей вполне оправданное отторжение.

В своей структурной сложности общество не исчерпывается сферами экономической рациональности и политической целесообразности. Существует и сфера культуры, в которой люди руководствуются ценностями иного порядка — моральными, эстетическими, познавательными. Как бы ни называть ее — сферой «духа», свободы, подлинно человеческой коммуникации — именно она являет собой наиболее глубокий, фундаментальный пласт человеческой истории. К ней и обращена социалистическая мысль. В самом общем виде социализм есть идея общества, живущего по законам культуры, отдающего им приоритет перед экономическими и политическими законами. В связке «экономика — политика — культура» социализм выдвигает культуру на первое место, ставит в зависимость от нее все остальные общественные отношения, институты и учреждения. Социалистическое видение общества в отличие от экономического и политико-правового можно назвать в этом смысле культурологическим, или собственно человеческим. Правда, считать социа-

лизм не экономической и политической, а культурологической теорией, возможно, покажется кому-то экстравагантной идеей, но только так, как нам кажется, можно отличить эту теорию от всех остальных.

На одном экономическом и политическом пространстве социализм явно проигрывает по сравнению с другими направлениями общественной мысли. Что может противопоставить он либеральной теории правового государства и свободного рынка? Существовавшие у нас политическая экономия социализма и теория социалистического государства всегда вызывали сомнение в своем праве считаться наукой (и раньше было трудно понять, что такое социалистическая экономика и социалистическое государство). Таких наук нет у Маркса и Энгельса, им нельзя найти аналога и в общественной мысли на Западе. Коммунизм для Маркса — внеэкономическая реальность, существующая по своим правилам и законам. И в плане теории он — не продолжение, а критика экономического мышления (вспомним хотя бы подзаголовок «Капитала» — критика политической экономии), но в смысле, конечно, не отрицания экономической науки, а лишь ограничения ее претензии на что-то большее, чем только знание об «анатомии» капиталистического общества. В равной мере это относится и к юридически-правовой науке.

В противоположность «некритическому позитивизму» экономической науки, абсолютизирующему и увековечивающему существование капиталистического способа производства, выводящему его за рамки исторического рассмотрения, «научный социализм» взял на себя функцию *критики* как товарно-денежного, так и государственно-правового фетишизма. Критика здесь — не отрицание экономики и государства, а установление границ их исторического существования. Наблюдаемое в этих границах соперничество между государством и рынком за право решающего воздействия на общественную жизнь людей стало отличительным признаком всей *истории цивилизации*. На ее заключительном этапе, отмеченном победой капитализма, эта роль, несомненно, перешла к рынку. Коммунизм, как он трактуется научным социализмом, является с этой точки зрения альтернативой не только капитализму, но всей предшествующей цивилизации, которая на этапе капитализма достигла лишь своего наивысшего расцвета. Так понимал эту проблему и Маркс. «Великую цивилизующую роль капитала» он никогда не отрицал. И если бы

мы хотели ограничить историю человечества только историей цивилизации, то лучше капитализма ничего бы не придумали.

Но ведь помимо истории цивилизации есть еще и *история культуры*. Обе они почему-то до сих пор плохо «стыковались» друг с другом, оказывались во взаимоисключающем отношении. На этапе капитализма такая нестыковка становится особенно наглядной. Четко обозначившийся на этом этапе конфликт между цивилизацией и культурой стал предметом обсуждения в самых разных направлениях философской и общественной мысли Нового времени, включая и марксизм. Причину этого конфликта Маркс усмотрел в *общественном разделении труда*, разрушившем первоначальную цельность человеческой деятельности, а следовательно, и самого человека. По мысли Маркса, цивилизация в ходе своего развития постепенно, но неуклонно проводила принцип общественного разделения людей через все сферы их жизни — разделение труда, собственности, власти, сознания и пр. История цивилизации демонстрирует в этом смысле победу разделенного, или *частного*, индивида над всеми коллективными формами жизни людей на предшествующих ступенях развития, на которых части еще не выделились из целого, сливаются друг с другом в какой-то однородной и неразличимой внутри себя общности. Но частное — не синоним индивидуального. В обществе частных (разделенных) интересов индивидуальное есть скорее юридическая или эстетическая видимость частного, чем его реальная характеристика. Части на то и части, что могут удерживаться в составе целого от них не зависящей, вне их находящейся силой — то ли возвышающимся над ними государством, то ли механизмом товарного производства и обмена, вплоть до господства денег и капитала. Компенсацией разделения людей на частных индивидов стала концентрация на другом полюсе цивилизации развившихся до всеобщности, но существующих в отрыве, отчуждении от большинства людей их собственных сил и отношений. Вся цивилизация движется в этой противоположности частного и всеобщего, каждая из которых в отрыве от другой тяготеет к чистейшей абстракции. Цивилизация объединяет людей как частных, или абстрактных, индивидов, т.е. связывает узами, не имеющими прямого отношения к их личности, индивидуальности. В этом смысле ей и противостоит культура, принципом существования которой является связь людей в

качестве свободных, обладающих своим неповторимым лицом индивидуальностей.

Можно ли такую связь сделать — если не сразу, то хотя бы постепенно — не исключением из общего правила, а всеобщим основанием общественной жизни? Иными словами, можно ли, не отвергая положительных результатов предшествующего развития, положить в основание общественной жизни людей их существование не как абстрактных (частных) индивидов (цивилизационный принцип), а как свободных индивидуальностей (культурный принцип)? В терминах социально-исторической теории Маркса эти принципы и различаются как *капитализм* (высшая фаза цивилизационного развития) и *коммунизм* (уходящая в историческую бесконечность культурная альтернатива этому развитию). Переход от одного к другому — в смысле сроков и способов осуществления — в разное время может видеться по-разному, но в любом случае представляется неизбежным с точки зрения реализации права человека на свою не только частную, но и индивидуальную жизнь. За набившей оскомину терминологией скрывается проблема, вполне актуальная и для нашего времени.

По словам Раймона Арона, в критике Марксом современного ему общества «с надеждой реализации идеала целостного человека в результате простой замены одной формы собственности другой выражены одновременно величие и двусмысленность марксистской социологии»<sup>1</sup>. Здесь, как считает Арон, социологическая по своей сути теория становится философией. В чем же состоит ее двусмысленность? У Маркса, полагает Арон, неясно, какой вид человеческой деятельности соответствует этому идеалу. «Если сугубо человеческая деятельность не определена, то остается опасность возврата к понятию целостного человека, отличающемуся крайней неопределенностью»<sup>2</sup>. Маркс, утверждает Арон, нарисовал прекрасный идеал общества, но не указал пути его реализации. Как будет показано ниже, такое обвинение совершенно беспочвенно, поскольку не учитывает сказанного Марксом по поводу «всеобщего труда» и «свободного

<sup>1</sup> *Арон Раймон. Этапы развития социологической мысли. М., 1993. С. 184.*

<sup>2</sup> Там же. С. 183.



времени». Здесь же отметим, что «целостный человек», «свободная индивидуальность» в изображении Маркса — не абстрактный философский идеал, а вполне земное существо, следы которого следует искать, однако, не в экономике или государстве, а в культуре. Превращая без всяких на то оснований историческую теорию Маркса в социологическую, Арон не заметил заключенную в ней апелляцию к культуре — единственному гаранту будущего развития. Не замечают этого и другие критики Маркса.

Догматический ум сделает из сказанного следующий вывод: раз социализм и цивилизация — «две вещи несовместные», один из них надо отбросить. Либо социализм, либо цивилизация с ее рынком, частной собственностью и правовым государством. Раньше мы строили социализм, отбросив все нормы и институты цивилизованного общества. Ничего из этого не получилось. Сегодня мы хотим жить в цивилизованном обществе, следовательно, надо отказаться от социализма, причем не только на практике (где его, собственно, никогда не было), но и в теории. Можно предположить, что и из этого ничего не получится. Ибо социалистическая критика цивилизации есть закономерное порождение той же самой цивилизации — ее самокритика и самоотрицание, без которых она просто не способна выжить и двигаться дальше.

Как любая динамическая система, современная цивилизация включает в свое движение момент собственного отрицания и самокритики, благодаря чему она и приобретает способность к движению. В этом ее отличие от статических, традиционно замкнутых цивилизаций древнего мира, каждая из которых видела своего противника не в себе, а в других, истощая и разрушая себя в непрерывных войнах с ними. Застойный характер этих систем объясняется тем, что они не допускали критики в собственный адрес, испытывали по отношению к себе «чувство глубокого удовлетворения», а все недостатки и пороки приписывали своим близким или далеким соседям.

Цивилизация, родившаяся в Европе, несомненно, разделила бы судьбу предшествующих ей цивилизаций, если бы с момента своего возникновения в лице своей культуры постоянно не критиковала себя, не развивалась в весьма нелицеприятном для себя духовном контексте. Только в таком контексте могла возникнуть столь крити-

ческая теория, как социализм. Ее первоначальный радикализм во многом объясняется временем ее происхождения, когда бедственные для большинства людей социальные последствия цивилизации были еще слишком остры и заметны. С течением времени эта критика теряет характер классовой непримиримости, требующей применения революционного насилия, о чем и свидетельствует последующая история западного марксизма. Но кто и сейчас может утверждать, что история завершилась, что западное общество в его современном виде есть предел желаемого состояния, если оценивать его с позиции той же культуры?

Каким же может и должно быть общество, позволяющее людям жить в истории, а не на ее обочине? Ведь его нельзя уже уподобить жестко институализированной социальной системе, предписывающей каждому, что и как он должен делать. Вопреки тому, что Карл Поппер писал о социализме, последний в своем замысле — намного более открытое общество по сравнению даже с тем, каким оно предстает в либеральной теории. Обвиняя Маркса в отсутствии у него «социальной технологии» будущего общества<sup>1</sup>, усматривая в идее социализма лишь историческое пророчество, Поппер не замечает заключенной в ней особой «технологии» — не экономической или политической, а культурной, апеллирующей к «всеобщему труду». Это тоже «социальная технология», но совершенно иная по сравнению с той, которую предлагает либерализм. Различие между ними необходимо теперь рассмотреть более подробно.

### ***Одна цель — два подхода (либерализм и социализм о свободе и равенстве)***

Спор между либерализмом и социализмом есть по существу главный идеологический спор Нового времени. Оба они разделяют установку на свободу как высшую ценность, хотя и по-разному-

<sup>1</sup> «Как признает Ленин, — пишет Поппер, — в работах Маркса вряд ли вообще можно найти хотя бы одно слово об экономике социализма» (Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2. М., 1992. С. 99).

му трактуют ее. Для либерализма она исчерпывается свободой человека как частного лица, для социализма тождественна его индивидуальной свободе, которая выходит далеко за пределы частной жизни.

Следует, как уже говорилось, отличать частное от индивидуального. Частник — частичный рабочий или частный собственник — это человек, равный части, продукт общественного разделения труда и собственности. Как индивидуальность человек равен не части, а целому, как оно представлено во всем богатстве человеческой культуры. Творцов культуры — мыслителей, художников, поэтов, людей науки и искусства — никак не назовешь частниками. В своем творчестве они предстают не как частные лица, а как авторы со своим неповторимым индивидуальным лицом. Только потому они способны подниматься до высот подлинной универсальности, т.е. создавать то, что при всей своей индивидуальной уникальности обретает значение всеобщей ценности. Если цивилизация с ее разделением труда делит человека, приравнивает к части, то культура ставит своей целью сохранение и самоосуществление его целостной индивидуальности, пусть только и в духовной форме. Вот почему цивилизация и культура двигались до сих пор как бы по разным орбитам, не стыковались друг с другом.

Для либерализма цивилизация, родившаяся в Европе и обеспечившая победу частника во всех сферах жизни, стала высшим достижением и заключительным этапом мировой истории; для социализма она — только ступень в общеисторической эволюции, далеко не последняя. Либерализм возник как оправдание и обоснование этой цивилизации, социализм — как ее критика, переходящая порой в утопию. Последним словом либерализма стало пророчество о «конце истории», для социализма история, если понимать под ней собственно человеческую историю, историю самого человека, только начинается.

Из всех свобод либерализм особо ценит свободу частного предпринимательства. Его идеал — общество равных прав и возможностей, где каждый, если он достаточно трудолюбив и удачлив, может добиться жизненного успеха и общественного признания. Подобную свободу и обеспечивает защищаемое либерализмом право на частную собственность. В обществе, базирующемся на частной собствен-

ности, свободным является тот, кто владеет этой собственностью. В формулировке теоретика неолиберализма Милтона Фридмана данный тезис звучит следующим образом: «Сущность капитализма — частная собственность, и она является источником человеческой свободы»<sup>1</sup>. Но в чем состоит такая свобода? Согласно Фридману, она сводится в истоке к экономической свободе, без которой, как он полагает, невозможна и политическая свобода. «С одной стороны, экономическая свобода сама по себе есть часть свободы в широком смысле. Поэтому экономическая свобода является самоцелью. С другой стороны, экономическая свобода — это необходимое средство к достижению свободы политической»<sup>2</sup>. Получается, что источник несвободы заключен исключительно в государстве, тогда как рынок, на котором приобретается частная собственность, и есть «царство свободы».

Уже во времена Маркса подобное представление вызывало сомнение и резкое несогласие. Даже если частная собственность делает человека относительно свободным от государства, насколько она освобождает его от тех, кто находится с ним в острой конкурентной борьбе за ту же собственность? Может ли экономическая конкуренция, означающая, по существу, экономическую войну, быть состоянием свободы? Тогда и просто войну следует считать свободой. Кто в ней победит, тот и свободен. Победителей, как известно, не судят. Такая свобода ничем не отличается от той, которая существует в состоянии «войны всех против всех». Это состояние философы называли когда-то «естественным состоянием», предшествующим цивилизации, или просто варварством.

Есть и более серьезное возражение. Существование частных собственников, экономически свободных от государства, предполагает наличие людей — и таких большинство, — свободных от всякой собственности, кроме своей рабочей силы, и потому вынужденных работать на тех, кто этой собственностью обладает. Как быть с ними? Считать их тоже свободными? Свобода торговать своей рабочей силой — тоже, конечно, свобода, но не от тех, кто ее покупает. Работа по найму есть все что угодно, но не экономическая свобода. Экономическая свобода частного собственника влечет за собой эконо-

<sup>1</sup> Фридман Милтон. Капитализм и свобода. М., 2006. С. 30.

<sup>2</sup> Там же С. 31.

мическую несвободу значительно большей части населения. Они, конечно, уже не рабы, на труде которых греки основывали свою свободу, но и не полностью свободные люди. Идущее от греков деление людей на свободных и несвободных сохраняется здесь в полной мере.

Отождествление свободы с частной собственностью оказывается в противоречии с принципом фактического равенства людей: ведь далеко не каждый обладает этой собственностью в равной мере. Либеральное требование правового равенства, реализуемое на рынке, оборачивается в итоге фактическим неравенством в тех же отношениях собственности. Подобное неравенство как бы закодировано в самом рыночном механизме реализации равного права. Все имеют право на собственность, но не все реально владеют ею, не говоря уже о том, что собственность конкретных лиц сильно разнится друг от друга. Здесь как бы все свободны и наделены одинаковыми правами, но никто не равен друг другу. Даже если предположить, что в конкурентной борьбе на рынке побеждают наиболее достойные (что, конечно, крайне сомнительно), то и тогда налицо нарушение принципа социального равенства.

Отсюда и родилась первоначально социалистическая оппозиция либерализму. Если либерализм видел в частной собственности необходимое условие свободы, то первые и еще незрелые концепции социализма, ставя перед собой задачу достижения фактического равенства, искали путь к нему в передаче собственности из частных рук в общие. То, что принадлежит всем и никому в отдельности, является общим, а не частным, мыслилось как синоним общественно-го. Равенство, достигаемое посредством такого принудительного уравнивания, и есть утопия уравнительного социализма. Здесь как бы все равны, но никто не свободен. И сегодня многие связывают с социализмом эти еще совершенно примитивные представления о равенстве.

Принято считать, что либерализм защищает свободу в противовес равенству, социализм = равенство, часто за счет свободы. Такой социализм, по выражению Хайека, есть «путь к рабству». В нем все решается мнением большинства или акциями централизованного и бюрократического государства. «То, что принадлежит всем, — справедливо полагает Фридман, — не принадлежит никому»<sup>1</sup>. Про-

<sup>1</sup> Там же. С. 108.

блема в том, однако, что оба борются с представлениями о социализме, не имеющими ничего общего со взглядами Маркса. Противопоставление частного и общего создает ложную видимость возможности существования свободы без равенства (либеральная утопия свободы) и равенства без свободы (социалистическая утопия равенства). Эта видимость и сейчас владеет умами многих либералов и социалистов, сталкивая их в непримиримой борьбе.

Подобная видимость при внимательном рассмотрении оказывается мнимой. Нет свободы без равенства, как и равенства без свободы. По-своему это понимают и либеральные, и социалистические теоретики. Если первые пытаются решать эту проблему на пути создания новой теории справедливости, сочетающей право и мораль, то вторые, начиная с Маркса, ищут иную, чем уравнилельно-распределительная, модель социализма. С Маркса, видимо, и следует начинать.

