

Сергей ЧУХЛЕБ  
Дмитрий КРАСНЯНСКИЙ

# КОММЕНТАРИИ К МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОМУ ПОНИМАНИЮ ИСТОРИИ



МОСКВА  
2009

Сергей Чухлеб

**Комментарии к  
материалистическому  
пониманию истории**

«Пробел-2000»

2009

УДК 821.161.1-32  
ББК 84 (2Рос=Рус) 6-4

### **Чухлеб С. Н.**

Комментарии к материалистическому пониманию истории /  
С. Н. Чухлеб — «Пробел-2000», 2009

Данная книга является критическим очерком марксизма и, в частности, материалистического понимания истории. Авторы считают материалистическое понимание истории одной из самых лучших парадигм социального познания за последние два столетия. Но вместе с тем они признают, что материалистическое понимание истории нуждается в существенных коррективах, как в плане отдельных элементов теории, так и в плане некоторых концептуальных положений. Марксизм как научная теория существует как минимум 150 лет. Для научной теории это изрядный срок. История науки убедительно показывает, что за это время любая теория либо оказывается опровергнутой, либо претерпевает ряд существенных переформулировок. Но странное дело, за всё время существования марксизма, он не претерпел изменений ни в целом и ни в своих частях. В итоге складывается крайне удручающая ситуация, когда ориентация на классический марксизм означает ориентацию на науку XIX века. Быть марксистом – значит быть отторгнутым от современной социальной науки. Это неприемлемо. Такая парадигма, как марксизм, достойна лучшего. Поэтому в тексте авторы поставили перед собой задачу адаптировать, сохраняя, естественно, при этом парадигмальную целостность теории, марксизм к современной науке.

УДК 821.161.1-32  
ББК 84 (2Рос=Рус) 6-4

© Чухлеб С. Н., 2009

© Пробел-2000, 2009

# Содержание

Введение	7
Глава I	11
§ 1. Дисциплинарный статус материалистического понимания истории	11
§ 2. Материалистический подход к социальной реальности	14
§ 3. Диалектика	18
Глава II	23
Глава III	29
Конец ознакомительного фрагмента.	30

# Сергей Чухлеб, Дмитрий Краснянский

## Комментарии к материалистическому пониманию истории

*«Кто имеет уши слышать, да слышит!»  
Евангелие от Луки*

**ЧУХЛЕБ Сергей Никитович**  
*кандидат философских наук, доцент кафедры общегуманитарных дисциплин Российской Академии музыки им. Гнесиных*

**КРАСНЯНСКИЙ Дмитрий Евгеньевич**  
*кандидат философских наук, доцент кафедры Связей с общественностью МГТУ ГА*

## Введение

Марксизм – тема, способная в наше время «погубить» даже самую гениальную статью или книгу. Это крайне немодная тема. Чтобы убедиться в этом, достаточно заглянуть в любой ведущий философский журнал. При чтении оглавления подобного журнала возникает подозрение, что такое философское направление, как марксизм, вообще не существует.

Но странным образом, эта «немодность» резко контрастирует с состоянием умов большинства российских интеллектуалов. Конечно, ведущие философские круги предаются всевозможным увлечениям «современными» философиями и совершенно не вспоминают о марксизме.<sup>1</sup> Но человек, знакомый, например, со средой вузовских преподавателей, подтвердит, что марксизм – тема здесь крайне актуальная. Условно можно выделить три позиции, характерные для этого круга интеллектуалов: некритическое, «религиозное» восприятие марксизма; признание эвристической ценности марксизма с констатацией необходимости его адаптации и реформирования; резкое отторжение марксизма. Более того, даже те ученые-гуманитарии, которые не вспоминают в своих работах марксизм, часто демонстрируют в своих текстах следование этой парадигме. И подобное положение вещей не случайно: большинство из них – люди, родившиеся до 1970 года, а, следовательно, сформировавшиеся в атмосфере идеологического господства марксизма.

Можно было бы привести примеры и из других областей: политической, ментальной, социокультурной и т. д. Но уже и этот пример вполне способен объяснить, почему мы считаем марксизм темой актуальной.<sup>2</sup> И хотя нас терзали сомнения – достаточно очевидно, что этот текст не пожелают печатать большинство издательств – мы всё же сочли необходимым вновь исследовать этот предмет. К этому нас побуждают и личные потребности.

Авторы интеллектуально сформировались в лоне советского марксизма. И всегда отдавали должное этой философии. Но крах её идеологического господства восприняли крайне положительно. Облегченно вздохнув, они обратились к детальному изучению немарксистской философии. Но марксизм всегда оставался для них основной парадигмой мышления. Причем, за эти 15 лет интеллектуальной свободы мы время от времени обнаруживали пункты, в которых эта парадигма должна быть реформирована. Таким образом, данный текст является определенным итогом этих размышлений. Мы ни в коей мере не надеемся сказать последнее слово в дискуссии о марксизме, но весьма рассчитываем на существенный положительный вклад в неё.

И мы полагаем, что сегодня существуют определенные теоретические предпосылки для успешного выполнения этой работы. Во-первых, общепризнанно, что масштабные идеологические явления лучше осмысливаются на определённой исторической дистанции. А подобная дистанция уже, в некотором роде, существует. Во-вторых, достаточно уверенно можно констатировать, что в 90-е годы XX века в России происходит определённая смена ментальных парадигм. Если ранее можно было говорить о преобладании «монологической» ориентации в российской, советской культуре, которая отражалась во всех областях жизни общества и, естественно, в сфере науки, то ныне вполне уместно говорить о формировании «диалогического» сознания. Это позволяет рассмотреть и оценить марксизм в общефилософском, общенаучном контексте. В-третьих, сформировавшаяся атмосфера научной свободы позволяет более вдумчиво, более критично отнестись к ряду марксистских идей, которые в прошлом представляли в статусе абсолютных истин.

Мы рассматриваем нашу работу, как критический очерк марксизма и, в частности, материалистического понимания истории. В силу этого, наше рассмотрение его проблем имеет в некотором роде «беглый» характер. Это неизбежно. По любой проблеме, заявленной в этой книге, можно написать, и написаны сотни и тысячи монографий. Соответственно, если бы

мы поставили себе целью обстоятельно рассмотреть каждую проблему в отдельности, то труд наш растянулся бы на всю жизнь и вылился в десятки томов. Нашей же задачей является анализ марксизма как целостной системы, и попытка решить отдельные его проблемы посредством корректировки основных методологических принципов. Кроме того, мы стремимся не предъявить научной общественности фундаментальный труд, претендующий на окончательную истину, но обозначить основные проблемные области марксизма и предложить возможные пути их решения, с тем, чтобы именно сегодня активизировать научные поиски в этом направлении.

В связи с жанром очерка нам пришлось существенно ограничить аппарат ссылок. Мы не осуществляли специальных обзоров позиций по тому или иному вопросу и ссылались лишь на те книги, которые непосредственно цитировали в тексте. Поскольку наша работа рассчитана на специалистов, мы уверены, что они в курсе литературы по данному вопросу.

Кроме того, тот же жанр очерка определил характер нашего стиля. В нем есть некоторые элементы публицистичности. Мы тем более охотно позволили себе это, поскольку полагаем, что современный отечественный научный стиль чрезмерно сух и обезличен. Подобная обезличенность невольно внушает отдельным ученым мысль, что они всего лишь медиумы, которые транслируют одни лишь абсолютные истины. Иные же полагают, что ученость языка сама по себе избавляет их от обязанности приносить в науку новое, и довольствуются тиражированием и переложением уже имеющихся идей и концепций. В последнем случае деятельность ученого максимально формализуется, и более важным оказывается не поиск истины, а принадлежность к той или иной традиции, исполнение ритуалов которой дает ощущение причастности к науке.

К тому же, помнится, К. Маркс и Ф. Энгельс не чурались живого слова даже в самых глубоких своих теоретических работах. Мы последовали их примеру в надежде, что та снисходительность, с которой современные марксисты относятся к стилю классиков, будет распространена и на нас.

Мы сочли полезным сопроводить основной текст книги некоторым методологическим приложением, написанным одним из авторов, в котором хотели бы высказаться относительно эпистемологических опасностей обсуждаемой темы. Приложение написано в несколько нетрадиционном стиле. Но мы сочли это допустимым. Каноны научного текста – вещь прекрасная, но время от времени их необходимо расшатывать, с тем, чтобы не возникало иллюзии, что традиционно-научная форма изложения есть абсолютная гарантия истины.

Мы не будем оригинальны, если признаем материалистическое понимание истории одной из самых лучших парадигм социального познания за последние два столетия. Но вместе с тем необходимо признать, что материалистическое понимание истории нуждается в существенных коррективах, как в плане отдельных элементов теории, так и в плане некоторых концептуальных положений.

Это необходимо в силу ряда обстоятельств.