Несомненно, основополагающим для социализма является принцип *общественной собственности*. Можно наделять социализм разными свойствами — гуманизмом, социальной справедливостью, равенством, свободой и пр., но это только слова, пока не выяснено главное — что такое общественная собственность. При этом следует избегать широко распространенного сведения общественного к общему, ибо общей может быть и частная собственность (например, кооперативная). Чем же тогда общественное отличается от частного? Под ним, видимо, надо понимать не абстрактно, а конкретно-общее, т.е. *индивидуальное*, сочетающее в себе общее и частное. О совпадении общественного в Марксовом понимании с индивидуальным уже говорилось в предыдущих главах. Но что это означает применительно к собственности? Ответом на этот вопрос и является учение Маркса об общественной собственности.

Приходится удивляться, когда слышишь, что общественная собственность — это когда все общее, принадлежит всем. Достаточно объединить любые средства производства в руках многих, чтобы считать такую собственность общественной. Но что мешает тогда установить ее на любом этапе истории? Почему теория запрещала обобществлять все подряд — соху, мотыгу, орудия ремесла, средства индивидуального и просто разделенного труда, хотя это и делали, не считаясь ни с какой теорией?

В советской экономической науке господствовало мнение, что общественная собственность при социализме существует в двух основных формах — государственной (она же — общенародная) и колхозно-кооперативной. Первая — более зрелая форма общественной собственности по сравнению со второй. Сегодня некоторые экономисты советской выучки, продолжая отстаивать идею общественной собственности, поменяли местами лишь знаки своего предпочтения: теперь они отдают преимущество «собственности трудовых коллективов», или кооперативной собственности, называя ее непосредственно общественной собственностью, тогда как собственность государства оценивается ими как опосредованная общественная собственность. Однако ни то, ни другое не имеет отношения к общественной собственности, как ее понимал Маркс.

Маркс, во-первых, никогда не отождествлял общественную собственность с собственностью государственной. Любая ссылка на Маркса здесь не проходит. Подобное отождествление — чисто российское изобретение. Попытку преодолеть социальное неравенство посредством концентрации собственности в руках государства Маркс в «Философско-экономических рукописях» назвал «грубым коммунизмом» — доведением до логического конца принципа частной собственности, превращающим все работающее население страны в пролетариев, в наемных рабочих на службе у государства. Чуть позже Энгельс отождествил государство в качестве собственника общественного богатства с ассоциированным, или абстрактным, капиталистом. Это и произошло при Сталине. Созданный им государственный социализм не надо путать с государственным капитализмом, возможность существования которого допускалась Лениным при переходе к социализму. Но Ленин, как и Маркс, не отождествлял социализм с государством и государственной собственностью (хотя бы по причине разделяемого им вместе с Марксом убеждения в отмирании государства при социализме).

Так называемая политическая экономия социализма строилась во многом на сталинских догмах. Именно она возвела в ранг научного постулата сталинский миф о государственной собственности как синониме социализма. Большевики предпочитали вообще больше говорить о власти, чем о собственности, рассуждая по схеме — кто властвует, тот и распоряжается всем богатством. Никто в тот

период всерьез не задумывался о природе общественной собственности и всего, что с ней связано. Подобный миф — не марксистская, а именно сталинская догма, ее корни — в традиционном для России менталитете российского бюрократа.

Вопрос об отношении государства к собственности — один из ключевых в работах позднего Маркса. Сама его постановка была вызвана обострившимся в тот период у Маркса интересом к странам Востока, в частности к России. В исторической науке того времени считалось, что так называемый восточный деспотизм обязан своим происхождением государственной собственности на землю. Государство на Востоке с этой точки зрения является верховным собственником земли. Вначале так думал и Маркс, на чем основана его концепция азиатского способа производства. Однако, после того как он познакомился с книгой Ковалевского об общинном землевладении и рядом других работ, он приходит к несколько иному выводу: экономической основой существования государства на Востоке является не его собственность на землю, а принудительно собираемый им с населения налог (отсюда известное со слов Энгельса его желание переписать главу о дифференте в третьем томе «Капитала», чего, к сожалению, он не успел сделать). Главным препятствием на пути формирования частной земельной собственности является тем самым не государство, как о том писал Е. Гайдар в книге «Государство и эволюция», а община. Государству, существующему на налоги, частная собственность даже более выгодна, чем общинное землевладение, и потому оно, как во времена Столыпина, пытается реформировать его, встречая со стороны общины упорное сопротивление. Государство как самостоятельный экономический субъект, как собственник всего общественного богатства — идея, весьма далекая от взглядов Маркса.

Теперь о собственности кооперативной, разновидностью которой является собственность трудовых коллективов. Маркс действительно писал о том, что в будущем заводы и фабрики будут управляться на правах собственности ассоциированными производителями. Но управлять и быть собственником — разные вещи. Дирижер управляет оркестром, но не является его собственником. Функция управления сохраняется при любой форме собственности, но еще ничего не говорит о том, кто реально владеет ею. И что понимал Маркс под ассоциированными производителями — ассоциацию в



предприятия, конкретного трудового коллектива?

Обобществление собственности в рамках отдельного предприятия юридически, конечно, вполне возможно, но никак не является переходом к общественной собственности. Такое обобществление имеет место и при капитализме. Коллективной может быть и частная собственность, например, в ряде производственных и бытовых кооперативов, в акционерных обществах и пр. Частная собственность характеризуется не числом субъектов (если один, то частник, а если много, то уже не частник), а частичностью находящегося в их распоряжении богатства, наличием границы между своим и чужим: (то, что принадлежит одному или нескольким лицам, не принадлежит другим лицам). Принципом частной собственности является, следовательно, *дележ* собственности на части, на неравные доли, причем пропорция, в которой она делится, постоянно колеблется в зависимости от рыночной конъюнктуры.

Но если общественная собственность не является ни государственной, ни групповой, какой еще ей быть в своем реальном осуществлении? Ответить на этот вопрос, оставаясь в границах экономического мышления, невозможно. Ибо переход к общественной собственности, предполагая выход за пределы экономики, означает изменение не субъекта, а *объекта* собственности — определенного уровня развития производительных сил. Простая передача собственности из частных рук в общие не меняет природы собственности. В лучшем случае эта передача может носить характер формального обобществления, но никак не реального, исключаящего дележ собственности на части.

Царство дележа есть подлинное царство частной собственности. Оно и породило мечту о равном дележе в ранних социалистических утопиях. Когда все станет общим, каждый сможет рассчитывать на равную со всеми долю общественного пирога. Принцип дележа сохраняется и здесь, но трактуется как уравнительный, распространяясь прежде всего на сферу распределения материальных благ. Равенство в достатке — самая возвышенная греза такого социализма. Его можно назвать также равенством в сытости, мечтать о котором вполне естественно в странах с хронической нищетой большинства населения.

Стоит ли специально говорить об иллюзорности этой мечты? Все мыслимые формы дележа не приведут к равенству, хотя бы потому, что люди разные, а значит, обладают разными потребностями и запросами. Даже распределение «по труду», в котором многие видят высшую форму социальной справедливости, есть остаток, «пережиток» защищаемого либерализмом неравного (буржуазного) права, позволяющего каждому иметь в своем распоряжении только ту часть общественного богатства, которую он заработал собственным трудом. Опять же часть, но не все богатство.

Дележ и тут остается основным принципом распределения. Для Маркса принцип «каждому по труду», хотя и сохраняется на низшем этапе коммунизма, никак не адекватен тому, что называется общественной собственностью.

Но, может, мечта о равенстве — химера, пустой звук, несбыточное и ложное ожидание? Думать так проще всего, но за этим потянется ряд следствий, из которых главное — отказ от свободы, ибо свободы без равенства не бывает. Решением вопроса является, видимо, не отказ от равенства, а иное его понимание, которое исключало бы любой дележ собственности. Его следует искать не в праве каждого что-то *иметь* (пусть и «по труду»), но в праве каждого *быть* тем, кем сделала его природа, Бог или он сам себя, т.е. в праве жить «по способностям». Конечно, если не полное изобилие, то определенный достаток нужен любому человеку, но сам по себе он не гарантирует ему ни свободы, ни равенства.

В погоне за материальным благополучием люди часто жертвуют тем и другим. Равными они становятся тогда, когда соотносят себя не с частью, а с целым, существуют, как говорил Маркс, по мерке не какого-то одного вида (как животные), а любого вида, т.е. универсально. Когда каждый равен целому, а не части, все равны между собой.

Равенство, по словам Э. Фромма, — это право человека не только «иметь», но и «быть». Комментируя евангельский текст, он пишет: «Иисус и Сатана олицетворяют здесь два противоположных принципа. Сатана олицетворяет все, что связано с материальными потребностями, с властью над природой и человеком. Иисус же олицетворяет начало бытия, а также идею, согласно которой отказ от обладания есть предпосылка бытия. С евангельских времен мир следует

принципам Сатаны»<sup>1</sup>. В подобном раскладе социализм явно на стороне Иисуса. Даже в случае марксистской атеистической ортодоксии он намного ближе к христианству, чем любое экономическое учение, базирующееся на принципах дележа и обладания.

Но в каком смысле индивид равен не части, а целому? Путь к такому равенству действительно лежит через общественную собственность, понимаемую, однако, уже не как *собственность всех на что-то* — на какую-то часть общественного богатства, а как *собственность каждого на все общественное богатство*. Равенство в бытии предполагает и иное отношение к собственности. Если в качестве частного лица индивиду принадлежит только часть общественного богатства (или вообще ничего), то свободная индивидуальность, личность нуждается во всем богатстве. Это и есть формула общественной собственности: она предполагает не дележ богатства, а его присвоение каждым целиком и без остатка. Как свобода каждого есть условие свободы всех, так собственность каждого на все богатство есть условие общественной собственности, собственности всех. Последняя — не та обезличенная собственность, которая принадлежит всем и потому никому в отдельности, а та, которая принадлежит каждому и только потому всем. Собственность, исключаящая дележ, и делает людей равными друг другу. В отличие от провозглашенного либерализмом равенства людей в их праве на собственность (и потому разделившего их по степени реального владения ею) социализм ставит своей целью равенство людей в самом обладании собственностью, т.е. превращение каждого в собственника всего общественного богатства. Иными словами, он ставит вопрос не о формально-правовом, а о фактическом, или реальном, равенстве людей.

Такую общественную собственность Маркс в «Капитале» называл *индивидуальной собственностью*. Ее нельзя мыслить по принципу абстрактного отрицания частной собственности. Если капиталистическая частная собственность, используя труд наемных рабочих, отрицает индивидуальную частную собственность, основанную на собственном труде, то общественная собственность, отрицая капиталистическую, восстанавливает индивидуальную собственность «на основе достижений капиталистической эры», т.е. является не

<sup>1</sup> Фромм Эрих. Иметь или быть? М., 1986. С. 85.

просто отрицанием капиталистической частной собственности, а ее «отрицанием отрицания». Она отрицает ее по объекту (объектом общественной собственности становится не часть, а все общественное богатство) и восстанавливает по субъекту (каждый индивид оказывается собственником этого богатства). В таком понимании общественная собственность сохраняет и воспроизводит ту позитивную сторону частной собственности (при отрицании ее негативной — неравноправной — стороны), которая составляет «необходимое условие для развития общественного производства и свободной индивидуальности самого работника»<sup>1</sup>.

Но какая собственность может принадлежать каждому без ущерба для других и, следовательно, не нуждается ни в каком дележе? Здесь мы подходим к главному. Наши экономисты не заметили у Маркса самого существенного — общественная собственность для него — категория не экономическая, а совершенно иного уровня и порядка: она служит условием существования человека не как агента материального производства, а как возвышающегося над ним общественного субъекта. Переход к общественной собственности равносителен переходу человека в «царство свободы», которое, по словам Маркса, находится «по ту сторону экономической необходимости». Все знают эти слова, но кто из экономистов придал им серьезное значение?

Объектом реального обобществления, согласно Марксу, не могут быть средства разделенного труда, хотя юридически-формально их, конечно, можно обобществить в ущерб делу. Но кому из нормальных людей нужна собственность на орудия и средства чужого труда? Горожанину не обязательно быть собственником орудий сельского труда, равно как и наоборот. И не в этом состоит общественная собственность. Она есть собственность на то, без чего невозможен труд каждого. Таким «всеобщим условием труда» в современном производстве является, как известно, наука. Ее действительно нельзя приватизировать, поделить на части, принадлежащие разным лицам. Можно приватизировать, например, электростанцию, но нельзя приватизировать теорию электричества. Наука по природе своей принадлежит каждому, есть всеобщее достояние, что и делает ее главным объектом реального обобществления.

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 23. С. 771.

Само по себе существование науки, разумеется, еще недостаточно для установления общественной собственности. Оно становится возможным в условиях, когда наука обретает значение основной производительной силы, а соединение человека с наукой — главного фактора процесса производства. Производство, в котором наука играет решающую роль, Маркс называл «научным производством», отличая его от фабрично-заводского, или промышленного производства. По мере того как наука (по его терминологии, «всеобщий труд»), внедряясь в производственный процесс, сводит непосредственный труд рабочих «к минимуму», превращает во «второстепенный момент по отношению к всеобщему научному труду», возникают реальные условия для перехода к общественной собственности. Выявленная Марксом тенденция превращения производства в «научное производство» содержит в себе, следовательно, иную версию перехода к общественной собственности, чем та, которую обычно излагают в качестве марксистской — через революцию, диктатуру пролетариата и насильственную экспроприацию. В отличие от первой вторая — политическая — версия представляется ныне архаической и безнадежно устаревшей, хотя сам Маркс и пытался как-то сочетать их.

В более широком смысле под общественной собственностью следует понимать *собственность на культуру в целом*. Наряду с наукой она включает в себя все то, что служит средством производства самого человека как «основного капитала» — искусство, образование, различные виды интеллектуальной и творческой деятельности, информационные системы, формы общения. Частная собственность есть собственность на капитал, общественная — на культуру. Общественная собственность делает человека не имущественно, а духовно богатым существом, богатство которого заключено в его собственном индивидуальном развитии. Но тогда она — не экономическая, а *культурная категория*. Ее можно назвать также *обобществлением человеческого духа* — всего того, в чем этот дух получает свое символическое оформление. Установление общественной собственности знаменует собой переход человека не к свободной экономике (рыночной или какой-то другой), а к *свободе от экономики*, его освобождение от навязанных ему экономикой функций и ролей.

Стремление Маркса вывести «царство свободы» за пределы «экономической необходимости» вызвало в адрес его теории немало злоб-

ных шуток и нареканий, особенно со стороны либералов, для которых свобода тождественна частной собственности и рынку. Причем мало кто захотел разобраться в том, как он мыслил такой переход. Ведь речь у него шла не об отрицании экономики, что было бы, конечно, утопией и весьма вредной, а об ином источнике экономического развития, чем просто непосредственный и разделенный труд рабочих, т.е. об экономике, освобождающей человека от функции рабочей силы. Капитализм знает этот источник и широко пользуется им. «Поэтому тенденция капитала, — писал Маркс, — заключается в том, чтобы придать производству научный характер, а непосредственный труд низвести до всего лишь момента процесса производства»<sup>1</sup>. Внедряясь в производство, наука меняет характер собственности на средства труда, поскольку в качестве всеобщего условия труда ее нельзя присвоить частным образом, сделать недоступной для других. В истоке общественной собственности лежит, следовательно, не насильственная экспроприация частной собственности, а развитие материального производства до уровня научного.

Трактуя общественную собственность как экономическую категорию, экономисты в действительности воспроизводят точку зрения на нее не Маркса, а Ф. Лассалья, которого Маркс раскритиковал в «Критике Готской программы». Согласно Лассалю, общественная собственность устанавливается рабочими с целью более справедливого распределения трудового дохода. Задачей социал-демократии, по его мнению, является борьба за так называемый неурезанный трудовой доход, в силу которого рабочие должны получать за свой труд сполна, без всяких вычетов и удержаний. Формула «каждому по труду», по мнению Лассалья, и выражает конечную цель освободительного рабочего движения. Против такого понимания смысла и цели классовой борьбы пролетариата (а заодно и устанавливаемой им общественной собственности) Маркс выдвинул два возражения. Во-первых, в любом обществе люди будут вынуждены отчислять часть своих личных доходов в пользу общественных нужд и потребностей. Поэтому идея «неурезанного трудового дохода» — чистая утопия. Но главное даже не в этом. Общественная собственность нужна рабочим не для того только, чтобы получать больше и жить лучше, но

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т.46, ч. II. С. 2006.

прежде всего для того, чтобы вообще перестать быть рабочими, стать совершенно новыми людьми, способными включиться в общественное производство на совершенно ином уровне. С этого, собственно, и начинается коммунизм. Необходимость перехода к общественной собственности диктуется, следовательно, не потребностью рабочих в более справедливом распределении доходов, а характером научного, или всеобщего, труда, сменяющего собой абстрактный труд непосредственных производителей. Такой труд может функционировать в производстве лишь в непосредственном единстве со знанием, а социальной формой этого единства и является общественная собственность.

Вот чего не поняли экономисты, увидевшие в общественной собственности экономическую категорию. Для них она соединима с любым трудом, будь то труд крестьянина или рабочего. Ее можно ввести на любом предприятии, в любой отрасли производства. Но тогда непонятно, почему общественная собственность не появилась на свет раньше своей теоретической версии. Почему и сегодня переход к ней — только тенденция, пробивающая себе дорогу в наиболее развитых странах? Что мешает ей стать реальностью при любых обстоятельствах? Большевики так и поняли проблему: достаточно взять власть в свои руки, чтобы, опираясь на нее, ввести декретом общественную собственность. Земля — крестьянам, фабрики — рабочим, власть — Советам — ни один из этих лозунгов не был реализован на практике. И причина тому — ложное отождествление общественной собственности с государственной. Последняя, конечно, способна покончить с рыночной экономикой, но ценой искоренения даже того минимума экономической свободы, которая нужна для нее. Именно эта версия социализма стала удобной мишенью для нападок на саму идею социализма, дала повод для ее опровержения со стороны антисоциалистических сил и идеологий.

Большинство критиков этой идеи не сомневается в том, что социализм на практике является не чем иным, как этатизмом — прямым вмешательством государства во все сферы общественной жизни. Действительно, глядя в сторону еще недавно существовавших и еще кое-где существующих «социалистических стран», легко сделать вывод, подобный тому, какой сделал Д. Белл, а именно, что социализм в этих странах взял на себя функцию, которую Маркс истори-

чески отводил капитализму, — создания технологической базы индустриального общества, но только принудительными и репрессивными методами. «В этом смысле, — пишет Белл, — «коммунизм» является не «следующим» этапом истории, а одним из многих альтернативных способов индустриализации, а то, что создают эти режимы, суть «индустриальные» общества, но формирующиеся с помощью специфических политических, а не рыночных механизмов»<sup>1</sup>. От капитализма социализм отличается лишь особым типом управленческой бюрократии — не столько рациональной, сколько партийно-номенклатурной и идеологической. С переходом в постиндустриальное общество, которое Белл называет «обществом знания», данное различие будет все более стираться, уступая место по существу единой в своей основе социальной системе. Иными словами, социализм и капитализм — лишь две разновидности индустриального общества, за пределами которого их противостояние теряет всякий смысл. Вопрос о том, каким все-таки будет постиндустриальное и информационное общество — капиталистическим или социалистическим, похоже, для Белла не имеет существенного значения.

Нельзя отрицать, что в странах, отставших в своем развитии, социализм выглядел и выглядит именно таким, каким описал его Белл и многие другие западные социологи, — излишне бюрократизированным и даже тоталитарным. Но означает ли данный факт, что в этом и состоит его общественная суть, что государственной индустриализацией общества исчерпывается его историческое предназначение? Ведь многое, о чем писал Маркс в расчете на социалистическую перспективу развития, — превращение науки в главную производительную силу, замена физического труда умственным, перенос управленческих функций с владельцев частных капиталов на директоров компаний и менеджеров, — происходит уже при капитализме, никак не меняя его экономической природы. Что же тогда остается на долю социализма, где и как он может проявить себя?

Однако только теперь становится очевидным, что социализм и в своем изначальном замысле, и по существу связан с решением не технологической или экономической, а культурной задачи, стоящей

<sup>1</sup> *Белл Даниел.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. Пер. с англ. М., 1999. С. 97-98.



перед обществом и каждым отдельным человеком. Именно на культурный вызов истории у капитализма с его высокими технологиями и глобальными связями нет прямого ответа, что заставляет многих интеллектуалов на Западе говорить о поразившем его культурном кризисе. Судьба социализма во многом предопределена именно этим кризисом, а не «кризисом перепроизводства», «обнищанием пролетариата» или каким-то другим экономическим и финансовым катаклизмом. Все экономические предсказания подобного рода, включая и предсказания самого Маркса, оказались ошибочными. Не экономический, а культурный тупик заставляет искать выход из него в социалистическом направлении.

Тема кризиса европейской культуры — одна из основных в постклассической философии культуры, т.е. начиная примерно с последней трети XIX века. Достаточно обратить внимание на названия некоторых значительных произведений на данную тему, чтобы понять, в каком направлении движется мысль: ничего подобного мы не встретим в предшествующий — классический — период. Вот некоторые из них, взятые в порядке простого перечисления: «По ту сторону добра и зла», «Сумерки идолов» (Ф. Ницше), «Понятие и трагедия культуры», «Конфликт современной культуры» (Г. Зиммель), «Закат Европы» (О. Шпенглер), «Проклятая культура» (Т. Лессинг), «Германия и кризис европейской культуры» (А. Вебер), «Восстание масс» (Х. Ортега-и-Гассет), «В тени завтрашнего дня. Диагноз духовного недуга нашего времени» (Й. Хейзинга), «Кризис европейского человечества и философия» (Э. Гуссерль), «Неудовлетворенность культурой» (З. Фрейд), «Конец Нового времени» (Р. Гвардини). Список, конечно, можно продолжить, включив сюда многочисленные работы экзистенциалистов, постструктуралистов, постмодернистов, представителей философско-религиозной и философско-антропологической мысли. Все они весьма мрачно оценивают состояние современной им западной культуры.

Начало тотальной критике этого состояния было положено Ф. Ницше. По словам К. Ясперса, Ницше был первым, кто нарисовал «ужасную картину современного мира, которую все с тех пор без устали повторяют»: «...крушение культуры — образование подменяется пустым знанием; душевная субстанциальность — вселенским лицедейством жизни “понарошку”, скука заглушается нар-

котиками всех видов и острыми ощущениями; всякий живой росток подавляется шумом и грохотом иллюзорного духа; все говорят, но никто никого не слышит; все разлагается в потоке слов; все пробалтывается и продается. Не кто иной, как Ницше, показал пустыню, в которой идут сумасшедшие гонки за прибылью; показал смысл машины и механизации труда; смысл нарождающегося явления — массы»<sup>1</sup>.

О враждебности капитализма некоторым отраслям духовного производства, например, искусству и поэзии, о том, что экономический прогресс не всегда сопровождается прогрессом духовным, писал уже Маркс. Но только с дальнейшим ростом капиталистической системы станет очевидной полная несовместимость буржуазной цивилизации с культурой, послужившая Шпенглеру главной темой для его книги «Закат Европы». Западные философы и социологи по-разному описывают и осмысляют наступивший культурный кризис. Но общую суть кризиса можно свести к предельной рационализации и прагматизации общественной жизни человека, не оставляющей ему ни времени, ни возможности для индивидуального выбора и свободы принятия решения, полностью подчиняющей его безличной власти финансовых структур и информационных сетей.

В качестве индивида, «запрограммированного» этими структурами и сетями на исполнение той или иной служебной или социально полезной функции, человек полностью утрачивает связь с «вечными ценностями», которые раньше все-таки влияли на его поведение и общение с другими. Они целиком замещаются нормами и правилами корпоративной этики и делового партнерства. Принцип свободной и творчески реализующей себя индивидуальности, на котором держалось все здание европейской культуры, сменился в современном — высоко технологичном и экономически эффективном — обществе одномерностью, усредненностью и безличностью человеческого существования. Экономическая выгода от такой стандартизации и обезличивания очевидна, культура же (под видом «массовой культуры»), переставая быть хранителем истинного, доброго и прекрасного, опускается до уровня простого развлечения и внешнего украшения.

<sup>1</sup> *Ясперс К.* Ницше и христианство. М., 1994. С. 13.

По выражению З. Баумана, культура есть «мост», связующее звено между временем и вечностью, конечным и бесконечным<sup>1</sup>. Культуре, пишет он, удалось построить много таких мостов. Один из них связан с религиозной идеей жизни после смерти, с идеей «бессмертия души», которая, однако, в силу своей теоретической недоказуемости не может служить людям надежной опорой в их земных делах. Новое время попыталось перебросить новые мосты через пропасть, отделяющую преходящее от вечного. Одни «мосты» предназначены для индивидуального, другие — для массового пользования. Первые связывают человека с вечностью через великие исторические деяния, осуществляемые выдающимися личностями, вторые — через семью и нацию. Но и они перестали быть сегодня — в эпоху складывания транснациональных связей — надежным воплощением вечности. Путь в вечность, как считает Бауман, полностью перекрыт для современного человека и ему только остается сосредоточиться на своей земной жизни, найти в ней смысл и ценность. Это, как считает Бауман, — даже не кризис культуры, а попытка пересадить ее на новую и ранее чуждую ей территорию, на которой нет места вечности и бессмертию. Будь счастлив тем, что просто живешь, наслаждайся своим телесным и мимолетным существованием, живи не для прошлого или будущего, а для себя, — вот и все, что он предлагает в качестве новой жизненной установки.

Но не является ли такой призыв отказом от всего, что составляло до сих пор смысл и цель культуры, — от права человека быть свободной в своем развитии и, следовательно, универсальной индивидуальностью? И как отстаивать это право в современном обществе? На этот вопрос, по нашему мнению, и призван ответить социализм, причем в той его версии, какую придал ему Маркс. Отвечая на него, Маркс обратился к тому времени в человеческой жизни, которое до того на-

<sup>1</sup> «Мы называем «культурой» как раз тот тип человеческой деятельности, который в конечном счете состоит в превращении неуловимого в осязаемое, связывании конечного с бесконечным, или, иначе, в строительстве мостов, соединяющих смертную жизнь с ценностями, неподвластными разрушающему влиянию времени» (*Зигмунт Бауман. Индивидуализированное общество. М., 2002. С. 301*).

ходилось за пределами теоретического внимания подавляющей части экономистов и социологов, — к свободному времени. Именно в нем он нашел ответ на вопрос о том, чем является и должно быть общество в его собственно человеческом качестве и предназначении. Иными словами, человеческая сущность общества, как и общественная сущность человека, обретает адекватную себе форму проявления только в границах свободного времени.

### *Свободное время — реальность социализма*

Уже для древних греков, считавших себя «свободнорожденными», свободное время обрело значение наиболее ценимого и желаемого общественного блага, позволяющего индивиду участвовать в общественной жизни, в обсуждении и решении всех общественно значимых дел. В их представлении свободное время дано человеку для того, чтобы он мог заполнить его поступками и действиями, которые обессмертят его имя, прославят в веках, сохранят в памяти потомков. Это время не физически конечной, а вечной жизни, пусть только духовно вечной, могущей продолжиться в новых поколениях. Оно позволяет человеку жить в истории, а не только в ограниченном пространстве его времени. В эпоху Возрождения свободное время получит значение основополагающей гуманистической ценности. Для гуманистов этой эпохи свобода человека тождественна наличию у него свободного времени — свободного от вынужденного труда ради физического выживания, но открытого к любому виду творческой деятельности. И для Маркса свободное время — высшее общественное благо, смысл которого как раз и выражается идеей социализма.

Не социализм, конечно, является причиной появления свободного времени. Уже в ходе развития капитализма внедрение науки (всеобщего труда) в производственный процесс приводит, во-первых, к упрощению непосредственного труда рабочих, во-вторых, к его замене умственным трудом, в-третьих, к сокращению рабочего времени, следствием чего как раз и является рост свободного времени.

Тенденция к упрощению непосредственного труда рабочих дает знать о себе уже при переходе от мануфактуры к машинному производству — высшему техническому достижению во времена Маркса.

Если мануфактура разделила труд рабочего на простейшие операции, превратив его в частичный труд, то машина вообще отобрала у рабочих функцию непосредственного изготовителя конкретной продукции, сведя его к «придатку машины», следящему за исправностью ее работы. Труд становится предельно механическим, а с переходом к конвейерной системе производства доводится до состояния чуть ли не природного автоматизма с его отупляющей монотонностью и однообразием. Утрачивая качественную определенность, он реально перестает быть конкретным трудом, фактически, а не только теоретически сводится к труду абстрактному. Это означает не снижение, а, наоборот, повышение качества продукции (без чего ее вообще нельзя было бы реализовать на рынке), но теперь ответственность за это качество несут не рабочие, а представители умственного труда, число которых в производстве неуклонно возрастает.

В итоге фабрично-заводское производство постепенно превращается в «научное производство»<sup>1</sup>, в котором умственный труд берет на себя решающую роль. Задолго до возникновения теорий постиндустриального и информационного общества Маркс открыл реально происходящий процесс замены непосредственного труда рабочих научным трудом<sup>2</sup>, усмотрев в этом процессе главную тенден-

<sup>1</sup> «... По мере развития крупной промышленности созидание действительного богатства становится менее зависимым от рабочего времени и от количества затраченного труда, чем от мощи тех агентов, которые приводятся в движение в течение рабочего времени и которые сами, в свою очередь (их мощная эффективность), не находятся ни в каком соответствии с непосредственным рабочим временем, требующимся для их производства, а зависят, скорее, от общего уровня науки и от прогресса техники или от применения этой науки к производству» (Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 46. Ч. II. С. 213).

<sup>2</sup> «...Превращение процесса производства из простого процесса труда в научный процесс, ставящий себе на службу силы природы и заставляющий их действовать на службе у человеческих потребностей, выступает как свойство *основного капитала* в противовес живому труду...» (Там же. С. 208).

цию развития капиталистического производства<sup>1</sup>. «В этом превращении в качестве главной основы производства и богатства выступает не непосредственный труд, выполняемый самим человеком, и не время, в течение которого он работает, а присвоение его собственной всеобщей производительной силы (т.е. науки — *В.М.*), его понимание природы и господства над ней в результате его бытия в качестве общественного организма, одним словом — развитие общественного индивида»<sup>2</sup>. В основе производства, в котором наука является главной производительной силой, лежит уже не рабочее время, а то, которое необходимо обществу для развития самой науки. Непосредственный труд не отменяется, а сокращается «до минимума», превращается «во второстепенный момент» производства.«... Непосредственный труд и его количество исчезают в качестве определяющего принципа производства, созидания потребительных стоимостей; и если с количественной стороны непосредственный труд сводится к менее значительной доле, то качественно он превращается в некоторый, хотя и необходимый, но второстепенный момент по отношению к всеобщему научному труду, по отношению к технологическому применению естествознания..»<sup>3</sup>.

При этом «одновременно происходит *отделение науки...* примененной к производству, от *непосредственного труда...*»<sup>4</sup>. Непосредственный труд не становится умственным, а наоборот, предельно упрощается и интеллектуально обесмысливается. Если «на прежних ступенях производства ограниченный объем знаний и опыта был непосредственно связан с самим трудом, не развивался в качестве отделенной от нее самостоятельной силы»<sup>5</sup>, то в качестве самостоятельной силы наука основывается на «отделении духовных потенций этого производства от знаний, сведений и умения отдельного

<sup>1</sup> «Поэтому тенденция капитала заключается в том, чтобы придать производству научный характер, а непосредственный труд низвести до всего лишь момента процесса производства». (Там же. С. 206).

<sup>2</sup> Там же. С. 213-214.

<sup>3</sup> Там же. С. 207-208.

<sup>4</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 47. С. 554.

<sup>5</sup> Там же.

рабочего»<sup>1</sup>, «совпадает с подавлением всякого умственного развития в ходе этого процесса»<sup>2</sup>. «Правда, — добавляет Маркс, — при этом образуется небольшая группа работников более высокой квалификации, однако их число не идет ни в какое сравнение с массой "лишенных знаний"... рабочих»<sup>3</sup>. Упрощение физического труда и замена его умственным уменьшает потребность в его количестве, что приводит к сокращению рабочего времени. Наука не отменяет труд, но качественно его преобразует, сокращая непосредственный труд рабочих, а значит, и время, в течение которого он осуществляется. Экономия рабочего времени — наиболее существенный показатель научно-технического прогресса.

Вопрос лишь в том, как распорядиться высвободившимся временем. Существуют, разумеется, разные способы его перераспределения — перекачка рабочей силы в слабо индустриализированные отрасли производства (например, в сферу услуг), в экономически малоосвоенные районы, ее переквалификация и пр. Но общая тенденция от этого не меняется. Нельзя считать экономически нормальным положение, когда общий объем рабочего времени остается неизменным. Согласно Марксу, уже капитал «помимо своей воли выступает как орудие создания условия для общественного свободного времени, для сведения рабочего времени всего общества к все сокращающемуся минимуму и тем самым — для высвобождения времени всех членов общества для их собственного развития»<sup>4</sup>. Для подтверждения этой мысли нет необходимости ссылаться на статистические данные, на обширную социологическую литературу, специально посвященную бюджету времени: со времен Маркса прогресс в этой области очевиден. В наиболее развитых странах свободное время давно уже стало общедоступным благом. Но может ли свободное время стать основой не только личной, но и общественной жизни человека, т.е. взять на себя функцию общественного базиса? И чем такое общество будет отличаться от того, которое базируется на рабочем времени? Это и есть основной вопрос социальной теории Маркса-

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> *Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 46. Ч. II. С. 217.*

са. В нашей литературе им никто и никогда всерьез не занимался. А он важен в плане понимания не только текстов Маркса, которыми сегодня у нас мало кто интересуется, но и характера современного общественного развития, в котором свободное время действительно играет все большую роль.