Во-первых, марксизм как научная теория существует как минимум 150 лет. Для научной теории это изрядный срок. История науки убедительно показывает, что за это время любая теория либо оказывается опровергнутой, либо претерпевает ряд существенных переформулировок. К слову сказать, ровесник марксизма – дарвинизм за это время кардинально изменился. Теория эволюции XIX века, как небо и земля, отличается от современной эволюционной концепции. И это вполне естественно для научной теории. Тем более это справедливо для теории парадигмальной, поскольку задача парадигмы не только служить образцом, но и провоцировать возникновение новых идей.

Но странное дело, за всё время существования марксизма, он не претерпел изменений ни в целом и ни в своих частях. Конечно, догматики от марксизма утверждают, что эта стабильность есть следствие удивительной истинности «священного учения». Но для всякого здравомыслящего человека это не может быть объяснением.

мыслящего и стремящегося к объективности человека это больше всего напоминает религиозное учение, одним из основных постулатов которого является его неизменность.

Как бы некоторым не хотелось превратить марксизм в религиозное учение на манер конфуцианства, мы, всё же, рассматриваем его как научную теорию. И с этой точки зрения констатируем, что гигантский прогресс социального познания в XX столетии не нашел отражения в марксизме.

За это время история, психология и экономическая наука колоссально продвинулись в понимании человека и общества. Например, историческая наука конца XIX века являет удручающую наивность – целые пласты социальной жизни, целые исторические эпохи были вне поля её зрения. В этом отношении можно только восхищаться гениальностью Маркса, который, базирясь на столь скудных данных смог сформулировать положения, значимые и сегодня. Конечно, его теория есть во многом экстраполяция новоевропейского цивилизационного опыта на всемирную историю. И эта экстраполяция оказалась удачной. Но всё имеет свои границы.

Кроме того, в постмарксову эпоху возникли социология, антропология, культурология и многие другие научные дисциплины. Они революционно изменили наш взгляд на человеческий мир. Да, Маркс был гений, но не до такой же степени, чтобы предусмотреть в положениях своей теории открытия этих наук!

Во-вторых, мы должны констатировать катастрофически увеличивающееся отставание марксизма не только от эмпирии науки, но и от методологии. Классическая методология времен Маркса не столько отвергнута, сколько снята современной наукой. Разработаны достаточно эффективные методы и подходы к социальной реальности, неизвестные во времена Маркса. «Неизменный» марксизм оказался за рамками современной методологии.

Помимо этого, наука XIX века была весьма нечувствительна к наличию в исходных посылах теории культурных, политических, этических, экзистенциальных доминант. И это мягко сказано! По большому счету, она вообще об этом ничего не знала. В некотором роде Маркс был первым, кто инициировал своей теорией «превращённого сознания» исследования в этой области. Но сам воспользоваться её плодами не смог, так как главные открытия были сделаны после его смерти.

Соответственно, с точки зрения современной методологии, марксизм является теорией глубоко не свободной от субъективных доминант, что естественно порождает существенные искажения.

В-третьих, как справедливо заметил сам Маркс – жить в обществе и быть свободным от общества невозможно. Следовательно, взгляды любого социального ученого во многом детерминированы современным ему общественным опытом. Безусловно, этого не избежал и Маркс. За прошедшие сто лет общественный опыт радикально изменился. Но мы всё ещё продолжаем использовать теорию, в которой выражен общественный опыт XIX века. Для ученого начала XXI века это положение вещей недопустимо.

Таким образом, мы должны констатировать:

Марксизм обладает массой теоретических преимуществ. И в этом отношении вполне понятно, почему так много ученых у нас и за рубежом ориентируется именно на него. Но в силу вышеописанных причин складывается крайне удручающая ситуация, когда ориентация на классический марксизм означает ориентацию на науку XIX века. Быть марксистом – значит быть отторгнутым от современной социальной науки. Мы считаем эту ситуацию глубоко несправедливой. Такая парадигма, как марксизм, достойна лучшего. Поэтому в этом тексте мы поставили перед собой задачу адаптировать, сохраняя, естественно, при этом парадигмальную целостность теории, марксизм к современной науке.<sup>3</sup>

В нашей работе мы собираемся придерживаться следующей последовательности:

1. Хотя предметом нашего исследования является материалистическое понимание истории, в начале мы должны будем рассмотреть некоторые философские положения марксизма. И в частности, оценить влияние гегелевской диалектики на теоретическое мышление Маркса.

2. Мы должны будем определить научный статус концепции материалистического понимания истории. И определиться: к социологии или к социальной философии относится эта концепция.

3. Необходимо рассмотреть собственно марксистское понимание общественной системы в её структурном, функциональном и динамическом аспектах.

4. Затем мы намерены сделать сам марксизм предметом социально-исторического анализа и рассмотреть его, как исторически обусловленное явление. Иными словами, уместно обратить теорию Маркса на анализ самой теории Маркса.

5. Любая фундаментальная социальная теория вполне приложима к насущным проблемам сегодняшнего дня. Соответственно, мы хотели бы предложить своё представление о тех выводах, которые следуют из реформированного марксизма относительно проблем современности.

В заключение должно сделать несколько процедурных замечаний.

Во-первых. В этой книге мы воспринимаем марксизм как научную теорию, и четко отделяем его от марксистской политической доктрины. Безусловно, из наших корректив марксизма следуют определенные политические выводы. Но о них мы скажем отдельно, с осознанием возможной нашей несвободы от политических и ценностных доминант. Соответственно, мы готовы к критике по этому поводу.

Но большая часть нашей книги посвящена научному анализу научной теории марксизма. И в этом отношении мы рассчитываем на беспристрастное, объективное восприятие, свободное от каких-либо ценностных установок. Поэтому мы надеемся на то, что люди, относящиеся к марксизму чрезмерно положительно или крайне отрицательно, обойдут наш текст своим вниманием – мы не льстим себя надеждой хотя бы отчасти изменить их мнение. В основе подобного, радикального отношения обычно лежат мощные ценностные предпочтения, исключающие возможность объективного, здравого суждения.

Во-вторых. Уже достаточно долго ведется полемика об аутентичности той или иной версии марксизма. Мы не хотели бы увязнуть в этой полемике.<sup>4</sup>

С нашей точки зрения то, что принято называть диалектическим материализмом и историческим материализмом – советский марксизм, на девяносто пять процентов аутентично марксизму Маркса.

Кроме того, для авторов как россиян, актуальнее и ближе именно эта версия марксизма. Именно на советской версии марксизма мы и решили сфокусировать наше внимание.

Более того, в рамках этой версии марксизма в последнее время было достигнуто весьма многообещающее и интересное продвижение. Мы имеем в виду теории К. Х. Момджана и Ю. И. Семенова. И именно на этом фундаменте мы основываем свою попытку реформации марксизма.

# Глава I

## Философские основания социальной теории Маркса

### § 1. Дисциплинарный статус материалистического понимания истории

Говоря о философских основаниях социальной теории Маркса, мы, прежде всего, должны ответить на принципиальный вопрос: материалистическое понимание истории – это социологическая теория или социально-философская?

Этот вопрос неизбежен в силу следующих обстоятельств:

Как известно, первые два тысячелетия истории познания философия и наука были тождественны. Или, вернее, то, что мы называем сегодня наукой, было частью философии<sup>5</sup>. Фактически, так называемая научная революция Нового времени означала не только рождение науки в современном смысле этого слова, но и постепенное разрушение *старой, классической системы знания, именуемой «философия»*. В этом отношении, современная философия и, например, философия времён Декарта и Лейбница – две абсолютно различные системы знания. Свершилась подлинная революция. Произошло не просто вычленение отдельных частных дисциплин и науки в целом из прежней, классической системы философии, но и революционное преобразование самой философии. Из старой, классической системы знания она превратилась в одну из научных дисциплин. Таким образом, мы имеем в истории европейской культуры две принципиально различные системы знания – *классическая философия* (несколько условное название) и *современная наука*. Проблема в том, что Маркс сформировался как мыслитель, на стыке этих двух гносеологических эпох. Маркс, творя свою систему, ориентировался на лучшие образцы «современной науки» – философию Гегеля. Действительно, на тот момент система Гегеля представляла собой лучший, рафинированный образец рационального мышления. Не случайно современник Маркса – С. Кьеркегор – воспринимал философию Гегеля, как олицетворение науки. Но гегельянство – это последняя яркая вспышка старой, классической системы знания. И это было отнюдь не случайно. Германские университеты славились своим консерватизмом. По прошествии десяти-двадцати лет всеевропейской славы система Гегеля была надолго забыта. И это тоже не случайно. Поскольку именно в этот момент процесс формирования современной науки – новой системы знания – вошел в решающий этап. В некотором роде можно говорить о «второй научной революции». Если первая революция – научная революция XVI–XVII вв. создала парадигму современного научного мышления, то научная революция первой половины XIX века окончательно оформила новую систему знания. Эта революция мгновенно похоронила классическую систему знания и её лучший образец – систему Гегеля. В тот момент, когда Маркс сформировался как мыслитель и практик, эта революция как раз и свершалась. Безусловно, Маркс был её участником – его теория уже 150 лет остается значимой. Но участником неосознанным. По большому счёту, наступление новой гносеологической эпохи не было осознано им. Она отразилась во многих его идеях, но осмыслял он свою теоретическую деятельность по образцам, усвоенным в университетской юности, то есть по образцам классической системы знания, и в частности, по образцу системы Гегеля.

Помимо всего прочего система Гегеля предполагала:

Во-первых, существуют абстрактные принципы, которые проводятся от начала до конца всей совокупности знания, что и образует в итоге всеохватывающую систему.

Во-вторых, все научные теории являются конкретизацией общих философских принципов. И, в частности, система Гегеля не предусматривает социологии. Поскольку она (система) подчиняется классической парадигме знания, постольку она исходит из убеждения, что *каждый объект, обладающий качественной спецификой, требует особого раздела философии*. Природа – философии природы, общество – философии истории, философии права, социальной философии, искусство – философии искусства, мораль – этики, религия – философии религии и т. д. Заметим, что современная наука исходит из иного принципа: *каждый объект, обладающий качественной спецификой, требует отдельной, частнонаучной дисциплины*. Маркс мыслил в гегелевском, классическом ключе. Поменяв исходные философские принципы, он полагал, что их необходимо провести так же последовательно, как это было сделано у Гегеля. Но к счастью, у него не хватило времени и хватило научной интуиции, чтобы не реализовывать этот подход в масштабе всего научного знания. Он ограничился областью социальной науки. В классическом марксизме мы имеем диалектический материализм – онтология и гносеология, и исторический материализм – социальная философия. Таким образом, «основоположники» воспринимали свою социальную теорию, как часть философии.<sup>6</sup> Но как мы уже отметили выше, такой подход характерен для парадигмы классической системы знания, и, прежде всего, для так называемой эпохи великих систем Нового времени. Традиционно марксисты считают, что философия Гегеля завершает эту эпоху, марксизм же открывает новый этап развития познания. Но, по большому счёту, марксизм – это последняя великая система.<sup>7</sup> Он претендует не только на универсальную приложимость истинных принципов его философии к любой области знания, но и на необходимость проведения их в жизнь. Именно этот подход мы и наблюдаем в большинстве метафизических систем. В последние два столетия господствует иная парадигма научного знания.

Соответственно, поскольку мы заявили своей целью реформу марксизма с позиции современного состояния науки, постольку мы должны рассмотреть вопрос: материалистическое понимание истории – это социология или социальная философия? От ответа на этот вопрос зависит объем и глубина использования общеполитических положений в социальном теоретизировании, характер методов верификации. Если речь идёт о социальной философии, то объем и глубина такого использования максимальны. В противном случае, если речь идёт о частной науке – социологии, то область применения философских принципов ограничена сферой, которую принято называть философскими основаниями теории.

Безусловно, материалистическое понимание истории К. Маркса – это социальная философия. Маркс создавал его именно как социально-философскую теорию. Но в этом то и состоит первый и, увы, не последний порок социальной концепции марксизма.

Мы полагаем, что материалистическое понимание истории должно быть преобразовано в социологическую теорию, или, если угодно, не просто в теорию, но в концепцию, относящуюся к области социального теоретизирования. Безусловно, она содержит в себе ряд философских принципов. Но их следует отнести к области философских оснований научной теории. Причем, необходимо помнить, что чем более фундаментальна эта теория, тем больше объем этой области. Впрочем, мы не рассматриваем нашу позицию как абсолютную. Вопрос о статусе материалистического понимания истории, конечно, принципиален, но не настолько, чтобы резко выступать против тех, кому привычно и комфортно считать его социальной философией.

Материалистическому пониманию истории мы отказываем в статусе социальной философии по следующим причинам:

1. Как мы уже отметили выше, парадигма современной науки требует для объекта, обладающего качественной спецификой, не отдельного раздела философии, но самостоятельной частнонаучной дисциплины или дисциплин. Все философские принципы, неизбежно используемые при этом, подчеркнём ещё раз, относятся к области философских оснований теории. В

области социального познания такая частнонаучная дисциплина существует уже два столетия. Это социология. В этом отношении конструирование социальной философии, как дисциплины параллельной социологии, является «оккамовским» удвоением сущностей. Не говоря уже о том, что такое конструирование является реликтом классической парадигмы знания. Мы не отрицаем социальной философии. Но ее поле ограничено разработкой философских оснований макросоциологических теорий.

2. Более того, налицо полное совпадение предмета и проблематики. Девять десятых положений материалистического понимания истории по характеру обсуждаемых проблем странным образом совпадает с содержанием социологий Спенсера, Дюркгейма, Зиммеля, Зомбарта, Вебера, Сорокина, Парсонса и т. д. Разумно в этой ситуации рассматривать эти проблемы в традиционной плоскости социологии, то есть так, как это принято в мировой науке, а не выстраивать новую параллельную дисциплину, занимающуюся тем же самым.

Иногда возражают: перевод этой проблематики на уровень социологии невозможен, поскольку социологи этим не занимаются. Нам это возражение не представляется корректным:

Во-первых. Они занимаются этим. Имена только что были перечислены.

Во-вторых. Мы хотели бы исходить из логики научного разделения труда и классификации наук, а не из исторически обусловленной практики. Известны примеры, когда в рамках этой практики целые науки «отменялись» политической директивой. Но это не умаляло их значимости и истинности.

В-третьих. Теоретическая нищета социологии вполне объяснима. А). Любая отрасль знания всегда небогата на имена фундаментальных теоретиков. Обычно за пару столетий набирается лишь десяток имён. Уделом остальных остаётся эмпирия. Перевод данной проблематики в ведение социальной философии не исправляет этого положения вещей. В России уже столетие существует официально признанная философия общества, и дело социального теоретизирования, казалось бы, находится в надежных руках философов. Но много ли имён учёных, осуществивших радикальный прорыв в этой области, мы можем в итоге назвать? В). Западная социология очевиднейшим образом испытывает давление общественной практики, что неудержимо сталкивает её в область чистой эмпирии. С). В России же, как мы уже заметили, социальное теоретизирование директивно осуществлялось в рамках философии. В силу этого происходила селекция – те, кто хотел теоретизировать, шли в философию; те же, кто хотел заниматься конкретикой – шли в социологию. Последствия этой селекции будут сказываться ещё не одно десятилетие<sup>8</sup>.

Таким образом, отчасти справедливое указание на теоретическую бедность современной социологии вовсе не означает необходимости создания новой, параллельной дисциплины. Куда разумнее совершенствовать саму социологию, опираясь при этом на ту богатейшую теоретическую традицию, которая в ней есть.

Теперь, прояснив вопрос о дисциплинарном статусе материалистического понимания истории, мы можем рассмотреть собственно философские основания социальной теории марксизма.

На наш взгляд в качестве таковых можно указать на два принципа: материалистический подход к социальной реальности и диалектика.

## § 2. Материалистический подход к социальной реальности

Марксизм претендует на то, что последовательное проведение философского принципа материализма в социальном знании создало возможность достижения подлинно научного понимания общества. Мы разделяем это утверждение. Но полагаем, что оно истинно лишь в плане обстоятельств создания и формулировки марксистской социальной теории. Скорее всего, именно этот путь и мог привести к пониманию детерминационных зависимостей в социуме. Но ныне в этом вопросе скрывается определённая двусмысленность. Или, говоря образно, эти «строительные леса», воспринимаемые марксистами как необходимая часть здания уже приносит не пользу, но вред.

Позиция Маркса и Энгельса такова.

Они начинают с онтологии и, в частности, с проблемы субстанции. Эта проблема формулируется в форме так называемого «основного вопроса философии». «Высший вопрос всей философии, вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе... Философы разделились на два больших лагеря сообразно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма».<sup>9</sup> Отвечая на этот вопрос материалистически, Маркс и Энгельс создают свою школу – диалектический материализм. Затем они проецируют принцип материализма на понимание общества. Причём, сочиняя «основной вопрос философии» они формулируют его через оппозицию материального и идеального. Эту же оппозицию они переносят и в социальную теорию, получая в итоге оппозицию материальных и идеальных структур (общественное бытие и общественное сознание).

Этот же принцип используется для формулировки понятия «материя». Таким образом, структура «основного вопроса философии» имеет принципиальный характер и определяет всю логику марксистской философии. Знаменитое ленинское определение материи лишь оттеняет и подчёркивает эту логику. Комментаторы марксизма специально подчёркивают совпадение онтологического и гносеологического моментов в этом определении.

С нашей точки зрения такой подход ошибочен.

С позиции современного систематического философского мышления формулировка «основного вопроса философии» не корректна:

1. Основоположники не удосужились обосновать подобное совпадение онтологического и гносеологического моментов, весьма сомнительное с точки зрения строгого мышления. Нам же способ такого обоснования не известен.

2. Подобная формулировка тяготеет к дуализму. Иначе говоря, определяя материю через дух, марксизм невольно подталкивает к мысли, что речь идёт о двух самостоятельных сущностях, субстанциях.

Противопоставление материи и духа противоречит принципу материалистического монизма.

Данный принцип требует рассматривать всё сущее субстанционально. Причем, речь идет о единственной субстанции. В этом отношении, всё, что существует, есть либо материя, либо её атрибут, либо модус. Соответственно, какое-либо противопоставление атрибута или модуса субстанции не допустимо. А именно это мы и наблюдаем здесь.