Хотя сам капитал способствует росту свободного времени, оно значимо для него, согласно Марксу, только как время прибавочного труда. Никакого иного смысла он в нем не видит. Поэтому *«постоянная тенденция капитала заключается, с одной стороны, в создании свободного времени, а с другой стороны — в превращении этого свободного времени в прибавочный труд»*<sup>1</sup>. И так будет до тех пор, пока мерой общественного богатства остается рабочее время<sup>2</sup>, т.е. время производства капитала в его денежной форме. Человек интересен капиталу как только рабочий, а его свободное время — как только время прибавочного труда. Все, что сверх того, выносится им за скобки. Добавим, что не только капиталу, но и существовавшему у нас «социализму» человек был интересен как прежде всего рабочий: труд в рабочее время считался «делом славы, доблести и геройства», прославлялся в искусстве и пропаганде как наиважнейший. К Марксу и к социализму в его понимании это имеет весьма далекое отношение: его интересовало как раз то, что выходит за пределы рабочего времени.

Пока мерой общественного богатства является рабочее время, свободное время остается для людей временем их не общественной, или публичной, а приватной жизни. Только в нем они чувствуют себя относительно свободными. Это и понятно. В рабочее (или служебное) время люди не выбирают начальников и сослуживцев, подчи-

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> «Рабочее время в качестве меры богатства предполагает, что само богатство основано на бедности и что свободное время существует в виде противоположности прибавочному рабочему времени и благодаря этой противоположности, или благодаря полаганию всего времени индивида в качестве рабочего времени и потому благодаря низведению этого индивида до положения только лишь рабочего, благодаря подчинению его игу труда». (Там же).



няются правилам и инструкциям, которые предписаны им характером труда, организацией производства. Все их действия жестко регламентированы и расписаны по функциям и ролям. Труд в рабочее время носит необходимый и вынужденный, но никак не свободный характер. Для многих он — единственная форма участия в общественной жизни. Разве жизнь большинства людей в обществе не ограничена по преимуществу их рабочим временем, которым они не могут распоряжаться по собственному усмотрению? Разве за его пределами — в сфере семейной или личной жизни — они не чувствуют себя более свободными, чем на работе?

Для многих и сейчас время, проведенное в семейном кругу, среди родных и близких, заполненное домашними делами и заботами, намного предпочтительней времени трудовой деятельности на производстве или на службе. В первом времени мы живем, во втором — только зарабатываем на жизнь. Получается, что общественная жизнь в границах рабочего времени — только средство для частной жизни, что свободными мы чувствуем себя не в обществе, а за его пределами. Но отсюда следует, что общественная и человеческая жизнь во многом еще расходятся между собой, находятся друг с другом во взаимоисключающем отношении. И не так уж неправ был Маркс, сказавший как-то, что в современном обществе человек чувствует себя человеком при исполнении своих животных функций — в еде, питье, процессе размножения и пр., тогда как в обществе он чувствует себя животным.

Как очеловечить общественную жизнь, сделать ее интересной для человека? В конце концов, ведь только в обществе человек есть нечто большее, чем животное. Каким же должно быть общество, в котором его человеческая сущность, как и общественная сущность человека, наконец обретут свою непосредственную, а не отчужденную форму существования? Таким оно становится, согласно Марксу, в границах только свободного времени. Именно здесь и следует искать реальность того, что предлагается социализмом.

Сам по себе рост свободного времени еще ничего не меняет в этом отношении. Он лишь расширяет рамки потребительской активности, усиливает страсть к приобретательству, дает простор настроениям гедонизма и консюмеризма. Для человека, чья общественная жизнь исчерпывается рабочим временем, свободное время сводит-

ся исключительно к личному потреблению, к поиску новых развлечений и острых ощущений. На подобное времяпровождение работает вся современная индустрия досуга. Время летит здесь с ускоренной быстротой, ни на чем не задерживаясь, ничего не оставляя в памяти, ни к чему не устремляясь. Это время без прошлого и без будущего, оно все в настоящем. Нормой для него является правило «живи одним днем», наслаждайся мгновением, ни о чем не задумывайся, ни о чем не беспокойся, пользуйся тем, что есть.

Не только Маркс, но многие после него осознавали общественную пустоту, бесцельность и бесплодность свободного времени, заполненного исключительно приобретением новых благ и услуг. Такое время не столь уж свободно от того же рынка, навязывающего с помощью рекламы нужные и не нужные человеку товары. Оно напоминает скорее дурную бесконечность удовлетворения постоянно «растущих потребностей», которое влечет за собой лишь появление новых потребностей. Этим, разумеется, не принижается роль потребления в жизни человека. Никакое общество не освободит человека от потребления, как не освободит от необходимости спать положенное время. Но ведь само потребление можно подчинить целям, выходящим за пределы простого воспроизводства человека как рабочей силы или как создаваемого рыночным предложением потребителя. Важно лишь, чтобы свободное время принадлежало самому человеку.

В терминах Маркса это означает присвоение прибавочного труда самими рабочими, что равносильно превращению их свободного времени в общественное время, в основное время их жизни в обществе. По его словам, «рабочие массы должны сами присвоить себе свой прибавочный труд. Когда они начнут это делать — и когда тем самым *свободное время* перестанет существовать в *антагонистической* форме (т.е. в форме прибавочного труда — *В.М.*), — тогда, с одной стороны, мерой необходимого рабочего времени станут потребности общественного человека, а с другой стороны, развитие общественно-производительной силы пойдет столь быстро, что хотя производство будет рассчитано на богатство всех, *свободное время* всех возрастет»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Там же.

Превращение свободного времени в меру общественного богатства (в том смысле, что чем его больше в обществе, тем оно богаче) означает, что таким богатством становится сам человек. «Ибо действительным богатством является развитая производительная сила всех индивидов. Тогда мерой богатства будет отнюдь уже не рабочее время, а свободное время»<sup>1</sup>. Сокращая рабочее время, капитал «помимо своей воли выступает как орудие создания условия для общественного свободного времени, для сведения рабочего времени всего общества к все сокращающемуся минимуму и тем самым — для высвобождения времени всех членов общества для их собственного развития»<sup>2</sup>. Ибо свободное время по сути своей есть время «развития всей полноты производительных сил отдельного человека, а потому также и всего общества»<sup>3</sup>.

Но что может служить гарантией именно такого использования человеком своего свободного времени? В этом пункте в полемику с Марксом вступает Ханна Арендт, чья книга «*Vita activa*» содержит весьма основательный анализ трудовой теории Маркса и понимания им роли свободного времени<sup>4</sup>. Через все этапы творчества Мар-

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 46. Ч. II. С. 217.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Анализ ею этой теории носит во многом критический и полемический характер. Тем не менее, предваряя его, она пишет: «Анализ труда не может обойтись без критического размежевания с Карлом Марксом, а подобное предприятие сегодня легко подставляет себя недоразумениям. Современная критика Маркса рекрутируется преимущественно из бывших марксистов, которые недавно по причинам, не имеющим к Марксу никакого отношения, обратились в антимарксистов. Следствием этого явилось то, что весьма обширная литература по Марксу, фанатически восхваляя или фанатически отвергая его, по сути питается до сих пор богатым арсеналом догадок и прозрений, содержащихся в произведениях Маркса, но без критического прояснения средоточия его творчества» (*Арендт Ханна. Vita activa, или о деятельной жизни. М., 2000. С. 103*).

кса, утверждает она, проходит мысль о необходимости освобождения человека от труда. Хотя для Маркса труд есть «вечная природная необходимость», «независимое ни от каких социальных форм условие существования», революция для него тем не менее «имеет задачу не эмансипации рабочего класса, а освобождения человечества от труда»<sup>1</sup>. От любого труда, делает вывод Арендт. В доказательство она ссылается на знаменитое высказывание Маркса, согласно которому «царство свободы начинается по сути дела впервые там, где прекращается труд, обусловленный нуждой и внешней целесообразностью», «по ту сторону необходимости». Хотя Маркс в своем понимании труда «добрался до глубинного слоя, которого никогда не достигал ни один из его предшественников, кому по отдельности он обязан всеми своими взглядами, и ни один из его противников»<sup>2</sup>, его теория содержит в себе «вопиющее противоречие», «состоящее в том, что Маркс на всех стадиях своей мысли исходит из определения человека как *animal laborans*, чтобы затем ввести это работающее живое существо в идеальный общественный порядок, где как раз его величайшая и человечнейшая способность окажется ни к чему. При всем своем размахе Марксово творчество завершается в конце концов невыносимой альтернативой между производительным рабством и непроизводительной свободой»<sup>3</sup>.

Понимает ли Маркс, спрашивает она, что отказ от труда равносильно отказу от жизни, ибо человеческая жизнь, согласно самому же Марксу, и есть производство человеком своей жизни, причем в двойном смысле этого слова — посредством труда и посредством полового размножения? Труд — не проклятие, а радость жизни: вознаграждением за него является не богатство и даже не собственность, а сама жизнь. В этом мире человек есть прежде всего рабочая сила, главное достоинство которой состоит в ее плодovitости. То, что Маркс понял это, говорит о его величайшей прозорливости, но то, что, несмотря на это, он хочет принести труд в жертву якобы свободе, свидетельствует о «двусмысленности» и «фундаментальном противоречии» его теории.

<sup>1</sup> Там же. С. 134.

<sup>2</sup> Там же. С. 136.

<sup>3</sup> Там же. С. 134-135.

Если труд на себя, с ее точки зрения, будучи сферой человеческой приватности и даже интимности (подобно всем другим функциям его тела), является необходимым условием человеческого существования, то труд на других свидетельствует о несвободе человека, является принудительным трудом, примером чему служит рабский и даже наемный труд. Заставить других людей работать на себя можно только посредством насилия (свобода греков и была куплена ценой такого насилия). Но освобождение труда от гнета и эксплуатации не следует отождествлять с отменой необходимости для человека самого труда. Наоборот, любая эмансипация труда, как показывает история, лишь увеличивает власть этой необходимости. «Уже Маркс осознал, что эмансипация труда в модерне вовсе не обязательно завершится эпохой всеобщей свободы, и что с точно таким же успехом она может иметь противоположное последствие, впервые загнав теперь всех людей под ярмо необходимости»<sup>1</sup>. Разве современное общество не является «поголовно работающим обществом»? Но отсюда Маркс, как считает Арендт, сделал неверный вывод о том, что задачей грядущей революции является не эмансипация рабочих, которая уже состоялась, а их полное освобождение от труда.

Свобода от труда, утверждает Арендт, даст простор лишь прихотям и порокам, превратит все человеческие занятия в пустое времяпровождение типа хобби. Она позволит каждому, цитирует Арендт Маркса, «сегодня делать это, завтра то, с утра охотиться, после обеда критиковать, к чему у меня душа лежит; но не становясь (профессионально) охотником, рыбаком, пастухом или критиком». Общество, свободное от труда, превратится и уже превращается на наших глазах в «общество потребителей». Единственной целью жизни людей в таком обществе станет удовлетворение ими своих постоянно растущих потребностей. Маркс был прав в своем предположении, что развитие производства, особенно в результате автоматизации, приведет к увеличению свободного времени, но ошибался, считая, что оно будет иметь своим следствием свободное общество. Вся история после Маркса указывает на прямо обратное, ибо «*animal laborans* никогда не тратит свое избыточное время ни на что кроме потребления, и чем больше ему будет оставлено времени, тем ненасытнее и

<sup>1</sup> Там же. С. 167.

опаснее станут его желания и его аппетит. Конечно, виды похоти изощраются, так что потребление уже не ограничивается необходимым, захватывая наоборот излишнее; но это не меняет характер нового общества, а хуже того, таит в себе ту тяжкую угрозу, что в итоге все предметы мира, так называемые предметы культуры наравне с объектами потребления, падут жертвами пожирания и потребления»<sup>1</sup>. Возникновение массовой культуры, создаваемой ради развлечения масс, которым нечем больше заполнить избыточное время, указывает именно на такой ход событий.

Подлинная свобода доступна не *animal laborans*, работающим ради собственного потребления, а такие всегда будут в большинстве, но *homo faber*, созидающим материальную и духовную культуру, т.е. предметы, способные сохраняться в длительной исторической перспективе, а также тем, кто обращен своими действиями, словами и поступками ко всем последующим поколениям. Свобода, короче, — удел избранных — тех, кто обращен к вечности, служит ей, а не всей массы населения, даже и обладающей свободным временем. В вопросе о свободе правы древние греки, делившие людей на свободных и рабов, а не социалистические теоретики с их идеей освобождения человечества от труда.

В такой постановке вопроса я, признаться, не вижу серьезного возражения Марксу. То, что Арендт называет созидаанием и действием, Маркс называл всеобщим трудом. Под освобождением человека от труда он понимал свободу не от любого, а только необходимого и абстрактного труда. Не отрицая, что труд на себя свободен от насилия и принуждения, он утверждал, что такой труд вполне совместим с трудом на других, может быть одновременно общественным трудом, как это свойственно любому виду творческой деятельности. Можно ли отделить в труде ученого и художника то, что они делают для себя, от того, что они делают для других? Выражая потребность индивида в самореализации, всеобщий труд воплощается в результате, имеющем всеобщую ценность, заключает в себе нечто важное и значимое для всех.

В отличие, однако, от Арендт Маркс полагал, что главным общезначимым результатом общественного труда является не просто

<sup>1</sup> Там же. С. 171.

вещь, поступок или мысль, но сам человек во всей конкретности, целостности и индивидуальной неповторимости своего жизненного бытия. Только многообразие человеческих индивидуальностей создает подлинное богатство общественной жизни, позволяет вместить в нее всю палитру человеческих связей и отношений. Труд, имеющий целью формирование собственного «я», позволяющий людям свободно избирать формы своего общения, доступен не только интеллектуальной и художественной элите, но каждому человеку. Он не требует от человека быть ученым или художником в традиционном смысле этого слова, но в любом случае предполагает его желание и потребность создавать (творить) самого себя, разумеется, на основе того, что уже создано в мире культуры. Свободное время, собственно, и есть время жизни человека в культуре. Что это означает на практике?

Свободное время, согласно Марксу, если и есть время потребления, то такого, которое имеет своей целью *производство самого человека как «основного капитала»*. Будучи, казалось, сугубо личным делом человека, подчиненным его желаниям и прихотям (развлечения, спорт, туризм и пр.), оно имеет своим результатом, часто неосознаваемым, его существование не просто как рабочей силы, а как человека с «более богатыми свойствами и связями». Потребляя в свободное время, люди думают не только о работе, но о самих себе, желая узнать или испытать что-то новое, ранее неизведанное. Тем самым они вольно или невольно становятся другими — более развитыми и совершенными. Именно в этом смысле «сбережение рабочего времени равносильно увеличению свободного времени, т.е. времени для того полного развития индивида, которое само, в свою очередь, обратно воздействует на производительную силу труда. С точки зрения непосредственного процесса производства сбережение рабочего времени можно рассматривать как производство *основного капитала*, причем этим основным капиталом является сам человек»<sup>1</sup>.

В свободное время, если оно действительно свободно, хочет сказать Маркс, люди производят не вещи и не идеи, а *самих себя* во всем богатстве и разносторонности своих связей и отношений с миром и другими людьми. Даже если индивид ничем особенным не одарен

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 46, ч. II. С. 221.

от природы, свободное время позволяет ему разнообразить свой досуг, расширить кругозор, приобщиться к тому, что создано до него, существует в культуре, следовательно, в чем-то измениться, стать другим по сравнению с тем, каким он был до сих пор. Время по-настоящему свободно тогда, когда предоставляет индивиду свободу выбора форм своего общения и видов деятельности, делает его непохожим на других, живущим в меру своей индивидуальности (насколько она ему отпущена), а не внешней по отношению к нему и абстрактной необходимости. Оно позволяет человеку быть самим собой, т.е. тем, кем его сделала природа, наделив определенными дарованиями и способностями, или он сам себя. Но разве не в этом, в конечном счете, состоит смысл общественного развития, если, конечно, понимать под ним развитие самого человека, а не чего-то другого?

Создаваемое в свободное время общественное богатство делает человека не материально, а духовно богатым существом, позволяя ему тем самым включаться в процесс общественного производства своей жизни в качестве совершенно «иного субъекта» деятельности — не частичного рабочего, а свободной и культурно развитой индивидуальности. «Свободное время — представляющее собой как досуг, так и время для более возвышенной деятельности — разумеется, превращает того, кто им обладает, в иного субъекта, и в качестве этого иного субъекта он и вступает затем в непосредственный процесс производства»<sup>1</sup>. Возвышение индивида до уровня такого субъекта и есть цель социализма. Всеобщий труд, общественная собственность, свободное время — лишь базовые условия ее реализации. «Происходит свободное развитие индивидуальностей, и потому имеет место не сокращение необходимого рабочего времени ради полагания прибавочного труда, а вообще сведение необходимого труда общества к минимуму, чему в этих условиях соответствует художественное, научное и т.п. развитие индивидов благодаря высвободившемуся для всех времени и созданным для этого средствам»<sup>2</sup>.