В самом деле:

Ленинское определение материи основано на противопоставлении материи и познающего субъекта. Под этим субъектом можно понимать либо сознание, либо человека, то есть: либо специфическое проявление одного из атрибутов материи – информации, либо её модус.

Как мы указали выше, такое противопоставление в определении недопустимо.<sup>10</sup> Здесь возможно лишь соотнесение, но не противопоставление.

То же и в социальной теории. Если общество есть материальная система, то как можно говорить об оппозиции в рамках этой системы социальной материи и сознания?! Иными словами, если мы говорим о социальной форме движения материи – обществе, то как возможно в рамках этой формы движения материи выделять еще одну социальную материю, которая оказывается противопоставленной сознанию? Фактически, подобное утверждение игнорирует закон тождества – понятие используется в различных значениях и в различных объемах, используется произвольно, без какого-либо рефлексивного обоснования.

Выводы:

1. «Основной вопрос философии» подозрителен, надуман и некорректен. Он не только противоречит истории философии – история философии не укладывается в оппозицию материалистов и идеалистов, но и вносит противоречие в марксистскую философию. Скорее всего, от этого вопроса следует отказаться. При этом мы надеемся, что отказ от «основного вопроса философии» не лишит профессионального философа способности определиться относительно материализма и идеализма. Сами же авторы намерены твердо держаться позиции материализма.

2. Устранив «основной вопрос философии» и все те противоречия, которые из него вытекают, мы снимаем и в рамках социальной теории оппозицию материального и идеального.

Более того, использование самого понятия материального, как мы показали выше, не корректно в социальной теории.

Принцип материалистического монизма требует рассматривать общество как материальную систему. Выводы, которые следуют из этого требования, влияют на способ рассмотрения общества *в целом*. *Исследование же внутренней структуры общества*, структурный и функциональный анализы не требуют противопоставления идеального и материального, не требуют и самого термина «материя». Соответственно, сознание понимается не как нечто противостоящее социальной материи, а как ее атрибут, как внутренний момент социальной деятельности. В этом отношении нам весьма импонирует точка зрения К. Х. Момджана: «Мы же рассматриваем сознание не как самостоятельную субстанцию общества, а как атрибут целенаправленной человеческой деятельности, непредставимой без сознания, включающей его в себя в качестве необходимого информационного механизма, но всё же не сводящийся к нему во всех своих значимых проявлениях».<sup>11</sup>

3. Кроме того, поскольку мы пришли к выводу, что материалистическое понимание истории необходимо рассматривать как социологическую теорию, постольку непосредственное использование в ней философских понятий и принципов неприемлемо. Такое использование означает смешение разных уровней анализа.<sup>12</sup>

4. При всем том, *мы ни в коей мере не собираемся отказываться от материалистического понимания истории ни как от понятия, ни как от парадигмы*.

Мы несколько не противоречим сами себе, поскольку в этом пункте мы обсуждаем не внутреннюю структуру марксовской социологии, а её философские основания.

Мы сняли тот аспект материалистического понимания истории, на котором всегда акцентируются традиционные марксисты – социальная материя. Но в материалистическом понимании истории есть и другой аспект, который также восходит к Марксу и Энгельсу, и который не вызывает у нас каких-либо сомнений. Речь идёт о понимании общества, как такой же материальной системы, как и природа, подчиненной таким же объективным законам, как и любой другой природный объект.

В самом деле:

Основатель научной методологии Р. Декарт своим тотальным разведением материальной и духовной субстанций сформировал методологическое требование изучать материальные объекты (природу) именно как чисто материальные объекты, не привлекая при этом какие-либо метафизические сущности. Революционность этого требования становится совершенно очевидной, если мы вспомним, что античная и средневековая наука базировалась на совершенно ином подходе. Этот подход наиболее последовательно и систематически выразился в учении Аристотеля о четырёх причинах. Как известно, Аристотель требует при исследовании любого предмета обнаружить не только материальную и движущую причины, но и целевую и идеальную причины. Причем, последние две он считает наиболее важными для познания. Таким образом, методологическое требование Декарта порывает с этим подходом и открывает дорогу для собственно научного исследования.

Но необходимо помнить, что, говоря о материальных объектах, Декарт имеет в виду природу. И именно для наук о природе требование Декарта открывает дорогу. В этом отношении, классическая характеристика системы знания XVII–XVIII вв., как антиисторического, вполне справедлива. Дело в том, что познание природных объектов было в эту эпоху и более свободным, и более успешным, в то время как в области социальных наук наблюдалось почти полное отсутствие развития. И это вполне объяснимо. Вплоть до конца XVII века в этой области господствовал сугубо религиозный, христианский взгляд, расхождение с которым, помимо общего дискомфорта, могло повлечь для мыслителя весьма неприятные практические последствия. В силу этого, наличие какой-либо парадигмальной альтернативы было невозможно.

В XVIII веке в результате секуляризации культуры открываются, казалось бы, свободные пути для социального познания. Но инерция и моральный авторитет религии заставляют мыслителей двигаться в рамках всё тех же схем. Схематика не меняется, она лишь наполняется чуждым светским содержанием. Даже И. Кант в конце XVIII века умудряется всю сущность социальной реальности уложить в систему «практического разума».

Начало XIX века демонстрирует всеобщее обращение мысли на социальные объекты. Но в парадигме всё ещё сохраняются старые схемы. Чем ещё может являться «логика истории» Гегеля, как не всё тем же секуляризированным и философски обработанным христианским провиденциализмом?

В этом отношении, материалистическое понимание истории Маркса есть первая серьезная попытка распространить на социальную сферу методологическое требование Декарта о необходимости освобождения познания от метафизических сущностей. Но, совершая этот революционный шаг, Маркс так же находится и в плену у картезианского противопоставления материи и мышления.

Начиная с Декарта, любой философ мог выделить сферу тотальной материи – природу, и сферу человек-общество, где материальная и духовная субстанции соседствуют или взаимодействуют друг с другом. Гегель воспроизводит именно этот дуализм при анализе социальной реальности: его Дух есть снятие Логики и Природы. Соответственно, когда Маркс различает в обществе «общественное бытие» (социальная материя) и «общественное сознание» (мышление), он реализует всю ту же картезианскую парадигму.

Таким образом, Маркс, распространяя на общество картезианский принцип свободы в познании от метафизических сущностей и требуя рассмотрения общества как материальной системы, подчиняющейся объективным законам, невольно воспроизводит здесь и картезианское противопоставление материи и мышления. То, что у Декарта было удачной методологической уловкой – параллелизм материи и мышления не является очевидным и бесспорным фактом – у Маркса превратилось в априорную форму видения социальной реальности.<sup>13</sup> Но если это так, то тогда возникает необходимость избавиться от этого метафизического пережитка, порожденного обстоятельствами формирования современной науки.

*Соответственно, говоря о материалистическом понимании истории, мы всецело разделяем требование – рассматривать общество как материальную систему, подчиненную объективным законам, и, вместе с тем, отбрасываем устаревшее картезианское противопоставление в рамках этой системы материи и сознания.*

### § 3. Диалектика

Согласно марксизму, диалектика есть не что иное, как наука об общих законах движения и развития природы, общества и мышления. Мысль общеизвестная и в силу этого воспринимаемая почти как истина.

Но нам не удалось обнаружить в произведениях Маркса и Энгельса хорошего, систематизированного научного обоснования диалектики. Обычно всё сводится к аналогиям и отдельным примерам, вырванным из частно-научного контекста. Складывается впечатление, что Маркс и Энгельс воспринимали диалектику, как нечто самоочевидное и единственно возможное. И это не удивительно, поскольку их интеллектуальное формирование проходило в рамках тотального господства гегельянства. Впрочем, они и сами не скрывали, что позаимствовали диалектику у Гегеля, внося единственное изменение – поставили её с «идеалистической головы» на «материалистические ноги».

Таким образом, обоснование диалектики приходится искать у Гегеля, но его и там нет. Более того, выясняется, что диалектика не является изобретением самого Гегеля. Её он позаимствовал, как нечто само собой разумеющееся, у Фихте.

Итак, в поисках обоснования диалектики мы уже удалились достаточно далеко от основоположников марксизма. Видимо, стоит покориться этой тенденции и рассмотреть с самого начала историю идеи диалектики.

Если не брать античность и средние века, где понятие «диалектика» использовалось иначе, то приходится констатировать, что первым в новоевропейской философии специально говорит о ней И. Кант. Но говорит он о ней в старом, античном значении, лишь несколько меняя акценты. Для него диалектика является логикой видимости, игрой иллюзий, порождённой неизбежными, но необоснованными попытками разума преодолеть сферу феноменального. Именно поэтому чистый разум, увлекающийся метафизическими фантазиями, Кант обозначает как диалектический разум.<sup>14</sup> Более того, «диалектика, отмечает Кант, превратилась в логику видимости. Софисты, старые и новые, поднаторели в искусстве камуфлировать собственное невежество или дорогие сердцу иллюзии под истину, искусно имитируя логическую фундаментальность и скрывая отсутствие мысли развесистой топикой»<sup>15</sup>.