Мы выписали многочисленные высказывания Маркса о свободном времени с единственной целью показать место этой проблемы в

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 214.



его представлении о социализме. К сожалению, мимо нее прошли все, кого у нас считали специалистами в области научного коммунизма. Истину социализма они упорно искали не там, где ей надлежит быть, т.е. не в свободном, а в рабочем времени, в сфере экономики, управляемой государством, полагая, видимо, что именно здесь содержится доказательство превосходства социализма над капитализмом. Вера Маркса в способность человека быть чем-то большим, чем просто рабочей силой, предстала в их изображении как его уверенность в сохранении за ним этой функции на вечные времена. Но если удел человека быть рабочим, зачем ему социализм? Чтобы получать больше и жить лучше? Капитализм решает эту задачу намного эффективнее любого социализма.

Сведя теорию социализма к идее освобождения рабочего класса от власти капитала, мы упустили в этой теории главное — идею освобождения человека от самой необходимости быть рабочим, принадлежать к какому-то классу. Ведь только так можно освободить человека от этой власти. Пока существует рабочий класс, будет существовать и капитал. Нельзя ликвидировать одно, сохранив другое. Усмотрев в необходимом труде высшую добродетель человека, советская власть сделала его объектом эксплуатации со стороны государства даже с более высокой нормой эффективности, чем капиталистическая. Государство (как того и опасался Маркс) в лице своей чиновничьей бюрократии предстало как совокупный капиталист, управляющий производством, а все население страны превратилось в стоящих у него на службе наемных работников, пролетариев. Не свобода, а принуждение к труду стало отличительной чертой «социалистического пути развития». После многих лет такого «развития» стоит ли удивляться тому, что само слово «социализм» вызывает у людей идиосинкразию, полное отторжение от него без желания вдуматься в его действительный смысл и содержание.

Подобное отношение к социализму сохранится, видимо, надолго. Но то, что им обозначается, рано или поздно опять встанет на повестку дня. И объяснение тому — в неспособности даже самой развитой системы экономических (рыночных) отношений решить проблему человека — свободного развития индивидуальности, — без чего нельзя всерьез говорить о дальнейшем общественном прогрессе. Когда социальные проекты и прогнозы станут исходить из расче-

тов не только технологического и экономического, но и культурного порядка, т.е. из перспективы развития самого человека — его физического и духовного здоровья, социалистическое видение будущего, пусть в модифицированном виде и даже под другим названием, вновь будет востребовано обществом.

### *Социалистическая идея в современном мире*

Изложенная выше социалистическая перспектива развития плохо согласуется с тем, куда сегодня движется Россия. Переход к рынку и частной собственности — действительно не социалистические лозунги. По сравнению с властью государства над экономикой они, несомненно, представляют более высокую степень развития, но что делать социализму там, где даже эта степень — пока еще только желаемое состояние? Здесь исток той драмы, которую переживают в наши дни люди с социалистическими убеждениями.

Оправданность социалистической идеи лучше видна в контексте все же не нашей, а европейской цивилизации, критикой которой она и стала в первую очередь. Многие из того, что составляло ее позитивное содержание, реализовано этой цивилизацией на практике, стало здесь повседневной реальностью. А вот в неевропейских странах она обрела вид, далеко разошедший с ее подлинным смыслом и содержанием. В этих странах, не прошедших полного цикла модернизации, не имевших развитого гражданского общества, сильного среднего класса с городской культурой, традицией правового сознания и демократической власти, социализм предстал не в собственном качестве, а как одна из разновидностей модернизационной стратегии, осуществляемой вне рыночными и недемократическими средствами, что называется, «минуя капитализм». Субъектом модернизации выступило предельно централизованное государство, опирающееся на традиционную для данных обществ силу авторитарной власти.

В России такой силой стали большевики, продолжившие начатое царями дело модернизации (индустриализации) страны. Социализм, который они объявили своей целью, явился для них лишь синонимом мощного государства, обладающего промышленным —

военным прежде всего — паритетом с экономически развитыми государствами Запада. В нем видели решение как бы двойной задачи: с одной стороны, мобилизации всех человеческих ресурсов для сокращения технологического отрыва от Запада, с другой — сохранения территориальной целостности страны, ее государственного суверенитета. Ускоренная индустриализация страны в сочетании с военной мощью государства стала для них главным оправданием их власти. Социалистическая риторика, в которую облекалась эта стратегия, позволяла избегать участи периферии капиталистической мировой системы, целиком зависящей от ее ядра. И до определенного момента такая стратегия вполне оправдывала себя, хотя сегодня можно констатировать ее полную исчерпанность и неспособность противостоять вызовам современного мира<sup>1</sup>. Кризис советского — этатистского — социализма — кризис прежде всего данной стратегии, которая, повторим, имеет мало общего с подлинным смыслом социалистической идеи.

В сознании большинства социализм обычно связывают с решением проблемы бедности и социального неравенства. По мнению, сложившемуся еще в XIX веке, социализм защищает интересы рабочих — тех, кто живет на заработную плату, образует армию наемных работников. В наше время этот критерий требует существенной корректировки. Если под интересами рабочих понимать облегчение условий их труда, более высокий уровень заработной платы, нормированный рабочий день с правом на отдых и медицинское обслуживание, сокращение безработицы и пр., то все это давно делается в капиталистических странах профсоюзами, государством и частными фирмами, заинтересованными в квалифицированной, хорошо оплачиваемой и здоровой рабочей силе. Если капиталисты и эксплуатиру-

<sup>1</sup> Разумеется, что-то от социализма существовало и в СССР. Недаром этот период в нашей истории многие оценивают как социально более справедливый, чем нынешний. Нельзя объяснять подобную оценку одними лишь идеологическими предпочтениями, она во многом продиктована вполне искренними чувствами и настроениями людей. И все же негатив в практике «реального социализма» перевешивал позитив, заставляя судить о социализме явно с ложных позиций.

ют рабочих, то расплачиваются с ними ценой более высокой, чем та, которую могут предложить сегодня все социалистические программы. Социалисты, собственно, не знают никаких особых путей повышения благосостояния людей, которые были бы неизвестны либеральным партиям и движениям. Они могут содействовать им в осуществлении этой задачи, но не в этом состоит их историческое предназначение.

Следует честно признать: капитализму в развитых странах многое удалось, а его критика со стороны традиционно мыслящих коммунистов выглядит подчас излишне предвзятой и не очень убедительной. Будучи оправдана в позапрошлом веке, когда капитализм только становился на ноги, а люди на Западе переживали не лучшие времена, эта критика сейчас во многом устарела, утратила свою силу. Бедность, конечно, не устранена полностью, но она концентрируется в основном в экономически неразвитых странах. Никто уже всерьез не говорит о нищете рабочих в странах капитала. Проблемы, связанные с уровнем жизни, конечно, остаются (и они всегда будут), но их острота не такова, чтобы ставить человека на грань выживания, заставляя его прибегать к крайним — революционным — мерам своей защиты.

Но в одном критика капитализма достигает своей цели: человек и здесь не стал тем, каким его всегда хотела видеть европейская культура — свободной индивидуальностью. А не считаться с требованиями культуры (как и природы) — значит, идти в разрез с логикой исторического развития, рано или поздно оказаться в историческом тупике. В чем-то человек даже утратил ту степень индивидуальной свободы и личной независимости, какой обладал раньше — на начальном этапе становления буржуазного общества.

Данный факт зафиксирован не только социалистической, но всей общественно-философской мыслью XX века. При всех своих технико-экономических достижениях капитализм оказался в конфликтном отношении с природой и культурой, что позволило говорить о поразившем его экологическом и духовном кризисе. Сегодня о причинах этого кризиса и способах выхода из него говорят и пишут люди, придерживающиеся самых разных убеждений и идеологических позиций. Социализм предлагает свое решение этой проблемы, которое в ряде пунктов, конечно, расходится с тем, что предлагалось им раньше.

Так, речь уже не идет о необходимости политической революции для осуществления определенных социалистических преобразований. Классовые войны и революции, если кого и вдохновляют сегодня, то либо наиболее крайние в своем радикализме левые группировки, являющиеся в западном мире политическими маргиналами, либо находящиеся у власти режимы в экономически отсталых странах Азии, Африки и Латинской Америки.

Отказ от революционных методов борьбы вносит существенные коррективы в теорию и практику современной социал-демократии. Она уже не рассматривает себя как революционную партию, хотя сохраняет за собой право находиться в оппозиции к власти, если та расходится с ее целями. Такую оппозицию можно назвать парламентской, и она предполагает мирный — демократический — путь прихода к власти. В своей зрелой фазе социализм, следовательно, обретает характер не революционного, а эволюционного движения, постепенно осуществляемой реформы, причем не столько экономической или политической, сколько культурной<sup>1</sup>.

Вопрос о связи социализма с революционным движением имеет особое значение применительно именно к российской истории. Если европейская социал-демократия достаточно быстро встала на путь парламентаризма, то его российская ветвь так и не вышла из-под влияния отечественной традиции революционного демократизма с его неприятием либеральных ценностей и правового государства. Наиболее ярким примером революционного демократизма стали в России народники. Хотя впоследствии народничество и осуждалось российской социал-демократией, для его наиболее радикальной — большевистской — части оно осталось образцом революционного героизма и подвижничества. Те, кто вместе с Лениным создавали РСДРП, отмечали огромное влияние на него не только марксизма, но и русских революционных демократов первой волны (от Чернышевского до Ткачева и Нечаева). Большевики, в сущности, — те же

<sup>1</sup> Даже Ленин к концу жизни пришел к выводу, что перейти к социализму посредством одной политической революции невозможно, что для этого необходима еще и культурная революция. Слово «революция» сохраняется и здесь, но в ином — не политическом, а культурном — контексте.

революционные демократы, свято верящие в возможность построения социализма исключительно революционными методами.

Допущенная ими ошибка очевидна: методы революционной борьбы против недемократической власти они отождествили с методами движения страны по пути социализма, для чего требуются совершенно иные подходы. Если борьба с деспотизмом и тиранией действительно выливается в революцию, то переход к социализму может быть осуществлен исключительно демократическими средствами, поскольку касается изменений прежде всего в сфере человеческих отношений, в сфере культуры. Революционным насилием тут ничего не решишь. Социализм в его современном виде может претендовать на общественное влияние только в том случае, если, с одной стороны, признает права и свободы, отстаиваемые либерализмом, а с другой — отвергнет крайности социального утопизма с их требованиями немедленной отмены частной собственности и рынка. По этому пути и пошла европейская социал-демократия. Предложенная когда-то Лениным новая экономическая политика вроде бы свидетельствовала также о сдвиге в эту сторону, но надежда, как известно, оказалась преждевременной: чуть позже революционные методы «построения социализма в одной стране» опять взяли верх.

Отказ от революции не является, как иногда думают, отказом от социализма. Его целью, как и раньше, является общество, в котором каждый обретает право на пользование всем богатством человеческой культуры. Переход к нему в любом случае предполагает такое *соединение труда с собственностью*, которое в равной мере меняет природу и самого труда, и собственности, придает им непосредственно общественный характер. Такое соединение нельзя мыслить, однако, как насильственное перераспределение общественного богатства, будь то конфискация, экспроприация или национализация частного имущества. Но как иначе можно соединить труд с собственностью? Существуют ли ненасильственные, сугубо правовые формы такого соединения? Ответ на этот вопрос и отличает современную — демократическую, или социал-демократическую, — версию социализма от его революционной версии, на наш взгляд, навсегда ушедшей в прошлое.

В общей форме этот ответ сводится к следующему: переход к социализму означает изменение не правовой нормы, а ее фактичес-

кого содержания. Он является следствием не волевого (политического) решения, а естественного процесса развития производства до уровня научного. В ходе этого развития право человека на собственность не отменяется, а наполняется новым содержанием: оно включает в себя теперь собственность не только на имущество, денежные накопления или рабочую силу, но и на знания, культуру в целом, что в итоге и превращает ее в общественную собственность. Разумеется, переход к общественной собственности предполагает целый ряд социальных мер, обеспечивающих каждому равный и свободный доступ (через образование, систему просвещения, средства информации и пр.) ко всему богатству культуры, ко всем видам профессиональной деятельности, ко всем формам гражданской (общественной) инициативы и творческого общения.

Надежду на такой переход нельзя назвать утопической: она подтверждается всем тем, что уже сегодня происходит в обществе. На наших глазах рождается новый тип производительного работника, оперирующего не механическими орудиями труда, а сложной вычислительной техникой. Местом его работы является не заводской цех, а конструкторское бюро, научная лаборатория, проектная мастерская или аналитическая служба, занимающие в технотреструктуре современного производства все большее место. Профессиональной характеристикой такого работника является его способность генерировать новое знание, внедрять в производство новые образцы, поставлять информацию, повышать конкурентоспособность предприятия на рынке. В каком-то смысле его можно назвать специалистом по инновациям.

В лице такого работника мы также имеем дело с классом, но уже иным, чем класс промышленных рабочих. Занимая промежуточное положение между рабочими и работодателями, он потому и называется новым средним классом. Источником его дохода является не рабочая сила, а полученное образование, которое затем становится для него средством производства нового знания. Хотя данный класс также включен в производственный процесс (прямо или косвенно), его уже нельзя считать экономическим классом в обычном смысле этого слова. Принадлежность к нему определяется во многом внеэкономическими факторами. И в производство он входит со своим особым капиталом, который в отличие от денежного капитала мож-

но назвать культурным. В современном производстве культурный капитал постепенно обретает значение основного, конкурируя с финансовым капиталом за приоритетную роль в обществе.

Но главной сферой приложения культурного капитала является сфера не только материального, но всего общественного производства, включающая в себя производство не только материальных благ и услуг, но и общественных отношений, самого общества, в котором живет человек. Прямое и непосредственное участие людей в делах, касающихся всего общества, их максимальное включение в пространство публичной жизни с ее диалогичностью, постоянной дискуссионностью и необходимостью выработки согласованных решений — вот что, пожалуй, в наибольшей степени отличает социалистическое общество от любого другого. Но отсюда ясно, что социализм есть лишь иное название, продолжение или развитие гражданского общества в новых исторических условиях. В чем-то он совпадает с тем, что английский социолог Э. Гидденс назвал «третьим путем», делающим главную ставку не на государство или рынок, а именно на гражданское общество, способное поставить под свой контроль и государство, и бизнес. «Гражданское общество, — по его словам, — является фактором одновременного сдерживания рынка и государства. Ни рыночная экономика, ни демократическое государство не могут эффективно функционировать без цивилизующего влияния гражданских ассоциаций»<sup>1</sup>. Чтобы такое общество могло стать реальностью, требуются люди, обладающие не только материальным достатком и наличием свободного времени, но и достаточно развитым интеллектуальным и культурным потенциалом. Оно не может состоять из малограмотных, малообразованных людей, не способных к самостоятельному мышлению и публичному дискурсу. С того момента, как вопросы роста образования и культуры каждого человека становятся приоритетными для общества, начинают довлеть над чисто экономическими и политическими проблемами, можно говорить о вступлении этого общества на путь социалистического развития.

<sup>1</sup> *Giddens A. The Third Way and its Critics. Cambridge. 2000. P. 64. О концепции «третьего пути» в западной социологии см.: Федотова В.Г. Хорошее общество. Глава 12. М., 2005.*



Культурный капитал может функционировать в общественном производстве исключительно как собственность самого человека. Он принадлежит ему в той же мере, в какой рабочему принадлежала его рабочая сила. В отличие, однако, от рабочей силы культурный капитал дарован ему не природой, а обществом, приобретает им в процессе получения образования и обучения. Будучи личной собственностью индивида, он принадлежит ему на правах общественной собственности, доступной каждому. Предметы культуры могут, конечно, принадлежать и частному лицу, быть частной собственностью (в виде, например, частной коллекции), но в функции уже не производительного капитала (средства производства), а только предмета потребления.

Частную собственность человек обретает на рынке, в процессе экономической конкуренции, общественная — в процессе получения образования. Само образование может быть товаром, оплачиваемой услугой, но знание, даваемое им, неотчуждаемо от получившего образование человека, функционирует в процессе производства как лично ему принадлежащий капитал. Традиционное для социализма требование соединения труда с собственностью означает на практике превращение культурного богатства в достояние каждого человека. Не отвергая либеральных прав и свобод, социализм дополняет их его правом на всю культуру, без которого остальные права повисают в воздухе, оборачиваются фактическим неравенством людей.