Таким образом, Кант использует термин «диалектика» в негативном смысле.

В позитивном же смысле, первым идею диалектики разрабатывает И. Г. Фихте. К этому его подталкивает не давление фактов, не очевидность истины, но философская нужда.

По большому счету, Фихте был кантианцем, но кантианцем мыслящим самостоятельно, способным свернуть в направлении, которое вовсе не предполагалось «основоположником». Истории философии знакомы подобные примеры. Самый яркий из них – Аристотель в его отношении к Платону.

Кант, при создании своей системы, исходил из реальных гносеологических затруднений, порожденных философией Юма, и из потребностей «практического» разума. Философская же мотивация Фихте носит ярко выраженный моральный характер. Это отмечают все исследователи творчества Фихте.

Философия Канта является метауровнем по отношению к процессу познания, иными словами, она есть философия познания. Фихтеанство же – метауровень кантовской философии, иными словами, она пытается разрешить проблемы, возникающие в этой философии. Причем, исходя при этом вовсе не из потребностей познания, а из потребностей «практического» разума.

Таким образом, изначально философия Фихте выступает как спекулятивное мышление, как философия философии.

Впрочем, начинает Фихте свои спекуляции с вполне реальной проблемы, хотя и метауровневого характера – с проблемы «вещи в себе».

Дело в том, что без постулирования «вещи в себе» кантовская система тяготеет к скептицизму или даже к солипсизму. Но с постулированием «вещи в себе» кантовская философия вовсе невозможна, невозможна как последовательная непротиворечивая система.

В самом деле, Кант говорит, что мы обязаны признать существование «вещи в себе», ибо иначе невозможно объяснить, что же аффицирует нашу чувственность. Но, если мы признаём существование «вещи в себе», то, как кантианцы попадаем в крайне нелепое положение. Если «вещи в себе» воздействуют на нас и аффицируют наши ощущения, то мы однозначно можем говорить о наличии каузальной связи в области трансцендентного, где «вещь в себе» – причина, а ощущения – следствие. Но, согласно Канту, каузальная связь – это априорная форма, то есть характеристика, не относящаяся к трансцендентному. Но это ещё не всё. Если мы признали наличие каузальной связи в мире трансцендентного, то мы неизбежно должны признать и приложимость к этой области таких характеристик, как: взаимодействие, множественность, единство, зависимость, необходимость и т. д., поскольку они с необходимостью предполагаются каузальной связью. Таким образом, постулирование «вещи в себе» образует в кантовской системе брешь, в которую «выдувает» все априорные формы. А после того, как выясняется, что «априорные формы» вовсе не априорны, кантовская философия становится совершенно бессмысленной.

Итак, постулирование в кантовской философии «вещи в себе» есть мина замедленного действия. Вполне естественно, что Фихте отказывается от этого понятия как от пережитка догматической философии. Шаг вполне оправданный, но ужасный по своим последствиям.

Система Канта – это вполне сбалансированная система, пытающаяся решить вполне реальные проблемы познания. В ней присутствует два «центра активности» – «вещь в себе» и субъект. Их взаимодействие порождает феноменальный мир. С ликвидацией вещи в себе остается лишь один центр активности – субъект. Соответственно, существование феноменального мира неизбежно ставится в зависимость лишь от него. Подобная немислимая нагрузка на эту фигуру тотчас открывает перспективу солипсизма. Единственная возможность избежать этой перспективы – начать движение в сторону абсолютизации субъекта, в сторону абсолюта, по отношению к которому, эмпирический субъект есть лишь акциденция. Что мы и наблюдаем на примере эволюции философии Фихте и, ещё более, систем Шеллинга и Гегеля.

Таким образом, в то время как кантовская философия трактовала реальные проблемы познания, система Фихте начинает с чисто спекулятивной ситуации порождения абстрактным субъектом интеллигибельного мира. Соответственно, необходимость описать и объяснить процесс этого порождения изначально приобретает спекулятивный характер. Всё рассуждение Фихте направляется не логикой реальных фактов, но абстрактной необходимостью анализа закона тождества. Все схемы диалектики Фихте, и, в частности, принцип триады и принцип диалектического противоречия рождаются из умозрительного взаимодействия Я и не-Я.

Фактически, вся диалектика Гегеля есть прямое заимствование диалектики Фихте, с её дальнейшей систематизацией и детальной разработкой. Она не имеет никакого отношения к реальному миру. Так называемый «реальный мир», с точки зрения Гегеля есть лишь акциденция или, точнее, инобытие Абсолютной Идеи. Сам Гегель неоднократно подчеркивал ничтожный характер области эмпирического по отношению к его системе, поскольку область эмпирического есть пройденный этап по сравнению с философией Гегеля, в лице которой Абсолютная Идея совершает свои последние шаги на пути самопостижения. Кстати, даже саму идею конечной цели саморазвития Абсолютной Идеи – самопостижение и достижение тождества с самой собой, – Гегель позаимствовал у Фихте: «Природа, по Фихте, существует не сама по себе, а ради чего-то другого: чтобы осуществлять себя, деятельность Я нуждается в некотором пре-

пятствии, преодолевая которое она разворачивает все свои определения и, наконец, полностью осознает себя, достигая тем самым тождества с самой собой»<sup>16</sup>.

Подчеркнём ещё раз, начиная с Фихте и заканчивая Гегелем, диалектика родилась и использовалась, как способ решения умозрительных проблем спекулятивной философии. В отношении к реальному миру она использовалась лишь как тотальная проекция спекулятивной философии на этот мир. С чего Маркс и Энгельс решили, что диалектика есть отражение связей реального мира и что необходима её демистификация – совершенно не понятно. Единственное объяснение, которое приходит в голову – их интеллектуальное формирование происходило в атмосфере тотального господства диалектики и полного отсутствия альтернатив. Если так можно выразиться, диалектика есть родимое пятно спекулятивной философии на теле марксизма. Научная концепция, претендующая на место в науке XXI века, вряд ли может позволить себе сохранение подобных пятен. Иными словами, идея диалектики должна пройти строжайший досмотр на таможене научного разума. Но беда в том, что у неё нет даже документов для того, чтобы попасть на эту таможню. Процедуре опровержения должна предшествовать процедура обоснования. Если таковой не было, то никто и не обязан представлять опровержение, поскольку отсутствие хорошего обоснования есть нарушение фундаментального логического закона «достаточного основания», что, по определению, указывает на вненаучный статус.

Поэтому мы считаем возможным отбросить диалектику, как по выше указанным основаниям, так и по косвенным основаниям следующего порядка.

Авторы, считая себя марксистами, вынуждены констатировать на основании личного опыта, что в их работе этот метод оказывается не востребованным, излишним. Можно было бы предположить, что это лишь проблема авторов. Но наш личный опыт находится в любопытном согласии с опытом мировой науки. Мировая наука за последние 150 лет демонстрирует подобное же отсутствие потребности в диалектике. Мы не слышим всеобщего вопля, несущегося из лабораторий и учёных кабинетов: «Дайте нам диалектику. Наша работа полностью парализована без неё!»<sup>17</sup>. Иными словами, мировое научное сообщество в ученых публикациях не демонстрирует какое-либо использование диалектики. И было бы нелепо объяснять этот факт гнусным заговором буржуазных ученых. Но даже если такой заговор и существует, то мы с прискорбием отмечаем, что ученые-марксисты также участвуют в нем, поскольку задекларировав в начале своей работы приверженность диалектике, далее они забывают о ней, совершенно не используя её в своем анализе.

Сказанного было бы достаточно, но проблема в том, что диалектика столь туго вплетена в ткань марксистской теории, что мы не можем ограничиться одним заявлением об упразднении диалектики. Необходимо выявить места, пораженные этим метафизическим недугом и, наконец, освободить от них теорию, претендующую на статус науки. Иными словами, освобождение марксизма от диалектики есть его освобождение от «гегелевского духа»,<sup>18</sup> от духа эпохи метафизики.

По-видимому, нет нужды сосредотачиваться на тех бесконечных примерах, являемых текстами марксистов, где диалектика используется как «развесистая топка», прикрывающая отсутствие мысли, логики, обоснования или элементарной честности. Разумнее поговорить о структурных пороках марксизма, порождаемых диалектикой.

Как известно, в гегелевской философии история распадается на два уровня – уровень эмпирический, область собственно исторических событий, и уровень ноуменальный, то есть область подлинной реальности, реальности диалектического шествия Абсолютной Идеи. Таким образом, эмпирическая история есть лишь последовательность феноменов, в которой Дух обнаруживает свою логику. Соответственно, постижение истории требует проникновения в эту скрытую логику.

Фактически, мы имеем дело с секуляризированной версией христианского провиденциализма с его необходимейшей составляющей – телеологизмом.<sup>19</sup> С сожалением, мы вынуждены констатировать, что столь любимый и уважаемый нами марксизм не свободен ни от того, ни от другого. Маркс не смог противостоять совместному натиску Гегеля и христианской культуры.

Всякий раз, когда Маркс говорит о скрытой логике истории, он фактически воспроизводит метафизику Гегеля<sup>20</sup>. Невольно он провоцирует своих последователей на поиск ноуменального, обнаруживающего себя в феноменологии истории. Не случайно, что тексты марксистов наполнены мистифицированными, схоластическими рассуждениями о логике, то есть диалектике истории и поисками эйдетических сущностей и чуть ли не универсалий.

Достаточно вспомнить в качестве примера «метафизику» истории Маркса. «Железные законы истории» работают так, что первобытный коммунизм с **необходимостью** отрицается обществом частной собственности, это диалектическое отрицание неизбежно предполагает новое диалектическое отрицание – отрицание частной собственности коммунизмом.

Это жонглирование универсалиями не имеет никакого отношения к реальной истории. Но оно, безусловно, имеет прямое отношение к спекулятивной диалектике Гегеля. Фактически, оно есть подгонка истории под умозрительную схему Гегеля: тезис – антитезис – синтез. Эта триада Гегеля эксплицитно содержит в себе закон единства и борьбы противоположностей и закон отрицания отрицания – эти законы напрямую развёртываются из неё. В этом отношении вполне понятна радость

Маркса и Энгельса по поводу счастливого обнаружения гармоничного сочетания этих законов и их триадичной концепции истории. Это ли не убедительное доказательство истинности диалектики Гегеля!

Фактически, Маркс и Энгельс гипнотически следуют вслед за Гегелем, как те дети, что были увлечены дудкой гаммельнского Крысолова. Конфуз становится ещё более явным, если мы вспомним, что у Гегеля есть третий закон – переход количества в качество. Он не следует с такой же очевидностью из триады. Но Гегель нуждается в нём, ибо его навязчивая потребность во всём обнаружить христианскую триадичность без этого закона не будет удовлетворена. Соответственно, он просто берёт и произвольно добавляет его к первым двум. Наши верные гегельянцы – Маркс и Энгельс – даже в этом вопиющем пункте не смеют покинуть путь, обозначенный Гегелем. Они счастливо обнаруживают, что закон перехода количества в качество «прекрасно» описывает динамику зависимости производительных сил и производственных отношений. В итоге – полный конфуз! Все три закона имеют разноплановый характер: первые два описывают общую внешнюю схему перехода, а третий – внутренний механизм перехода. Иными словами, эта триадичность оказывается логически неправомерной, поскольку состоит из законов, формулируемых в различных аспектах анализа. А, как известно, любая классификация, даже такого рода, требует объединения по одному основанию.

Более того, как здравомыслящие люди, Маркс и Энгельс не стали бы отрицать, что всё сущее имеет количественную и качественную характеристику и отрывать одно от другого нелепо. Но, слепо повинаясь логике Гегеля,<sup>21</sup> они вынуждены совершенно произвольно обозначить развитие производительных сил как количественный процесс, а изменение производственных отношений как качественный процесс! Здесь вольность и неточность выражения, допустимые в обыденном языке, но не допустимые в языке науки, оказываются основанием для фундаментального тезиса теории. Но, помилуйте! Количества без качества и качества без количества не бывает!

Этот казус является убедительным примером того, как слепая вера в спекулятивную диалектику может парализовать даже самые выдающиеся умы.

Фактически, под пагубным влиянием гегелевской диалектики, Маркс и марксисты впадают в грех крайнего универсализма. Сами, не желая того, они онтологизируют понятия,

превращая их в «субъект-субстанции». Пространно рассуждая о неумолимой логике исторического процесса, о потребностях и интересах производительных сил, производственных отношений, способа производства, они переводят эти понятия в разряд субъект-субстанций, иными словами воспринимают их антропоморфно, как реально действующие социальные субъекты. В результате этой «контрабандной» операции история предстаёт в виде пьесы, разыгрываемой этими универалистскими субстанциями. Так, например, марксист Ю. И. Семенов характеризуя ситуацию сложившуюся после большевистской революции 1917 года, пишет «При том уровне производительных сил, который существовал в то время в России, общество могло быть только классовым и никаким другим. Поэтому в стране с неизбежностью начался процесс становления частной собственности и общественных классов. Путь к возрождению в полном объеме капиталистической собственности был надёжно заблокирован государством. В результате процесс классового образования пошел по иному пути».<sup>22</sup> По прочтении этого места невольно возникает образ социального сверхсубъекта – «уровень производительных сил» – со своей волей и потребностями, неумолимо принуждающего реальных людей действовать в определённом направлении. Фактически, естественно-историческая логика формирования нового общества подменяется ноуменальной необходимостью, последовательно обнаруживающейся в исторических феноменах.

Выявляя в марксизме «универалистский первородный грех» и выписывая ему горькое и довольно опасное в слишком больших дозах лекарство – методологический номинализм, мы пребываем в уверенности, что не только не выпадаем за рамки марксистской парадигмы, но, наоборот, последовательно реализуем её методологические принципы.

По большому счёту, обозначенная выше проблема восходит к старому спору Платона и Аристотеля. Платон, как идеалист и универалист, постулирует как самостоятельные и подлинные субстанции эйдетические сущности. Аристотель же указывает, что автономным существованием обладает лишь индивид-субстанция. Все же остальные категории лишь основаны на нём и отсылают к нему. Этот методологический принцип Маркс обозначает как принцип материализма. И однозначно солидаризируется с ним. Мы не склонны слепо следовать здесь за Марксом и рассматривать этот принцип как принцип материализма. Содержание последнего шире, хотя, безусловно, оба принципа связаны. Более разумно, возможно, говорить о принципе умеренного методологического индивидуализма, требующего понимать под реально действующим субъектом либо индивидов, либо реальные группы. В этом отношении, говоря о логике исторического процесса, мы должны помнить, что используем лишь метафору, весьма опасную метафору, подразумевающую ситуацию, когда наличный исторический контекст провоцирует реально существующих субъектов на определенные действия.

Впрочем, мы полагаем, что о мистифицирующей роли гегелевской диалектики в марксизме сказано достаточно. То же, что мы не сказали по этому вопросу, мы надеемся подробно осветить ниже, разбирая собственно социальную теорию марксизма.

## Глава II

### Несколько методологических замечаний к социальной теории

Реформирование материалистического понимания истории в некотором роде сродни той же работе, которую осуществляли создатели этой теории. Иными словами, перестройка теории предполагает такое изменение её частей, которое в итоге даст некоторое новое работающее целое.<sup>23</sup>

Но при этом, мы находимся в значительно более затруднительном положении чем то, в котором находились Маркс и Энгельс. И проблема вовсе не в таланте, который у них был, а у нас, его нет. Проблема в том, что они, создавая свою теорию, находились в более комфортной эвристической ситуации.

Фактически, Маркс и Энгельс, создавая научную социальную теорию, были в этом отношении первопроходцами. Научное социальное знание только зарождалось, а успешный опыт естественных наук в объяснении природы внушал надежду, что подобный же триумф возможен и в области социального знания.

Мы же отягощены противоречивым опытом столетнего развития социальных наук, демонстрирующим чудовищный разброс интерпретаций. Сегодня социальный теоретик оказывается перед океаном социальных феноменов, без твердой надежды окончательно и бесповоротно охватить их единой теорией. Тому виной и объем материала, и тщетность предыдущих попыток.

В этой ситуации становится вполне понятным наше желание найти надежный парадигмальный ориентир вне социальных наук. Иными словами, мы считаем разумным в своих социальных поисках опереться на парадигму какой-либо успешной естественной науки. При этом такой дисциплиной не может быть какая-либо наука, изучающая неживую природу. Во-первых, дистанция между неживым и социальным слишком велика. А во-вторых, эти дисциплины акцентируются

преимущественно на количественной стороне реальности, и в силу этого используют математические методы, которым во многом и обязаны своей успешностью. Социальные же науки интересуют, прежде всего, качественная сторона реальности, и этот интерес не позволяет им использовать формальные методы.

В этом отношении наиболее подходящим образцом для социального знания может быть биология. С одной стороны, биология является точной и успешной наукой. С другой стороны, её интересуют именно качественный аспект реальности.

При этом мы ни в коей мере не призываем к прямому опрокидыванию понятий и методов биологической науки на науки социальные. Мы осознаем глубину пропасти в специфике социального и биологического. Но, тем не менее, существует определенное сходство в проблемах волнующих эти науки, и было бы неразумно не воспользоваться опытом успешного их решения в рамках биологии.

Кроме того, современная наука демонстрирует определенное единство в принципах эволюции неживого, живого и социального. В этом отношении весьма уместно скоррелировать представление об эволюции Вселенной и представление об эволюции социального.