Сферой реализации этого права как раз и является свободное время. С превращением свободного времени в меру общественного богатства потребность в культуре становится важнейшей потребностью человека, а ее удовлетворение — целью общественного развития. Осмеянный многими принцип «каждому по потребностям» означал удовлетворение не любой потребности, которая может прийти в голову человека, а только той, которую Маркс обозначил как первую и главную в жизни человека — потребность в свободном и творческом труде. Никто не заметил, как этот принцип трактуется в «Критике Готской программы». Не бесконечное расширение рамок материального потребления (в духе консьюмеризма), а снятие всяческих ограничений с духовного потребления, требующегося для формирования человеческой способности к труду — вот что в действительности предлагалось Марксом. Возможно, это и есть то, что

называется социальной справедливостью. Во всяком случае, именно к такому ее пониманию тяготеет социалистическая мысль. Если для либерализма социальная справедливость означает относительное равенство людей в их доходах (абсолютного равенства в доходах просто не может быть), то для социализма — право каждого владеть всем богатством культуры. И пусть каждый решит, какое из этих равенств делает человека более свободным.

Скажут, и образованные люди нуждаются в деньгах, которые в большинстве своем они зарабатывают посредством продажи своей интеллектуальной продукции или поступая на службу к частному капиталу. И какой тогда толк от их собственности на культурный капитал? От кого или от чего она освобождает? Все это, конечно, так, но нельзя отрицать, что деньги и культура приобретаются человеком все же разными путями. Деньги, которые люди зарабатывают интеллектуальным путем, требуют от него не просто физических усилий, но знаний, на приобретение которых они вынуждены расходовать все больше времени. Это время и называется свободным. Именно оно становится главным временем человеческой жизни, наиболее ценным человеком общественным благом.

Ничего другого социализм и не предлагает. В конечном счете, он означает лишь максимально возможное на данный момент расширение «пространства свободы», позволяющее индивиду быть тем, кем он является по своей индивидуальной природе. Этим вовсе не устраняется сфера необходимости. В любом обществе человек должен зарабатывать на жизнь, и никакой социализм не освободит его от этого. Но зарабатывать можно по-разному — посредством принудительного, бездумного и малопривлекательного труда, не требующего ничего, кроме физических усилий, и труда, интеллектуально насыщенного, творчески одухотворенного, доставляющего моральное и эстетическое удовлетворение. Такой труд в современном производстве и выше ценится, и лучше оплачивается. По существу, он и есть эквивалент человеческой свободы. Многим ли он доступен сегодня? Каждый знает, что нет, и по причинам, от человека часто не зависящим. А раз так, то рано говорить и о равенстве. Сократить необходимый труд до минимума, сделать свободный труд достоянием как можно большего числа людей, дать им возможность не только хорошо зарабатывать (что, конечно, тоже немало), но и получать от

работы творческое удовлетворение, короче, снести в человеческой жизни границу между «иметь» и «быть» — вот та программа, которая предлагается социализмом. И никакая это не утопия, а констатация того, что уже поставлено на повестку дня развитием современного производства. В ряде случаев то, что предлагает социализм, поразительно совпадает с видением будущего представителями весьма далеких от него идейных ориентации и течений<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Сошлемся, к примеру, на книгу христиански мыслящего немецкого философа Петера Козловски «Культура постмодерна. «Общество постмодерна, — пишет он, — это творческое общество, общество формирующей культуры» (*Козловски Петер. Общество постмодерна. М., 1997. С. 183*). Один из параграфов его книги так и называется «Конец общества труда — начало общества культуры?». Совершенно безосновательно относя Маркса к числу мыслителей, проповедовавших нетрудовой образ жизни, Козловски вполне в духе Марксовых пожеланий пишет: «Освобождение человека от принуждения к физическому труду, достигаемое благодаря рационализации производства и организации труда, является новым шансом для самоосуществления человека. Разумеется, этот шанс менее всего связан с избавлением от труда, он состоит в избавлении от принудительного физического труда ради обретения свободы творческого труда». (Там же. С. 150). И далее: «С увеличением доли свободного времени и пауз на получение образования искусство, игра, наука и духовность, все богатства культуры займут значительное место в нашей жизни. Это дает особый шанс для философии и религии. Такое развитие могло бы означать конец модерна как общества, которое первоначально определено экономикой, и возврат к обществу, определяемому развитием религиозных, духовных и художественных его параметров. Без труда и экономики такое общество не могло бы жить, но труд в нем обретает духовную и игровую форму. Культура, философия и религия выполняют функции смысловой ориентации человека, насколько он не теряется в мире чистого потребления. Когда ослабевает давление проблем производства, окончание см. с. 148

Мы изложили концепцию социализма, во многом отличающуюся от той, которая под видом марксистско-ленинской пропагандировалась у нас в советские времена. О социализме до сих пор судят либо по книгам, написанным в СССР, либо полагаясь на личные воспоминания и прожитый опыт. Как бы, однако, ни относиться к тому социализму, надо — хотя бы ради восстановления истины — вернуться к его теоретическому первоисточнику, очистить его от идеологических наслоений и искажений советского периода. В конце концов, это нужно не социализму, а нам самим, если мы хотим освободиться от ложных иллюзий. Неправильно поставленный диагноз влечет за собой и не вылеченную болезнь, которая может оказаться неизлечимой. Даже выбросив социализм из головы, свалив на него все грехи прошлого, можно легко оказаться там же, где мы были и раньше, ибо не в социализме, а в нашей собственной исторической отсталости и интеллектуальной незрелости следует искать причину того, что с нами произошло.

начало см. с. 147 тогда свободное время направлено на становление культуры и духовности. Таким образом, еще предстоит наступление часа культуры, философии и религии». (Там же. С. 153). За исключением акцентирования роли религии в обществе постмодерна все остальное вполне вписывается в марксистский прогноз будущего.

## Эвальд Ильенков и конец классической марксистской философии в России

В послевоенной советской философии 50-60-х годов Э.В. Ильенков — самое крупное и, пожалуй, наиболее популярное имя. На большинство из нас, учившихся в те годы на философском факультете МГУ и начинавших самостоятельную профессиональную жизнь, он оказал решающее влияние, во многом предопределившее выбор нами собственной позиции и места в существовавшем тогда философском сообществе. От него отталкивались и те, кто называл себя потом «ильенковцами», и те, кто в споре с ним искал иные пути своего философского развития. Почти никому в то время, кто хотел как-то заявить о себе в философии, не удалось пройти мимо него.

Нефилософской аудитории, мало знакомой с состоянием философского знания и образования к началу 50-х гг., трудно объяснить тот ошеломляющий эффект, которым сопровождалась уже первые выступления Ильенкова в печати и на публичных лекциях. Он сразу стал общепризнанным лидером философской «оттепели». Именно ему мое поколение обязано осознанным разрывом с догматикой и схоластикой официальной философии, процветавшей в образовании и пропаганде и сложившейся еще в годы сталинизма. Помимо новизны своего подхода к пониманию предмета и задач философии Эвальд Васильевич увлекал молодежь способностью мыслить независимо и интеллектуально насыщенно, логически доказательно и

эстетически выразительно, оставаясь при этом в традиции марксистской философии. Последнее, возможно, особенно воздействовало на наши умы.

Ныне, по истечении времени, место, занимаемое Ильенковым в нашей философии, стало более отчетливым и определенным. Он — последний, как мне представляется, оригинальный мыслитель в истории марксистской философии на русской почве. Им завершается философская школа русского марксизма, которую не надо отождествлять с псевдомарксистской философской партийной ортодоксией, закончившей свои дни уже после смерти Ильенкова. А поскольку данная школа в любом случае останется в истории всей русской философии в качестве одной из ее важнейших вех, Ильенкова, несомненно, можно причислить к плеяде выдающихся русских философов нашего века.

Для разоблачения несостоятельности официальной философии Ильенков сделал больше, чем кто-либо другой, и прежде всего потому, что сохранял верность марксизму. Партийные идеологи потому и третировали его больше других. Он как бы объявил им бой на их собственной территории, оспаривал их право на эту территорию, что по тем временам было намного опаснее любой немарксистской крамолы. В отличие от некоторых к тому времени сохранившихся в живых крупных философских имен (например, А.Ф. Лосев), сформировавшихся вне марксизма и потому вынужденных в целях личной безопасности мимикрировать под него, демонстрируя свою идеологическую лояльность, Ильенков атаковал идеологическую власть в самом важном для нее пункте — в ее претензии на марксистскую непогрешимость. Он как бы говорил ей: именно в марксизме, в его философии ты ничего не смыслишь и не понимаешь. А что могло быть болезненней для нее, претендующей на монопольное владение «вечно живым» учением? Ей легче было иметь дело со своими откровенными противниками, чем конкурировать с кем-то на почве марксизма, ибо подобной конкуренции она не выдерживала в любом случае. Недаром с оппонентами из лагеря марксистов она расправлялась с особой яростью и беспощадностью, о чем свидетельствует участь «механицистов», «меньшевиствующих идеалистов» и прочих марксистских «ересей».

Этим объясняется удивительный парадокс в отношениях Ильенкова с властью: убежденный философ-марксист, он был ненави-

дим ею даже больше тех, кого делал объектом своей философской критики. А таким объектом для него являлся, как известно, позитивизм и связанная с ним формальная логика. Позитивистская философия, набиравшая у нас силу также в 60-х гг., встречала у власти более благосклонное отношение, чем ее марксистская (с позиции диалектической логики) критика Ильенковым. Даже в период жесткой идеологической цензуры переводились и издавались в нашей стране работы классиков западного неопозитивизма. Те, кто исповедовал дух и букву позитивизма, видели в нем последнее слово в развитии методологии научного познания, оценивая, пусть и негласно, диалектику как философскую архаику, пережиток гегельянской «метафизики», делали успешную научную и служебную карьеру. Разумеется, они также демонстрировали внешнюю лояльность марксизму, критиковали для видимости «буржуазный позитивизм», что не мешало им, однако, встречать в штыки работы Ильенкова, защищавшего в борьбе с позитивизмом диалектику как логику и теорию познания. Подобная полемика вполне приемлема в рамках философской дискуссии, но поразительно то, что идеологическое начальство в этой схватке было отнюдь не на стороне Ильенкова.

Любой редактор, работавший в то время в философском журнале или издательстве, может подтвердить, что легче было напечатать статью и книгу по формальной логике или с изложением той или иной позитивистской концепции, чем оригинальный труд по марксистской философии. В отношении к ней цензура была особенно строга. Пишите о чем угодно, только не трогайте марксизм, не покушайтесь на его официальную версию — таков был негласный принцип политики в области философии. Оставаться творчески мыслящим марксистом в период нахождения «марксистов» у власти было намного труднее, чем пропагандировать Карнапа, Айера и прочие неопозитивистские авторитеты. Власть как бы во вред себе вынуждала способных молодых философов искать приложение своих сил за пределами марксизма, что и привело в конце концов к его истощению и обескровливанию, сделало прибежищем бездарности и пустословия. Ильенков был последним, кто всерьез и с талантом пытался вдохнуть в философию марксизма новую жизнь, повысить его конкурентоспособность в борьбе идей. Но и он, как можно теперь констатировать, потерпел поражение. К концу жизни его влия-

ние на молодежь начало падать, число учеников сокращаться и, как мне кажется, он все более остро ощущал свое философское одиночество. Это, возможно, и стало причиной его личной трагедии.

Кто знает, может, уже в то время Ильенков предчувствовал приближение конца марксизма в России, а значит, и краха смысла всей своей жизни. Я не могу представить его вне марксизма, то есть в ситуации нашего времени. Но, доживи он до наших дней, он, конечно, был бы не с теми, кто предал марксистскую философию анафеме. Скорее, подобно своему постоянному оппоненту по философии А.А. Зиновьеву, он усмотрел бы в поражении марксизма не столько доказательство его теоретической ущербности, сколько свидетельство происшедшей в России исторической катастрофы. И здесь самое время поговорить не только о марксистских, но и русских, отечественных корнях ильенковской философии.

О влиянии немецкой философии на русскую хорошо известно. Ильенков вполне вписывается в эту традицию. Но при всей любви к Гегелю и Марксу (в музыке — к Вагнеру) он — глубоко русский мыслитель с характерным для этого типа философствования кругом интересов, складом характера, духовным настроем и способом изложения своих мыслей. В этом, как мне кажется, он близок своему антиподу Александру Зиновьеву. При всей их полярности (один — диалектик и марксист, другой — формальный логик и претендующий на научную беспристрастность социолог) оба озабочены одним и тем же — Россией, болеют за нее душой, с тревогой всматриваются в ее будущее. На поверхности спор между ними — это спор о том, как, какими методами, в каком направлении следует развивать науку. В действительности же наука, за которую они ратуют, — это наука, отвечающая на самые злободневные вопросы русской истории. У Зиновьева это более очевидно только потому, что он намного пережил Ильенкова. В этом их кардинальное расхождение с другим философским «соловьем» застойных времен — М.К. Мамардашвили, почти не скрывавшим своего негативного и даже в чем-то презрительного отношения к исторической и современной России.

Что делало гегельянца и марксиста Ильенкова русским философом (не просто по крови, но прежде всего — по духу), я поясню на примере Александра Блока. Известно, что Блок поначалу принял и приветствовал большевистскую революцию, призывал интеллиген-



цию слушать ее «музыку». Что же заставило его разочароваться в ней? Отнюдь не только и не столько террор большевиков, как принято думать (Блок даже воспел его в «Двенадцати»). Но еще в 1918 году революционная Россия, пусть во многом варварская, азиатская, «скифская», была для Блока культурной антитезой цивилизованному, но уже умирающему и гниющему, как он думал, Западу. Еще до выхода в свет книги Шпенглера «Закат Европы» Блок сформулировал понятие культуры, во всем противоположное цивилизации. Подобное противопоставление — вообще чисто русская тема. И до Блока русская культура отличалась ярко выраженной антибуржуазной настроенностью, неприятием бездуховной «западной цивилизации». Носителем же культуры, как утверждал Блок, является не интеллигенция, а народ. Революция есть восстание, бунт народной стихии против цивилизации во имя спасения мистических и творческих основ культуры, «духа музыки». «Поэтому не парадоксально будет сказать, — писал он, — что варварские массы оказываются хранителями культуры, не владея ничем, кроме духа музыки, в те эпохи, когда обескрылившая и отзвучавшая цивилизация становится врагом культуры, несмотря на то, что в ее распоряжении находятся все факторы прогресса, — наука, техника, право и т.д.»<sup>1</sup>.

Блок разочаровался в революции после того, как ему стало ясно, что в ее результате цивилизация (как бы ее ни называть — модернизацией, индустриализацией, вестернизацией и пр.) все же победила культуру. Ранее других он почувствовал «буржуазный дух» революции, называвшей себя пролетарской и социалистической. Сегодня этот «дух», освободившийся от былых марксистских и коммунистических клише, обнаружил себя в полной мере, заявил о себе как главной движущей силой русской истории XX века. Его победа в нынешней России и есть суммирующий итог русской революции, ее подспудный смысл, который так напугал и отвратил от нее Блока. При всем антикоммунизме русских «реформаторов-демократов» они — прямые наследники большевизма по методам и способам своего политического поведения. Те хотели цивилизовать Россию под прикрытием коммунистических лозунгов (в действительности — чисто вар-

<sup>1</sup> Блок А. Крушение гуманизма // Александр Блок. Собр. соч. в 6-ти томах. Л., 1982. Т. 4. С. 334.

варскими методами), эти хотят того же, но без коммунистической риторики — вот и вся разница между ними. Но для поэта и философа решающим остается вопрос, в каком все-таки отношении чаемая тема и другими цивилизация находится к культуре.

Тема несовместимости культуры с буржуазной цивилизацией — центральная в русской философии, у позднего Блока и... в философии Ильенкова. У последнего она получает форму критики позитивизма и формальной логики — этих двух разновидностей «буржуазного рассудка». Кому-то, возможно, и покажется, что в работах Ильенкова речь идет лишь о гносеологических проблемах, о диалектико-материалистической теории познания, но в действительности в них столкнулись два разных мировоззрения, содержащие взаимоисключающие принципы и установки человеческого существования в мире. Не знаю, читал ли Ильенков книгу Вебера «Протестантская этика и дух капитализма», но для него этот «дух» предстал не в протестантском, а в позитивистском обличьи. Он исследовал не этическую, алогическую природу капитализма. Все написанное им можно было бы назвать «Позитивистская логика и дух капитализма» с тем лишь отличием от Вебера, что Ильенков — не апологет, а непримиримый противник этого «духа». Работу Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», философски слабую даже по марксистским критериям, он поднял на щит потому, что она также содержала в себе критику позитивизма в лице Маха и Авенариуса. Позитивизм для Ильенкова — своеобразное философское выражение «мещанского», антигуманного «духа» буржуазной цивилизации, а в его войне с этим «духом» нельзя не увидеть отголосок той борьбы, которую русская философия — под разными идейными знаменами — ведет уже на протяжении двух столетий.