Соответственно, используя биологию как некоторое alter ego социального знания, первое, что мы должны констатировать: фундаментальное различие в направленности конституирующего интереса этих дисциплин. Используя неокантианскую терминологию необходимо признать, что биология относится к наукам генерализирующим, то есть изучающим индивидуальное ради общего. На первый взгляд, фундаментальная социальная теория является также

наукой генерализирующей. И это во многом так. Но в то время, как в биологии общее преследуется ради общего, конечная задача социальной теории – объяснить индивидуальное, особенное, то есть отдельное общество, или, иначе говоря, социально-исторический организм. Типичный конфуз, постигающий социальную теорию при этом, проистекает из необоснованного её желания реализовать при выполнении этой вполне правомерной задачи стандарт естественных наук, обусловленный генерализирующим методом. То есть, *индивидуализируя, она пытается генерализировать*. В принципе такая процедура до определённой степени правомерна. Биология, отчасти, делает то же самое, пытаясь усмотреть в жизни отдельной особи общие константы. Но лишь отчасти, поскольку степень её индивидуализирующего интереса не очень высока – отдельная особь не является предметом её главного интереса. Иное дело – социальная теория. Конечная её задача – объяснить прошлое и прогнозировать будущее «социальной особи», то есть отдельного общества, социально-исторического организма. Генерализация при выполнении этой задачи возможна лишь отчасти. Остальное же неизбежно выражается в виде индивидуализирующего повествования. Но поскольку над социальной теорией довлеет стандарт естественных наук, постольку она, стремясь реализовать его, пытается заменить это индивидуализирующее повествование генерализирующим объяснением – социальная теория подходит к отдельному обществу, или социуму, так же как биология подходит к роду или виду.

В итоге выходит так, как если бы биология, испытывая предельный интерес к некоторому индивиду, скажем, антилопе А, но при этом, желая оставаться в рамках обобщающей точности, пыталась закономерно объяснить **все** обстоятельства жизни этой антилопы. В этом случае, ей пришлось бы непрерывно создавать ряд генерализирующих *ad hoc*-ов, призванных убедительно показать закономерность в жизни этой антилопы, её гибель от челюстей льва Б или ружья охотника С. Или включать в биологическую теорию целую концепцию засух и наводнений, от одного из которых закономерно и неизбежно пострадала антилопа А.

В некотором роде именно этим часто и занимается социальная теория, неоправданно воздвигая горы умозрительных положений, призванных закономерно объяснить любой поворот реальной истории того или иного социума. Это замечание представляется нам полезным, поскольку позволяет предъявить социальной теории одни требования и освободить её от других.

1. Мы полагаем, что социальная теория должна быть освобождена от порочного требования тотального детерминистского объяснения. По той хотя бы причине, что ее объект чрезвычайно сложен и его детерминация может быть описана множеством наук. Социальная теория выявляет лишь один, пусть и главный, аспект этого описания – собственно социологический. Таким образом, в рамках этого описания тотальное детерминистское объяснение оказывается иллюзией, поскольку оно предполагает несущественность биологического, климатического, геологического, космического и др. факторов.

Хотя мы достаточно подробно разъяснили выше его неправомочность, но сложность и принципиальность этого пункта заставляя нас ещё раз остановиться на нём.

Мы позволим себе ещё один пример. Человек идет по улице. Он чем-то расстроен и неудачно, резко отвечает прохожему, толкнувшему его. Прохожий-психопат выхватывает пистолет и стреляет.

Думается никто не решится искать в этом событии проявление «исторической необходимости». Каждый понимает, что жизнь индивида полна случайных событий. (Смерть, конечно, явление необходимое, но вызвано оно может быть чем угодно). Но дело в том, что в социальной реальности мы имеем два класса «индивидов» – собственно человек и социально-историческая «особь» (отдельное общество). И то, что кажется очевидным – роль случая – по отношению к отдельному человеку, представляется чем-то проблематичным в отношении к отдельному обществу. Если смерть в жизни человека – фундаментальнейшее событие, и оно может быть вызвано случайными причинами, то стоит ли удивляться и тому, что фундаментальнейшие

события в обществе могут быть также вызваны в некоторых случаях случайными, приводящими причинами.

Жизнь социально-исторического организма включает в себя как необходимые, детерминационные факторы, так и случайные, акцидентальные.<sup>24</sup> Соответственно, попытка социальной теории рассматривать эту жизнь только детерминационно незаконна, поскольку игнорирует это, достаточно очевидное положение вещей. Именно этим пороком грешит традиционный марксизм, склонный любое социальное явление рассматривать как глубоко необходимое: «Таким образом, получается, что в общем и целом случайность господствует также и в области исторических явлений. Но где на поверхности происходит игра случая, там сама эта случайность всегда оказывается подчинённой внутренним, скрытым законам».<sup>25</sup> Эта склонность проистекает из тех самых родовых метафизических «пятен» марксизма, о которых мы уже говорили выше. То, что было очевидным в рамках гегелевской метафизики и метафизики «диамата», совершенно не является очевидным в свете требований современной науки – связь не может быть постулирована, она должна быть подтверждена прозрачным указанием на реальный механизм этой связи<sup>1</sup>.

2. Учитывая всё выше сказанное, представляется разумным следующее методологическое требование.

Социальная теория должна состоять из нескольких объяснительных уровней (именно вследствие направленности конечного интереса на объяснение жизни конкретного социора). Самый высший уровень – неизбежно самый абстрактный – насквозь пронизан детерминистским объяснением. И это не удивительно, поскольку здесь мы создаем всеобщую модель социума, выявляя его основные константы и законы. Материалистическое понимание истории и является теорией такого уровня. Но глубочайшая ошибка – попытка непосредственно опробовать подобную модель на конкретную историческую действительность. Объяснительный потенциал этой модели может быть корректно реализован лишь через посредство промежуточных теоретических уровней, всё более конкретизирующих высокие абстрактные положения. При этом доминирование детерминистского объяснения всё более ослабевает. Это нужно понимать не в смысле отмены на этих уровнях принципа детерминизма. Нет, этот принцип сохраняется, но статус детерминант в сравнении с высшей объяснительной моделью всё более снижается, так что эти детерминанты в этом сравнении могут представляться уже чуть ли не случайностью.

Проблематичность тотального детерминистского объяснения реальности социора обозначается ещё более явно, если мы вспомним о необходимости включения в рамки традиционной социальной парадигмы двух «новейших» идей – теории катастроф и теории социальных «мутаций».

3. В науке XIX–XX вв. теория катастроф не прижилась. Более того, по большей части она воспринималась и воспринимается как ненаучная эвристическая схема. Эта ситуация обусловлена определенными историческими особенностями формирования современной науки.

В самом деле. Ныне ученый склонен воспринимать себя как представителя рациональной, современной, совершенной системы – науки, которая порождена не менее рациональным, постиндустриальным обществом, насквозь пронизанным информационными технологиями. И это справедливо. Мы действительно живем в Новейшее время. Но оно началось лишь «вчера». Ещё сто лет назад люди ездили в экипажах, запряженных лошадьми, а профессора могли исключить из университета за атеизм. В этом отношении нелепо думать, что формиро-

---

<sup>1</sup> Тезис марксизма о случайности как проявлении необходимости парадигмален для большинства марксистов. Но он имеет временные ограничения. Эти ограничения не озвучиваются, они существуют по умолчанию. Временной рубеж здесь – 1917 год. Любое социальное явление до 1917 года они склонны видеть в свете исторической необходимости. Массу же событий произошедших после 1917 г., событий плохо укладывающихся в коммунистический проект они воспринимают как случайное, ситуативное, приводящее, временное и т. д.

вание «современности» завершилось. Она всё ещё насквозь пронизана пережитками доиндустриальной эпохи. И по большей части мы их просто не замечаем. Этот тезис справедлив и по отношению к науке. Она всё ещё содержит в себе элементы, позаимствованные из донаучных систем, либо порождённые борьбой с ними. Это целиком и полностью относится и к теории катастроф.

Формирование современной науки осуществлялось в непрерывной борьбе с религией. Причем, когда административные и политические средства защиты религии истощились, клерикализм прибег к помощи псевдонауки. Одна из этих форм – катастрофизм. Иначе говоря, любое утверждение в рамках науки об «одномоментном» событии тотчас использовалось клерикалами как научное обоснование идей креационизма, всемирного потопа и прочих вмешательств Бога. Это настроение живо и поныне. Достаточно вспомнить то оживление, которое возникает всякий раз в некоторых кругах при упоминании концепции «Большого взрыва», так что учёному и слова об этом невозможно сказать, не порадовав при этом сердце верующего человека<sup>26</sup>.

Не случайно, что в подобной атмосфере формирующаяся наука предпочитала акцентироваться на эволюционистской идее – эволюция Вселенной, эволюция жизни, развитие общества. В итоге, в результате горячих дискуссий вокруг эволюционной теории Дарвина, Гексли сформулировал некоторый запрет на использование в рамках «хорошей» науки принципа катастрофизма. Современные учёные не наблюдают ни в настоящем, ни в обозримом прошлом никаких катастроф; соответственно, разумно экстраполировать этот опыт и на прошлое и предположить, что ничего подобного не было в прошлом и не будет в будущем. Этот принцип проник и в социальные науки. Ученые вполне справедливо полагали, что нет смысла говорить о каких-либо «одномоментных» событиях в прошлом типа «казней египетских», явлений Бога или свершения чудес, коль мы не наблюдаем ничего подобного в настоящем. Даже теория общественного договора была отброшена, как неудачная попытка объяснить исторический процесс. В этом отношении все социальные науки XIX в. пронизаны идеей эволюционизма. По большому счёту и марксизм является эволюционистской теорией. Речь идет, безусловно, о естественно-историческом процессе, где революция есть лишь внутренний необходимый момент общей эволюции общества. Здесь как нельзя кстати пришлась диалектика Гегеля, требующая усмотреть внутреннюю необходимость в любом явлении.

Мы полагаем, что идея катастрофизма не только уместна в рамках социальной теории, но и необходима. Естественно, под принципом катастрофизма мы подразумеваем совсем не то, что подразумевают под ним клерикалы. С нашей точки зрения «хороший» принцип катастрофизма требует признания того, что социально-исторический организм может прекратить или радикально изменить своё существование в результате одномоментного естественного события. Это признание необходимо в силу давления фактов. Общеизвестно, что прошлое демонстрирует многочисленные примеры гибели социора в результате катастрофы природного или социального характера. Но давление старой парадигмы таково, что обычно подобные события оказываются вне фокуса внимания учёных. Например, твердо установлено, что Средиземноморский регион испытал во втором тысячелетии до нашей эры серию чудовищных катастроф природного характера. Вне всякого сомнения, они оказали фундаментальное влияние на социоры этого региона, не считая тех, которые были просто ими уничтожены. Но при этом, в большинстве академических исторических трудов вы найдете в лучшем случае лишь туманные упоминания об этих событиях. В целом же перед нами предстает эволюционное развитие средиземноморских социоров в стабильной гео и климатической среде.<sup>27</sup> В итоге эта среда оказывается лишь удобной нейтральной сценой для разворачивания социальной «пьесы». Но это большое заблуждение.

Другой, ещё более убедительный пример катастрофы – столкновение Земли с крупным космическим телом. Подобные столкновения уже были. Это известно науке, но не принимается

ею на парадигмальном уровне. В этом отношении весьма характерен тот шок, который испытали как ученые, так и общественность в связи с прохождением вблизи нашей планеты кометы Шумейкер-Леви. Неожиданно выяснилось, что привычно-эволюционное развитие нашей планеты может быть прервано космической катастрофой.

Очень грустно, что «парадигмальное» невнимание науки к этому классу феноменов порождает множество псевдонаучных спекуляций на эту тему. И грустно, что учёному, желающему получить информацию на этот счет, приходится обращаться в большей степени именно к этим спекуляциям, а не к строгой науке.<sup>28</sup>

Конечно, принцип катастрофизма может показаться многим банальной и эвристически бедной идеей. Но, он весьма полезен с парадигмальной точки зрения, поскольку конституирует наш взгляд на целый класс феноменов. Кроме того, он является прекрасным лекарством против какой-либо «метафизики» в социальных науках. Современный человек уже вполне привык к мысли, что в царстве живой природы могут исчезать целые виды, или может произойти массовое вымирание видов<sup>29</sup>, но он всё ещё не может допустить, что это справедливо и для социальной реальности. Его деятельность представляется ему столь «вселенски» осмысленной и значимой, что мысль о её внезапном прекращении в результате катастрофы кажется ему неправдоподобной.

Здесь мы приближаемся к весьма фундаментальному предрассудку, доставшемуся нам в наследие от доиндустриальной эпохи. Донаучное мировоззрение всецело пронизано принципом телеологизма. Этот принцип является существеннейшей частью представления о скрытой, внутренне необходимой логике развития, о которой с такой любовью и тщанием говорила непосредственная предшественница марксизма – немецкая философия. Но о какой логике истории, о каких «железных законах» исторической необходимости можно говорить, коль вся эта историческая «комедия» может быть прекращена одним ударом метеорита. Этого сопоставления не может выдержать ни одна метафизика истории.<sup>30</sup>

#### 4. Теория социальных «мутаций».

Под мутацией мы понимаем случайное, но не произвольное изменение сущности. С нашей точки зрения любые социальные изменения предполагают механизм социальной мутации. Социальные мутации – повседневность социальной жизни. По сути, они есть ни что иное, как «порча», «искажение» социальных программ, программ деятельности. То, что недалекие метафизики от социологии воспринимают как бедствие, есть сущность социальной жизни. Каждый субъект понимает и реализует общепринятые нормы деятельности «по-своему». Он в большей или меньшей степени искажает и преобразует их, что и порождает социальное многообразие.

Социальная жизнь предполагает разнообразие социальных форм. Одни из них являются господствующими, другие – периферийными. Поскольку социальные изменения есть ответ общества на внешний или внутренний «вызов», постольку этот ответ осуществляется либо в рамках господствующей формы, либо за счет актуализации мутационных форм периферии.<sup>31</sup> Если в последнем случае «ответ» оказывается эффективным и соответствующим сложившейся ситуации, то эта периферийная форма может стать господствующей.

Более того, уместно говорить, что в результате серии успешных мутаций может меняться характер не только отдельного общества, но и ход истории в целом. Именно это произошло и происходит в последние четыреста лет. Как указывают многие современные ученые, западно-европейский капитализм есть следствие целой серии успешных социальных мутаций, породивших социальную форму принципиально отличную от форм существовавших ранее. Эффективность и мощь этой формы такова, что ход человеческой истории был изменен в корне. В некотором роде, по масштабу и значимости это событие можно сравнить с возникновением homo sapiens на Земле (которое, кстати, тоже было следствием серии мутаций). В тот момент,

когда возник homo sapiens, почти все остальные формы жизни на Земле фактически были приговорены – рано или поздно они подвергнутся уничтожению, либо будут существовать как подчиненные формы или преобразованные. То же в случае и с капитализмом. Можно сказать, что в тот момент, когда капитализм обозначился в одном из регионов мира как сложившаяся социальная форма, все остальные социальные формы на земле были приговорены. Их удел – либо изменение в сторону капитализма, либо гибель.

Другой яркий пример социальной мутации – монотеизм иудаизма и христианства. Иудаизм возник как ярко выраженная мутация традиционной религиозной формы древних обществ. Все исследователи отмечают нетипичность этого «монотеизма избранных». Но при этом данная форма тысячелетие существовала как периферийная. И только серия новых, крайне эффективных мутаций привела к тому, что «монотеизм избранных» стал господствующей религиозной формой мирового масштаба.

Впрочем, разговор о механизме социальных мутаций требует отдельного исследования. Пока же мы должны отметить губительность этого комплекса идей для любого тотального детерминистского объяснения социальной реальности. Либо мы говорим о естественно-историческом характере развития обществ, осуществляемом через перманентные мутации, так что конечный итог никогда не известен, либо вещаем об истории как поэтапном разворачивании «сакрального» смысла. Очевидно, что первое более согласуется с духом современной науки.

## Глава III

### Социальная статика

Мы не собираемся в этой главе подробно излагать марксистскую теорию. Мы сделаем это лишь пунктирно, поскольку ориентируемся на профессионального читателя. В этом отношении нас интересуют не столько те или иные подробности марксистской теории, сколько её проблемные места.

Еще до Маркса было известно, что человек – это существо общественное. Так Фергюссон писал, что раз человек живет коллективно, то и рассматривать его надо в этом аспекте. Но лишь Маркс понял, что общество есть производство.

Общество – социально-исторический организм – находится в среде. Его главная задача – успешное выживание и экспансирование. Материал и энергию для этого организм находит в самой среде. Соответственно, успех или неуспех организма зависит как от среды, так и от внутренней структуры организма.

Гениальность идеи Маркса состоит в том, что он понял – общество это такая же материальная система, как и любая другая в природе. И, следовательно, необходимо говорить об объективных законах функционирования этой системы. Сознание, как проявление информационного аспекта системы, есть лишь момент функционирования социального организма. Его роль важна, но она подчинена общей задаче.

Общество есть система производства и воспроизводства. Для того чтобы функционировать и экспансировать, общество должно производить и воспроизводить основные элементы, его составляющие. Таковых четыре вида: предметы, люди, символы, отношения. Соответственно, производство и воспроизводство общества осуществляется по четырем направлениям: производство предметов – сфера материального производства; производство людей – социальная сфера; производство идей – информационная сфера; производство связей и отношений – регулятивная сфера или политика.<sup>32</sup>

В простых, первобытных обществах все четыре сферы функционируют синкретично. В обществах цивилизованных они выражаются в наиболее фундаментальной схеме разделения общественного труда. Для функционирования социально-исторического организма необходимы все четыре сферы, но в тот или иной исторический момент важнейшей может оказаться любая из них. Но чаще всего это материальное производство. Кроме того, материальное производство выполняет наиболее важную функцию – оно создает «тело» общества, питая его посредством извлечения вещества из окружающей среды. В силу этого, структура и характер материального производства в тенденции детерминирует всю структуру общества. Этот тезис обычно шокирует интеллектуала, поскольку тот привык воображать, что пульсирование духа и составляет сердцевину его жизни. Более того, он склонен проецировать эту фантазию на остальных людей и полагать, что их образ жизни и действий определяется идеями, которые он продуцирует. Но если мы вспомним, что интеллектуалы составляют ничтожную часть человеческого сообщества, что большинство людей погружены в повседневность материальной жизни, то мы поймем, что потребности и характер этой жизни оказываются решающими.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.