Орудием своей борьбы Ильенков сделал диалектическую логику. Диалектика для него — не просто логика и теория научного познания (хотя об этом он писал больше всего), но прежде всего — логически представимый всеобщий способ практической деятельности человека, всех ее форм, направленных на преобразование природного мира в мир культуры. Хотя познание — предмет преимущественного интереса Ильенкова, субъект познания для него — «общественно-определенный индивид, все формы жизнедеятельности которого даны не природой, а историей, процессом становления че-

ловеческой культуры»<sup>1</sup>. Мышление неотделимо от преобразующей деятельности человека и только в такой связи может быть понято в своей познавательной функции. А поскольку результатом такого преобразования является культура, диалектика, будучи всеобщей логической формой человеческой деятельности, оказывается одновременно и формой бытия человека в культуре. Логически представшую в диалектике форму человеческого общественно-практического бытия следует отличать от формально-рассудочного (формально-рационального, как сказал бы Вебер) существования людей в мире буржуазной цивилизации. Диалектично мыслит тот, кто живет по законам культуры, противостоя в этом смысле тем, кто телом и душой пребывает в овеществленном и абстрактном мире буржуазного рассудка. Диалектика — логическая ипостась духовности, творческой активности, тогда как позитивистская логика — синоним бездуховной, безидеальной «буржуазности», пусть и с внешними признаками цивилизованности.

Такое мышление — материалистическое и диалектическое одновременно — является естественным только «для человека коммунистического общества, где культура не противостоит индивиду как нечто извне заданное ему, самостоятельное и чужое, а является формой его собственной активной деятельности. В коммунистическом обществе, как показал Маркс, становится непосредственно очевидным тот факт, который в условиях буржуазного общества является лишь путем теоретического анализа, рассеивающего неизбежную здесь иллюзию, что *все формы культуры суть только формы деятельности самого человека*»<sup>2</sup>. Идущее от Маркса понимание культуры как человеческой деятельности было впервые четко сформулировано в нашей философской литературе именно Ильенковым, а уж вслед за ним и другими советскими философами. Впоследствии оно стало исходным для всей отечественной марксистской культурологии 60-80-х гг. Ильенков первым же усмотрел прямую связь между так понятой культурой и диалектической логикой, с одной стороны, коммунистическим идеалом — с другой. То и другое — логическая

<sup>1</sup> Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М., 1984. С. 185.

<sup>2</sup> Там же. С. 184.

и историческая формы существования культуры в ее собственном содержании и значении.

Выявленная Ильенковым связь между материалистически понятой диалектикой и реальным процессом культурного развития позволила ему дать оригинальное толкование такой важнейшей философской категории, как «идеальное». Под «идеальным» он понимал, как известно, не содержание индивидуальной человеческой психики, а такое соотношение материальных объектов, когда один из них берет на себя функцию репрезентации (представительства) другого. Предмет отражается не просто в голове, но в другом предмете, созданном человеческой деятельностью (в том числе и посредством головы), причем в форме создавшей его деятельности. В этой форме он и есть идеальное — уже не природный объект, а предмет культуры. Идеальное есть материальное, преобразованное человеческой деятельностью, вещественно закрепленная форма этой деятельности. Разве культура — это не мир предметно созданных человеческой деятельностью произведений, в которых выражены, предметно представлены способы и методы этой деятельности? «Идеальность, по Марксу, — пишет Ильенков. — и есть не что иное, как представленная в вещи форма общественно-человеческой деятельности. Или, наоборот, форма человеческой деятельности, представленная как вещь, как предмет»<sup>1</sup>.

Идеальное, согласно Ильенкову, — и это, конечно, отличает его как материалиста от русских религиозных философов Серебряного века — существуете за пределами материального мира, а в самом материальном мире. Искать его нужно не в сфере религиозного опыта и духа, а в самой жизни, в сфере культуры. Традиционное для русской религиозной и идеалистической философии пренебрежительное отношение к материальной стороне жизни Ильенков стремился преодолеть не принижением духовного, а, наоборот, возвышением материального до уровня духовного, в чем, собственно, и усматривал суть общественно-преобразовательной деятельности человека. «"Идеальность" — это своеобразная печать, наложенная на вещество природы общественно-человеческой жизнедеятельно-

<sup>1</sup> Ильенков Э.В. Искусство и коммунистический идеал. Избранные статьи по философии и эстетике. М., 1984. С. 51.

стью, это форма функционирования физической вещи в процессе общественно-человеческой жизнедеятельности. Поэтому-то все вещи, вовлеченные в социальный процесс, и обретают новую, в физической природе их никак не заключенную и совершенно отличную от последней "форму существования", идеальную форму»<sup>1</sup>. Не трансцендентный мир или трансцендентальный разум образует с этой точки зрения сферу идеального и духовного, а общественно-преобразующая деятельность человека, как она дает о себе знать в предметном мире культуры. Я далек от мысли считать такую постановку вопроса личным открытием Ильенкова, но он обладал способностью читать и комментировать тексты Маркса в соответствии с их не только буквой, но и духом, в полном согласии с тем, что в них написано, а не вычитано в угоду расхожей точке зрения или политической конъюнктуры.

Не превосходство материального над духовным, а их примирение, синтез на базе «общественно-человеческой жизнедеятельности» — вот что Ильенков воспринял от Маркса и попытался внести в русскую философию, повернув тем самым ее проблематику в сторону не потусторонней, а земной жизни человека. При этом он отказывался видеть в таком повороте переход на позицию позитивистской науки с ее некритической фетишизацией наличной действительности. Позитивизм не видит в вещи ничего, кроме самой вещи, не обнаруживает за ее внешней предметностью никакого идеального начала, никакой человеческой субъективности и универсальности. Но тогда утрачивается и какая-либо историческая перспектива развития. Мир предстает как процесс трансформации обезличенных, овеществленных социальных структур и институтов, как совокупность лишенных человеческого содержания и присутствия квазиприродных объектов. Из него испаряется все идеальное и духовное.

Антитезой этому миру может быть только сам человек, взятый в аспекте своего не биологического или психического, а общественно-исторического бытия, т.е. как свободно действующий и мыслящий субъект истории. Именно такого человека и защищал Ильенков в борьбе с «некритическим позитивизмом» буржуазной философии. Он, разумеется, — не враг цивилизации, но отказывался видеть

<sup>1</sup> Там же.

в ней последнюю истину человеческого существования в мире. Глубинный пафос его философии — защита культуры, человеческого духа перед лицом обезличивающей и обездуховляющей власти цивилизации, нашедшей свое отражение в позитивистской науке. В таком качестве он, конечно, — не просто марксист, но и типично русский философ.

Теперь понятно, почему власть, декларировавшая на словах свою приверженность марксизму, была столь неблагосклонной к Ильенкову. Она и сама была позитивистской, «буржуазной» по своему менталитету, ориентированной на чисто внешние и абстрактные — технико-экономические и великодержавные — цели развития, но никак не на цели культуры — свободного развития человеческой личности. Человек для нее — орудие в руках государства, эффективный работник или во вторую очередь потребитель, но не духовно самостоятельное существо. Это еще не буржуазная цивилизация в чистом виде с ее предельной рационализацией жизни, но нечто, приближающееся к ней. Ильенков остро чувствовал антигуманную, бездуховно-утилитарную сущность системы, ее, если угодно, механистическую природу, равнодушную к каким-либо проявлениям человечности, но объяснял это не ее социалистичностью, а, наоборот, ее разрывом с социалистическими целями и идеалами, нарастающими в ней элементами «буржуазности». Живи он при капитализме, он чувствовал бы то же самое и, может быть, еще резче. И сегодня, будь он с нами, расхождение между нынешними рыночными реформаторами и прежними номенклатурными партократами воспринималось бы им как менее значительное явление по сравнению с чуждостью тех и других культуре и духовному развитию.

В моем изображении Эвальд Васильевич предстает, похоже, как последний марксист-романтик, рыцарски отстаивающий высокие и гуманные идеалы культуры в мире, где все большую силу набирают идола цивилизации. Но таким, как мне кажется, он и был в действительности. И как русским дореволюционным философам не удалось сдержать напор этой цивилизации или хотя бы облагородить ее посредством христианских ценностей (в русской революции, которая смела их, цивилизация предстала в своей самой грубой, варварской, языческой форме), так и Ильенков не смог посредством диалектической логики предотвратить победу буржуазно-рассудочного «духа»

в теории и на практике. Где они сегодня — его ученики и поклонники? Кого можно назвать продолжателем его дела? Иных уж нет, другие соревнуются на ниве изобличения научной несостоятельности марксизма, третьи давно сменили диалектического журавля на позитивистскую синицу и прилагают все силы для утверждения «буржуазного духа» в общественном сознании.

Эпоха возвышенного гегельянски-марксистского донкихотства закончилась, началась эпоха меркантильно расчетливых, буржуазно рассудительных Санчо Панса. Этим уж точно никакая диалектика не нужна (как, впрочем, и культура). В стране, не прошедшей до конца стадии цивилизации (или, проще, капитализма), марксизм или близкая ему по духу философия заведомо обречены: они либо вырождаются в пошлую и вульгарную официальную демагогию, либо замыкаются в «чистом творчестве» своих отдельных честных и преданных последователей, каким, собственно, и был Ильенков. К сожалению, такое творчество оказывается часто далеким от жизни, теряет связь с ней, обретает налет сектанства. Ильенков и производил впечатление человека «не от мира сего». Он был подвижником учения, не просто вышедшего из моды, но оказавшегося преждевременным в исторических обстоятельствах своей страны. Можно видеть в нем человека, отставшего от времени, я же вижу в нем того, кто разошелся с ним, пытаясь слишком далеко заглянуть в будущее. Потому и оказался он в непримиримом конфликте с настоящим.

Своей жизнью и судьбой Ильенков как бы знаменует конец марксизма в России. Конец, но не смерть. России сегодня марксизм действительно не нужен — не те цели она ставит перед собой, не те задачи решает. Спекуляции на почве марксизма, скрывающие его действительную суть и преследующие чисто политические цели, можно наблюдать и сегодня, но они не имеют ничего общего с тем, что искал и ценил в марксизме Ильенков. Когда-нибудь этот поиск, если России суждено выжить, несомненно, будет продолжен в новых условиях и обстоятельствах, пусть и в измененном виде. Рано или поздно людям все же придется задуматься о культурных и человеческих последствиях той цивилизации, к которой они сегодня так стремятся. И тогда они вернуться к тому, что сделал Ильенков в философии, чтобы не только помянуть его имя добрыми словами, но и продолжить то, что он когда-то начал.

## Бег на месте Бориса Славина

Я с большой симпатией отношусь к автору критической статьи обо мне Борису Славину<sup>1</sup>. Надеюсь, и он не испытывает по отношению ко мне негативных чувств. Разделяю вместе с ним принцип, которым, как мне кажется, он руководствовался при написании своей статьи, — «истина дороже дружбы». Думаю, ему близок и другой принцип — «истина рождается в споре». Спор позволяет приблизиться к истине, после чего только и можно судить о том, кто из спорящих ближе к реальности.

К сожалению, спорить мы не умеем, не приучены к этому. Мы не спорим, а выносим друг другу обвинительный вердикт — окончательный и не подлежащий обжалованию. По привычке, доставшейся нам в наследство от прошлого — от нашей недавней борьбы с нашими «идейными противниками», которые, как известно, всегда были не правы, спор у нас превращается в критический разнос, в безапелляционное осуждение оппонента. Когда читаешь о себе «Межуев не понял», «он не хочет замечать», «он не смог детально разобраться» и пр., как-то пропадает желание спорить. Ну, раз не понял, значит, не дано. Свое несогласие со мной Славин выдает за доказательство ошибочности моих взглядов, что объясняется то ли моим недопониманием Маркса и Ленина, то ли тщеславным желанием подправить Маркса, создать собственную теорию социализма. Справедли-

<sup>1</sup> См. *Славин Борис*. Бегство от реальности, или Новая теория социализма Вадима Межуева. Журнал «Альтернативы». 1999. №4.



ности ради отмечу, кое с чем в моей статье Славин соглашается, но согласие это касается самых общих мест и не распространяется на то, ради чего она написана. Славин даже излишне комплиментарен в мой адрес (за что, конечно, я ему благодарен), но от некоторых комплиментов хотелось бы уклониться.

Прежде всего по поводу моей якобы претензии на создание новой теории социализма. У меня была куда более скромная задача — попытаться отделить социалистическую идею, как я ее вычитал у Маркса, от существовавшей у нас экономической и политической реальности, с которой ее обычно отождествляют, или, проще, от «реального социализма», если кому-то так нравится называть это время. В таком отождествлении и состояла главная ложь сталинизма, которую сегодня одни повторяют с целью защиты сталинизма, а другие — с целью дискредитации социализма. Не хотелось бы уподобляться ни тем, ни другим. Возможно, Сталин и верил в построенный им «социализм», но почему мы должны верить Сталину? Почему сталинский миф о «построенном социализме», ставший официальной идеологией, должен приниматься нами на веру? С этим мифом и надо разобраться в первую очередь, если мы, конечно, не хотим под видом социализма вернуться в прошлое.

Возможно, Славин согласится с такой постановкой вопроса. Он не согласен лишь с тем, как я понимаю социализм, называя это понимание «методологически ошибочным». Не стану останавливаться на всех его частных замечаниях (для ответа на них потребовалось бы много времени и места), остановлюсь лишь на главном (точнее, на том, что Славин считает главным для меня) — «преувеличении идеальной стороны в трактовке социализма». Как я понял Славина, он ставит мне в вину: 1) отождествление социализма с культурой, 2) отождествление культуры с духовной сферой. Из этого следует якобы отрицание мной материалистического понимания истории, экономического развития капитализма и классовой борьбы пролетариата. Такой вот критический пассаж, над смыслом которого я долго ломал голову.

Во-первых, если кто-то и отрекается от чего-то в марксизме, то как это может свидетельствовать о его неправоте? Кто сказал, что сегодня надо буквально во всем следовать за Марксом? Все же в другое время живем. Я ссылаюсь на Маркса там, где согласен с ним, и

не более того. Во-вторых, никому из нас не принадлежит вся истина о социализме — мне так же, как и Славину. Почему материалист, каким себя считает Славин, ближе к ней, чем идеалист, к каковым он относит меня? Никогда не считал обвинение в идеализме доказательством чьей-либо теоретической неправоты. Идеалисты порой бывают более правы, чем материалисты. А в вопросе о социализме спор о том, кто материалист, а кто идеалист, не является для меня спором по существу.

Славин, видимо, хочет сказать следующее: истину социализма надо искать не в культуре, а в экономике. Для него, очевидно, экономика и культура — «две вещи несовместные». С этим еще можно было бы согласиться, если бы он уточнил, о какой, собственно, экономике вдет речь. Если о капиталистической, то спору нет: несоответствие экономического развития при капитализме с культурным зафиксировано всеми критиками капитализма, в том числе и самим Марксом. Но ведь социализм и был призван устранить это противоречие, утвердить приоритет культуры в общественной жизни, в том числе и экономической. Противостояние экономики и культуры теряет при этом всякий смысл. И что здесь идеалистического, рвущего с материалистическим пониманием истории?

Можно согласиться со Славиним в том, что Маркс не использовал понятия культуры для характеристики социализма (и коммунизма в целом), хотя по смыслу сказанного им относительно будущего общества это понятие вполне уместно. Славин почему-то не обрывается со своей критикой на Ленина, считавшего в последний период своей жизни переход к социализму революцией не только политической, но и культурной, прямо отождествлявшего коммунизм с культурой. Причем под культурной революцией Ленин понимал решение задач сугубо практического порядка — например, формирование в широких массах умения управлять государством и работать «по-новому» — не так как в царской России. Ленинских высказываний о приоритетной роли культуры в социалистическом строительстве можно привести великое множество, но почему-то их Славин оставляет без внимания.

На основании того, что я определил культуру как «духовную сферу», в которой «человек руководствуется ценностями высшего порядка», Славин сделал вывод об исключении мной из культуры

всего материального. Культура, конечно, духовна по своей природе, но кто сказал, что материальное при всех обстоятельствах бездуховно? Чем же тогда материальное отличается от просто природного? Напомню материалисту Славину, что духовное и даже идеальное становится в определенной ситуации и материальным. Наука идеальна или нет? Вроде идеальна. Но, становясь производительной силой, она обретает значение материального фактора производства. И разве Славин забыл об идеях, которые, овладевая массами, становятся материальной силой? Разрыв между материальным и идеальным есть следствие общественного разделения труда, но никак не вечное и неустранимое условие человеческой жизни.

Культура столь же духовна, сколь и практична, а при социализме, как считали классики, становится синонимом всей общественной жизни людей. Об этом даже как-то скучно писать, настолько это стало банальной истиной для всех, кто думал на эту тему. Капитализму нет равных в экономическом развитии, социализм может противопоставить ему только более высокий уровень культурного развития, способный включить в себя основную массу людей. Отношения людей к природе, друг к другу, к самим себе — все обретает здесь культурный смысл и значение. Можно назвать это «все» духовной, можно материальной жизнью — подобное различие теряет здесь всякий смысл. Маркс называл такое общество «человеческим», противопоставляя его «гражданскому обществу». Различие между ними — это различие между частным и индивидуальным, абстрактным и всеобщим. В культуре общественная сущность человека и человеческая сущность общества предстают не в овеществленной — экономической — форме капиталистического богатства, абстрагированного от живой человеческой индивидуальности, а в непосредственно личностной форме самой этой индивидуальности. Так я понял Маркса и не вижу, в чем здесь ошибка.

Культура для Маркса есть человеческая форма богатства в отличие от капитала — его отчужденной формы. То и другое создается трудом, но в случае капитала — абстрактным, а культуры — всеобщим, или общественным. Социализм базируется не на любом, а на общественном труде, создающем богатство в его человеческой форме — в форме культуры. Можно сослаться на «Критику Готской программы», в которой Маркс, отрицая за любым трудом «сверхесте-

ственную творческую силу», только в общественном труде усматривал источник богатства и культуры. И где тут противопоставление культуры и труда, в чем меня упрекает Славин? Скорее сам Славин вслед за авторами Готской программы склонен абсолютизировать и прославлять любой труд, упуская из виду существенное различие между непосредственным трудом рабочих и общественным трудом.

Только общественный (всеобщий и свободный) труд есть «станция культуры». Именно такой труд социализм стремится превратить в основную форму деятельности каждого человека, освобождая его тем самым от функции простой рабочей силы. Не ради сытости и даже полного достатка и не от страха умереть с голоду человек протестует против капиталистической формы богатства и создающего его труда (где Славин увидел сегодня на Западе голодных рабочих?), а ради своего человеческого достоинства и полноценного (в смысле культуры) существования. Если, как считает Славин, у социализма есть более достойное поприще, чем включение человека в «пространство культуры», пусть укажет на него. В стране с бедным населением, какой была и пока остается Россия, за социализм легко выдать то, что решается уже на этапе капиталистического развития.

Знаменитое высказывание Маркса, на которое я ссылаюсь, почему-то служит Славину доказательством идеалистического характера моего представления о социализме. Речь идет о «царстве свободы», которое начинается «по ту сторону экономической необходимости». Здесь у Славина много союзников в лице многочисленных критиков Маркса, которые именно в этом пункте усмотрели идеализм и утопизм в его воззрениях на ход исторического развития. Под экономической необходимостью Маркс понимал необходимость человека трудиться ради хлеба насущного.

Социализм не устраняет полностью эту необходимость, но и не основывает на ней свое собственное существование. Общество, базирующееся на экономической необходимости, он хочет заменить обществом, свободным от нее. Я называю такую свободу «свободой от экономики» в отличие от «свободной экономики», под которой понимается исключительно экономическая свобода частного предпринимательства. Если это идеализм, то мне жаль тех материалистов, для которых экономическая необходимость есть единственно возможная форма человеческого существования. Зачем вообще тогда

нужен социализм, если он не освобождает человека от давления этой необходимости?

Посчитав моей «главной ошибкой» ту «пропасть», которую я якобы вырыл между материальным и духовным, Славин усмотрел корень этой ошибки в игнорировании мною сложности, противоречивости, постепенности перехода от старого мира к новому, от «денежного богатства» к «человеческому». Социализм, по его словам, многое наследует от старого мира, он — только переход к новому миру, но не сам этот мир. Идея социализма как переходного общества — вообще одна из его самых излюбленных идей. Я же, как он считает, сближаю социализм с коммунизмом, «стыдливо» умалчивая об этом.

Непонятно только, чего здесь стыдиться. Без всякого стеснения заявляю, что не только сближаю, но и в чем-то отождествляю, и думаю, что прав здесь я, а не Славин. Если даже вслед за Лениным называть социализмом первую фазу коммунизма, неполный коммунизм (а из моей статьи видно, что я несколько иначе понимаю соотношение этих понятий в работах Маркса и Энгельса), то и тогда он содержит в себе нечто общее с его высшей фазой — хотя бы принцип «от каждого по способностям». Принцип «каждому по труду», в котором Маркс усматривал «остаток буржуазного права», не меняет его общей коммунистической сути. Но неужели Славин жил в обществе, в котором все трудились в меру своих способностей и каждому воздавалось по его труду? Что-то я не припомню очень уж способных людей в руководстве партией и государством. Не путает ли Славин труд по способностям просто с трудоспособностью, которая сближала советских людей со всем прочим трудящимся населением планеты? К тому же социализм по принятой в советский период исторической периодизации — не переходный период, а именно первая фаза коммунизма. Его сходство с коммунизмом как раз и фиксировало в нем то главное, что отличало его от капитализма.

Скажут, все это только теория, а на деле социализм был переходным обществом. Вот только непонятно, от чего к чему? Ленин говорил о необходимости переходного периода на пути к социализму, что понятно, учитывая цивилизационную отсталость дореволюционной России, Славин сам социализм объявляет переходным периодом, полагая, видимо, что социализм — это какое-то промежу-

точное звено между даже не капитализмом, которого у нас не было, а феодализмом и коммунизмом. Не желая признавать очевидного факта отсутствия социализма в стране, заявившей о себе как о первой в мире стране победившего социализма, он называет социализмом то, что Ленин в лучшем случае назвал бы лишь переходом к социализму. Он выдает за социализм его сталинскую версию, приписывая ему то, с чем не стал бы мириться никакой капитализм.

В этом наглядно проявляется наше неумение (или нежелание) отличать социализм в теории, в «идее» от социализма «на практике», от того, за что его выдавала власть. Понятно, что ставить перед обществом, не прошедшим полного цикла модернизации, задачу перехода к социализму — преждевременная затея. Но кто заставлял объявлять социализм построенным до того, как он реально не стал тем, чем обещал быть в теории? Неужели не ясно, что рано или поздно подобное отождествление реальности с идеей, когда для этого нет никаких оснований, обернется полным провалом, дискредитацией идеи?

В этом и прежде всего в этом я расхожусь со Славиным. Для него мое понимание идеи социализма слишком далеко от реальности, не позволяет заниматься политикой, участвовать в борьбе за преобразование общества, в котором еще так много несовершенного. Меня же интересует социализм именно как идея, возникшая задолго до нашей реальности и независимо от нее, обязанная своим происхождением совсем другой реальности. О политике пусть думают политики, задача же теоретика думать о действительном смысле и содержании используемых, им понятий и категорий. Приспосабливать теорию к текущей политике — значит порывать с теорией. Мы и порвали с ней, когда стали судить о социализме по действиям политиков, стоявших у власти.

Вопрос о соотношении политики и теории — действительно важный. Соединение политика и теоретика в одном лице не всегда кончается добром и для политики, и для теории. Политик, как правило, побеждает теоретика, превращая теорию в служанку своей политики, в идеологию, обосновывающую его право на власть. Если Маркс был все же больше ученым, чем политиком, то большевики являлись по преимуществу политиками. Они и превратили теорию социализма в простое оправдание той реальности, которую сами же и сотворили после революции. Спор Плеханова и Ленина о правомочности

в России социалистической революции — классический пример спора теоретика и политика. Победил политик. Каким оказался этот социализм, все знают. У теории, желающей отстоять свои самостоятельность и объективность, нет другого выхода, как дистанцироваться от текущей политики.

Славин называет это «бегством от реальности». От какой реальности? От той, что была у нас? Но откуда ему известно, что она была социализмом? В чем он видит критерий ее социалистичности? В статье Славина я его не нашел. В ней много говорится о политической оправданности того, что под видом социализма делалось в это время, о тех трудностях, которые надо было преодолеть (отсталость, бедность, безграмотность, пережитки прошлого и пр.), но какое отношение все это имеет к социализму? Советское общество не было, конечно, капиталистическим, но не было и социалистическим, за которое выдавало себя. По отсутствию капитализма нельзя судить о наличии социализма, отрицание не может служить определением (иначе к социализму следует отнести и все докапиталистическое). Те, кто называет социализмом то, что было у нас и в некоторых других странах, лишь слепо следуют за официальной пропагандой того времени. На ее удочку попались даже такие выдающиеся умы, как Александр Зиновьев. Марксизм, социализм, либерализм, капитализм, демократия — все, что мы заимствовали из-за рубежа, — в нашем отечественном исполнении оказывается почему-то карикатурой на свои западные образцы. Можно, конечно, называть наш социализм русским, или с русской спецификой, но давайте все же решим, где проходит граница между социализмом и нашей спецификой. Боюсь, что в итоге останется одна специфика без всякого социализма.

Изобличив меня в идеалистическом понимании социализма, Славин обрушивается на мое понимание соотношения культуры и цивилизации, посчитав его также идеалистическим, заимствованным из немецкой идеалистической философии. Идеализм для него, видимо, — самое страшное теоретическое преступление. Он его находит у меня повсюду. Что-то слышится в этом давно знакомое и родное. Раз идеалист — ну если не совсем глупый, то глубоко заблуждающийся человек. Даже Ленин, как известно, предпочитал в определенных случаях идеалиста материалисту. Но кем бы я ни был, не могу понять, почему различение цивилизации и культуры — это иде-

ализм, а их отождествление — материализм. У меня достаточно ясно сказано, в каком смысле я различаю эти понятия. Славин с этим не согласен, это его право, но при чем тут идеализм?

И, наконец, Славин подходит к тому, что для меня действительно наиболее важно — к моему пониманию того, что Маркс называл общественной собственностью. Я согласен со Славиним в том, что моя трактовка Маркса в этом пункте расходится с общепринятой. Но, возражая мне, он, как мне кажется, лишь подтверждает мою правоту.

Похоже, его опять смущает (или возмущает) мой идеализм. Спешу заверить его в обратном. «Обобществление духа», с которым я метафорически связал понятие общественной собственности, не исключает собственности на то, что этим духом создано, — материальные средства производства. Об этом у меня в статье сказано достаточно отчетливо. Здесь опять же все дело в том, как понимать материальное. Для Славина материальное — синоним вещественного, предметного (станки, приборы, технические орудия труда), для меня материальным является и знание, заключенное в вещах. Трактор — несомненно, достижение научно-технической мысли, но обобществлению подлежит не сам трактор как орудие сельскохозяйственного труда, а воплощенное в нем научное знание. Владелец трактора никак не может быть единственным собственником знания, послужившего для его изготовления. Покупая книгу Пушкина, мы не делаем же своей частной собственностью его творчество, которое по сути своей принадлежит каждому. А наука, воплощенная в технике, столь же идеальна, сколь и материальна. И не надо смешивать эти два вида собственности — собственность на материальные вещи и собственность на заключенное в них знание. Первая может быть только частной, вторая — общественной, т.е. принадлежащей каждому.

Славин, как мне кажется, отождествляет материальное с вещественным, исключаящим все идеальное, т.е. понимает его сугубо натуралистически. Типичная ошибка старого, так называемого созерцательного, материализма, ставшая источником «товарного фетишизма». Именно с таким пониманием «идеального» (как находящегося где-то за пределами материального) и боролся Э.В. Ильенков. Стоимость, например, есть идеальное, заключенное в самой вещи — товаре, и потому материальна, а не природна. Объектом реального обобществления является как раз то идеальное, что заклю-



чено в вещах и предметах и что в условиях разделенного труда и рыночных отношений предстает в виде их стоимости и цены. Она возникает как следствие замены в процессе производства абстрактного труда рабочих всеобщим (или научным) трудом, превращения науки в производительную силу. Или для Славина всеобщий труд — тоже только духовный, не имеющий прямого отношения к материальному производству? В результате внедрения науки в производство с продуктов труда, как писал Маркс, «совлекается форма меновой стоимости», благодаря чему они предстают уже не как товары, а как воплощенное, материализованное знание.

Отсюда следует, что общественная собственность — не собственность всех на что-то (непосредственно коллективная собственность), а собственность каждого на все общественное богатство, как оно представлено наукой и культурой в целом (индивидуальная собственность). Именно так понимал общественную собственность Маркс, усматривая в ней наиболее существенный признак социализма и коммунизма.

С этой точки зрения ни государственная, ни колхозно-кооперативная собственность не являются общественной собственностью, как нас тому учили. Как государственная фабрика не является синонимом социализма в его марксовом понимании, так не является им и собственность трудового коллектива. Государственная собственность, по характеристике Маркса, есть «грубый коммунизм», доводящий до логического конца принцип частной собственности, ее превращенная форма существования. Государство предстает здесь как «совокупный капиталист», а все население страны — как находящийся на службе ему пролетариат, причем лишенный права отклониться от этой службы. Собственность трудового коллектива есть рудиментарная форма общинно-коллективной собственности (своеобразная заводская община), которая в определенных обстоятельствах может способствовать переходу к общественной собственности, но ни в коей мере не заменяет ее собой. Общественная собственность, повторим, делает человека не только совладельцем предприятия, на котором он работает, но собственником всего общественного богатства, которое существует в форме культуры.

Ссылка на то, что культура (например, произведения искусства) может в современном обществе находиться в частных руках, ука-

зывает лишь на то, что общественная собственность не распространяется пока на все виды духовной деятельности, не стала реальной в масштабе всего общества. Славин добавляет к этому, что и не станет, пока мы не поможем ей своими революционными действиями. Здесь я спорить не буду: любовь к революции ничем не вытравишь. Но, призывая к революции, надо думать и об ее последствиях. Пытаясь сменить форму собственности революционным путем, т.е. до того, как созрели для этого необходимые материальные предпосылки, — Маркс и Энгельс характеризовали подобную революцию «забеганием вперед» — легко вернуться к тому же, что было и раньше, оказаться в ситуации еще большей несвободы. А кто считает возможным пожертвовать свободой во имя ускоренной индустриализации, не должен называть себя социалистом. Даже если, как советует Славин, телегу — «революционную смену отношений» — поставить впереди лошади — «создания технологического и организационного базиса», то все равно непонятно, как можно изменить отношения, да еще революционным путем, не меняя старого базиса. Очевидно, только посредством насилия, которое ведь еще неизвестно, куда выведет.

От вопроса о революции Славин без всякой видимой логики переходит к вопросу о равенстве, не забыв, естественно, предупредить о допущенных мною «существенных передержках», вообще о моей манере выдавать собственное мнение «за истину в последней инстанции», хотя все мои аргументы «просто не верны». Далее следует текст размером в полстраницы, смысл которого я постиг с большим трудом.

Оказывается, труд одного качественно равен труду другого, если он может быть измерен в одних и тех же количественных единицах, например в «человеко-часах» (?). Единая система измерения выдается за равенство, причем не только количественное, но и качественное. Я, например, равен Березовскому, поскольку мой и его доход измеряется в одних и тех же рублях. Лилипут равен великану, так как их рост измеряется в метрах и сантиметрах. По моему мнению, никакой дележ, даже самый равный, не приведет к фактическому равенству, поскольку люди разные. Славин отвечает — дудки, все можно уравнивать путем простого количественного измерения. Люди равны друг другу, поскольку измеряют труд в одних и тех же единицах времени, получают доход в одной и той же валюте и надеются при-

мерно одним и тем же количеством пищи. Вот и спорь после этого. В цифрах, конечно, можно все приравнять друг к другу, но разве в этом состоит равенство людей?

Измерение труда рабочим временем, утверждает Славин, позволяет его качественно оценить. Все верно с точностью до наоборот: измерение труда временем означает абстрагирование, полное отвлечение от его качественной определенности. Непосредственный труд в материальном производстве, измеряемый рабочим временем, является абстрактным трудом, в котором не учитывается его качественное содержание. Но и абстрактный труд уравнивает людей лишь в функции рабочей силы, т.е. безотносительно к их индивидуальности и природной одаренности. Если это и есть равенство, то оно подобно равенству абстрактных величин, лишено всякой качественной определенности и индивидуального своеобразия. От такого формального равенства социализм и хочет освободить человека.

Первая часть статьи Славина заканчивается абзацем, начинающимся с привычных слов: «К сожалению, Межуев так и не понял...» Не понял я, конечно, отличия социализма от коммунизма. Вот если бы понял, то и спора бы не было. Сказанное мною Славин признает относительно верным по отношению к коммунизму, но не к социализму. Об искусственном и не во всем оправданном их противопоставлении я говорил выше. Вся же статья Славина позволяет судить о характере затеянной им полемики. Я действительно «бегу» от реальности, которую он называет социализмом, не желаю ее признавать таковой (хотя и не считаю нужным отрицать положительное и хорошее, что тогда было). Славин же, по моему мнению, остается в кругу того представления о социализме, которое навязывалось нам в оправдание этой реальности (хотя и не без некоторых критических замечаний в ее адрес). В итоге в своем понимании социализма он оказывается там же, где мы были и раньше. Такой способ доказательства «от реальности» я называю «бегом на месте», ничего не меняющим ни в самой реальности, ни в нашем сознании о ней. Он лишь восстанавливает аргументацию и стилистику дисциплины под названием «научный коммунизм», которая преподавалась у нас в принопамятные годы «реального социализма».

**В.М. Межуев**

Маркс *против* марксизма.  
Статьи на непопулярную тему

*Оформление и вёрстка*

И. Бернштейн

*Корректор*

Г. Парамонова

Подписано в печать 27.06.2007.  
Формат 60x84/16. Бумага офсетная № 1.  
Гарнитура Chartere. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 11. Тираж 1000 экз. Заказ № 4132

Издательство «Культурная Революция»  
*Адрес:* Москва, ул. Мясницкая, д. 9/4, стр. 1  
*Телефон/факс* (495)6218471  
*E-mail* editor@kultrev.ru

При участии ООО «ПФ«Сашко»

Отпечатано в ОАО «ИПК «Ульяновский Дом печати»  
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14